

Universidade do Minho  
Instituto de Ciências Sociais

A vivência da morte na cidade de Braga e no seu termo  
(finais do século XVI e XVII)

Belchior Tiago Dias Lopes

Belchior Tiago Dias Lopes

A vivência da morte na cidade de Braga e  
no seu termo (finais do século XVI e XVII)





**Universidade do Minho**  
Instituto de Ciências Sociais

Belchior Tiago Dias Lopes

**A vivência da morte na cidade de Braga e no  
seu termo (finais do século XVI e XVII)**

Dissertação de Mestrado

Mestrado em História

Trabalho efetuado sob a orientação das

**Professora Doutora Isabel dos Guimarães Sá**

**Professora Doutora Lisbeth de Oliveira Rodrigues**

janeiro de 2023

## DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

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

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

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



Atribuição-NãoComercial-SemDerivações

CC BY-NC-ND

## Agradecimentos

Em primeiro lugar, quero agradecer às Professoras Doutoras Isabel dos Guimarães Sá e Lisbeth de Oliveira Rodrigues por toda a dedicação com que orientaram esta jornada. Foi um prazer trabalhar com historiadoras que admiro e representam a excelência no campo historiográfico. Serei eternamente grato pela ajuda, disponibilidade, incentivo e afabilidade que me dispuseram de forma a levar este trabalho a bom porto.

De seguida, aproveito para enaltecer o papel da minha família. Aos meus pais, que sempre me garantiram todas as minhas necessidades para que nada me faltasse e me permitiram dedicar unicamente à redação desta dissertação, emanando sempre apoio e compreensão pelas longas horas à frente do computador. Certamente que sem o seu contributo nada seria possível. Muito obrigado, amo-vos! À minha gata, Rosinha, que mais do que toda a gente me acompanhou neste processo, ainda que a dormir, na maior parte do tempo. À minha namorada que sempre me suportou, aturou, amou e se disponibilizou para ajudar sempre que fosse necessário. À minha restante família alargada, tios, tias, primos e primas por me permitirem desligar do mundo académico sempre que nos reunimos, mostrando amor e alegria. Tenho muita sorte em pertencer a esta família.

Aos meus camaradas Pedro e Jorge, que me acompanharam nesta aventura, partilhando momentos, informações, dicas e frustrações, compreendendo, mais do que ninguém, o caminho a trilhar. Juntos nos licenciámos, fomos ao nosso primeiro congresso, nacional e internacional, submetemos os primeiros artigos e, agora, entregamos a nossa dissertação. Estarei sempre agradecido por esta amizade.

De forma geral, agradeço a todos os que neste último ano contribuíram para o meu enriquecimento intelectual e pessoal. Foi um desafio que nunca mais esquecerei.

## DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

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

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

## Resumo

Este estudo visa traçar as vivências da morte sob uma perspectiva social e geográfica, tomando como casos de estudo cinco paróquias da cidade de Braga (uma na cidade – São João do Souto – e quatro no seu termo – São Pedro de Este, Tenões, Arentim e Tebosa) entre os finais do século XVI e o século XVII. Para tal serão estudados os locais de enterramento, a organização dos funerais, a instituição de missas e ofícios, os testamentos, o uso de tumbas, a indumentária *post mortem*, os sacramentos e outros momentos caracterizadores da morte nos séculos em estudo. O objetivo principal consiste em identificar eventuais disparidades entre os mais pobres e os mais abastados no acesso aos tradicionais mecanismos de salvação da alma, bem como diferenças e especificidades entre o meio urbano e rural, não perdendo de vista a pretendida uniformização de comportamentos que a Igreja procurou impor a partir do final do Concílio de Trento (1545-1563).

**Palavras-chave:** morte; cidade; termo; pobres; abastados.

## Abstract

This study aims to outline the experiences of death from a social and geographic perspective, taking as case studies five parishes in the city of Braga (one in the city - São João do Souto – and four in its hinterland – São Pedro de Este, Tenões, Arentim and Tebosa) between the late 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. To this end, burial sites, the organization of funerals, the establishment of masses and services, wills, the use of tombs, *post-mortem* clothing, sacraments and other moments that characterize death in these centuries are studied. The main objective is to identify and understand potential differences between the poorest and the wealthiest people in terms of access to the traditional means that allowed them to save their souls, as well as differences and peculiarities between urban and rural areas, without losing sight of the intended standardization of behaviors that the Church tried to impose since the Council of Trent (1545-1563).

**Keywords:** death; city; hinterland; poor; wealthy.



# Índice

Agradecimentos.....	iv
Resumo.....	vi
Abstract.....	vii
Índice.....	viii
Índice de mapas.....	ix
Índice de tabelas.....	ix
Índice de gráficos.....	x
Lista de abreviaturas e siglas.....	1
1. Introdução.....	3
2. Revisão da literatura.....	7
3. A introdução do ideário da morte e momentos-chave do culto fúnebre na Idade Moderna....	15
4. Morrer na cidade: O caso da paróquia de São João do Souto.....	23
4.1. A preparação da morte.....	23
4.1.1. Os testamentos.....	23
4.1.2. Os sacramentos.....	30
4.2. O enterramento.....	33
4.2.1. Os locais de enterramento.....	33
4.2.2. As mortalhas e os hábitos.....	43
4.2.3. A tumba.....	46
4.2.4. O acompanhamento dos defuntos.....	50
4.3. Os sufrágios.....	56
4.3.1. As missas.....	56
4.3.2. Os ofícios.....	71
4.3.3. As obradas.....	74
4.4. “Não fez nada pela alma”: a ausência de sufrágios.....	77
5. Morrer no termo de Braga: as paróquias de Tenões, São Pedro de Este, Arentim e Tebosa..	79
5.1. A preparação da morte.....	79
5.1.1. Os testamentos.....	79
5.1.2. Os sacramentos.....	82

5.2. O enterramento.....	84
5.2.1. Os locais de enterramento .....	84
5.2.2. As mortalhas e os hábitos.....	86
5.2.3. A tumba .....	87
5.2.4. O acompanhamento dos defuntos.....	87
5.3. Os sufrágios.....	89
5.3.1. As missas.....	89
5.3.2. Os ofícios .....	93
5.3.3. As obradas .....	95
5.4. “Não fez nada pela alma”: a ausência de sufrágios.....	97
6. Abandono ou simplicidade? Morrer no mundo rural e no mundo urbano.....	99
7. Conclusão .....	104
Referências bibliográficas.....	106
Fontes manuscritas .....	106
Fontes impressas .....	106
Bibliografia .....	107
Webgrafia.....	114

## Índice de mapas

Mapa 1 – Localização das paróquias bracarenses estudadas .....	2
--	---

## Índice de tabelas

Tabela 1 - Distribuição de tumbas na paróquia de São João do Souto (1566-1668) .....	47
Tabela 2 - Número de padres presentes no acompanhamento dos defuntos em São João do Souto entre 1566 e 1668.....	51
Tabela 3 - Número de missas rezadas por pessoa em São João do Souto entre 1566 e 1668 .	60

Tabela 4 - Número de padres presentes nos ofícios de São João do Souto (1566-1668) .....	72
Tabela 5 - Número de missas rezadas no primeiro momento nas paróquias do termo (1581-1699) .....	90

## Índice de gráficos

Gráfico 1 - Local de enterramento na paróquia de São João do Souto (1566-1668) .....	38
Gráfico 2 - Evolução dos documentos de preparação da morte no termo (1581-1699) .....	81
Gráfico 3 - Distribuição do registo da administração de sacramentos no termo de Braga (1609-1699).....	84

## Lista de abreviaturas e siglas

**Ed.** – Edição

**Fl.** – Fólio

**Fls.** – Fólios

**P. / PP.** – Página / Páginas

**PRQ** - Paroquiais

**PBRG** – Paróquia de Braga

**S/Fl.** – Sem fólio

**Trad.** – Traduzido/Tradução

**UM-ADB** – Universidade do Minho – Arquivo Distrital de Braga

**v** – Verso

**Vol.** – Volume

Mapa 1 – Localização das paróquias bracarenses estudadas



Fonte: Universidade do Minho-Arquivo Distrital de Braga (doravante UM-ADB), Paróquias (doravante PRQ), Paróquia de Braga 3 (doravante PBRG), série 3, número 21, Óbitos 1615/1727, UM-ADB, PRQ, PBRG 41, série 3, números 84-93, Óbitos 1566/1687, UM-ADB, PRQ, PBRG 46, série 3, números 30-31, Óbitos 1585/1699, UM-ADB, PRQ, PBRG 57, série 3, números 26-27, Óbitos 1617/1723, UM-ADB, PRQ, PBRG 58, série 3, números 23-24, Óbitos 1592/1708.

# 1. Introdução

A morte, pela sua inevitabilidade, foi e continua a ser um tema incontornável. Nos séculos XVI e XVII, em Portugal, a morte e a sua celebração estavam sob o controlo apertado da Igreja Católica, como, de resto, muitos outros aspetos das populações. Esse controlo traduzia-se num ideário e ritualística muito próprios e que constituem o tema central da presente dissertação. O Concílio de Trento (1545-1563) procurou, entre outras coisas, modelar o comportamento dos católicos de forma a uniformizar as atitudes perante a morte. A cidade de Braga constitui um caso de estudo privilegiado, em virtude da sua relevância como sede de arcebispado e pelo facto de os seus arcebispos, nomeadamente, Frei Bartolomeu dos Mártires (b. 1559-1582), terem participado ativamente nas políticas contrarreformistas.

A presente dissertação tem a particularidade de olhar para o fenómeno da morte no período moderno, adotando duas lentes diferentes. A partir da primeira, de natureza marcadamente social, analisa a sociedade bracarense desde o “topo até ao chão”, isto é, procura compreender a vivência da morte quer pelos estratos sociais mais ricos quer pelos mais pobres. Trata-se de uma análise nova, uma vez que os estudos desenvolvidos até à data acabam por excluir os grupos sociais mais humildes que constituíam uma fatia significativa da população. A segunda lente procura olhar e relacionar o fenómeno da morte com a geografia. Conquanto a bibliografia em torno do tema seja bastante significativa, o certo é que, quase sempre, os estudos recaem sobre os grandes centros urbanos, negligenciando as realidades rurais. Nas páginas que se seguem, procuraremos colmatar esta lacuna, procurando compreender como é que as sociedades rurais viviam a morte e as suas eventuais dissemelhanças com a realidade urbana. Assim sendo, o objetivo desta dissertação consiste em conhecer as atitudes perante a morte dos diferentes grupos sociais e em diferentes realidades geográficas, bem como a sua evolução ao longo de mais de um século.

O tema da morte é um tema caro à historiografia nacional e internacional. No entanto, fruto da disponibilidade e riqueza das fontes, as abordagens tendem a girar em torno dos ricos e poderosos. A principal fonte utilizada destes estudos são os testamentos, que, pela sua natureza jurídica, deixam de lado grande parte da sociedade que não os redigia. A ação das confrarias também tem vindo a ser usada pelos historiadores como forma de estudar a sua atuação perante a morte. Ainda assim, continuam a excluir os pobres e os indivíduos que não pertenciam a estas

irmandades. Com efeito, este estudo não rejeita os importantes contributos dos estudos sobre os testamentos e sobre as confrarias tiveram para a melhor compreensão do ideário da morte no período moderno; antes, procura conhecer a vivência da morte além destes contornos tradicionais, ao chamar à colação dois importantes aspetos: o grupo social dos defuntos e a geografia da morte.

De forma a atingir estes objetivos, este estudo assenta no estudo minucioso dos registos paroquiais de óbitos que desde o Concílio de Trento se tornaram obrigatórios em todas as paróquias. Apesar da riqueza documental dos registos paroquiais, eles não estão isentos de problemas. Por exemplo, os óbitos dos menores raramente são mencionados na fonte, colocando-nos, assim, à mercê do maior ou menor rigor dos registos dos párocos. Ainda assim, os benefícios de usar esta fonte superam as suas desvantagens. É possível obter um retrato mais generalizado da população com os pobres a serem identificados pelos párocos e outras especificidades que, por norma, não constam nos testamentos. Os registos de óbitos referem o ritual efetuado pela alma do defunto e não aquele que era desejado pelo mesmo, permitindo, assim, um retrato mais próximo da realidade.

Na impossibilidade de recolher dados para todas as paróquias da cidade de Braga na cronologia proposta, procedemos à seleção de uma amostra representativa quer do mundo urbano quer do mundo rural. Para a cidade de Braga escolhemos a paróquia de São João do Souto, que, pela sua diversidade e extensão, compreendia importantes grupos sociais e religiosos da cidade. Para o termo, optámos por uma incursão dividida em duas partes: por um lado, escolhemos um termo mais próximo à cidade, representado pelas paróquias de São Pedro de Este e Tenões, e, por outro, um termo mais afastado da urbe, representado pelas paróquias de Arentim e Tebosa<sup>1</sup>.

Pelo carácter evolutivo deste estudo torna-se importante precisar a cronologia. A paróquia de Tenões começou os registos de óbito no ano de 1592<sup>2</sup>, já as paróquias de São Pedro de Este em 1585, Arentim em 1615 e Tebosa em 1617. Para estas paróquias adotou-se a data-limite de 1699. Por sua vez, em São João do Souto, os registos começam mais cedo, em 1566, tendo a amostra sido coletada até ao ano de 1668, coincidindo com o fim da Guerra da Restauração (1640-1668): 13 de fevereiro de 1668. Esta escolha resultou da impossibilidade de tratar uma cronologia semelhante às anteriores, nos limites temporais previstos para a conclusão deste estudo, devido ao grande volume de entradas desta paróquia. De todo o modo, a amostra é

---

<sup>1</sup> O termo mais próximo da cidade estava a menos de dez quilómetros e o mais afastado a mais de dez em linha reta, em relação à Sé de Braga (Ver mapa 1).

<sup>2</sup> Os registos de Tenões, devido ao seu mau estado de conservação, apresentam lacunas entre 1593 e 1634.

composta por 4,201 indivíduos: 3,278 indivíduos para São João do Souto, 309 para São Pedro de Este, 90 para Tenões, 244 para Arentim, e 280 para Tebosa.

De forma a conhecer as regras orientadoras do arcebispado de Braga também foram analisadas as normas das suas *Constituições Sinodais*, de modo a perceber o seu cumprimento e o seu impacto na ordenação do ritual e do aparato da morte. Foram analisados os sínodos de 1477, 1505, 1538 e 1697, com o objetivo identificar as suas principais linhas evolutivas e conhecer as preocupações da Igreja em cada um destes marcos cronológicos. O sínodo de 1538 foi o que vigorou durante grande parte da cronologia observada. Analisámos também o sínodo de 1697 por as Constituições terem sido ordenadas em 1637, mas, decorrentes de várias vicissitudes<sup>3</sup>, só terem sido publicadas e aplicadas no final do século XVII, salvo pequenas alterações. Com efeito, o estudo destas *Constituições Sinodais* permite identificar as principais preocupações sobre a vivência e atitudes perante a morte

Em termos metodológicos, procedeu-se ao levantamento individual de todos os registos que constavam nos livros paroquiais entre os finais do século XVI e finais do século XVII. As informações foram criteriosamente adicionadas numa folha de cálculo, com o objetivo de facilitar a sua comparação posterior. Os únicos saltos na continuidade do levantamento deveram-se à condição de preservação do documento nos casos em que a sua confirmação rigorosa não pôde ser assegurada. Das informações recolhidas constam: data, nome, género, estado civil, título, profissão ocupação socioprofissional, estatuto social, testamento, sacramentos, local de enterramento, indumentária fúnebre, tumba, confraria, esmola, missa, ofício(s), acompanhamento, música, trintário(s), missas perpétuas e obrada, entre outras informações pontuais e observações mais desenvolvidas. Infelizmente, nem todos os registos apresentam todas as informações listadas anteriormente, como veremos nos capítulos seguintes.

Com o decorrer da recolha de dados foi possível proceder a uma classificação socioprofissional dos defuntos repartida em três grandes grupos: os pobres, as elites e o Terceiro Estado. No caso dos pobres, foram considerados como tal aqueles que foram apontados pelo pároco na própria fonte. Quanto ao grupo rotulado como elite, procurou-se classificar estes indivíduos através dos seus títulos ou ocupações, optando por uma perspetiva social, dada a fragilidade que uma perspetiva financeira teria de acordo com as fontes utilizadas. Como veremos,

---

<sup>3</sup> Entre as quais, o período de Sé vacante entre 1641 e 1671, veja-se Portocarrero (2010, pp. 87–88). A data da realização do sínodo de 1639, presente no título, é errada, como consta Franquelim Neiva Soares (1997, p. 128).



nestes incluem-se os altos cargos civis, entre comendadores, desembargadores, titulares de cidadão e dona, e os altos cargos eclesiásticos, como arcebispos, cónegos, priores, abades, entre outros. Os restantes indivíduos que não se encaixaram em nenhum dos “rótulos” anteriores foram tomados como pertencentes ao Terceiro Estado, constituindo um grupo socioeconómico heterogéneo. Deve-se, contudo, avisar que estas categorizações são bastante maleáveis, desadequando-se em alguns casos específicos que se irão observar no decorrer deste estudo<sup>4</sup>. Ainda assim, a pertinência desta análise supera, a nosso ver, alguma possível fragilidade.

Será que a vivência da morte está subordinada estritamente a condicionantes socioeconómicas? Será que o ideário só se cumpria nas cidades? Será que a religiosidade do mundo rural era fraca? Isto é que o que se pretende descobrir.

---

<sup>4</sup> É o caso do padre tercenário da Sé, António Pereira, que mesmo tendo a renda fixa da prebenda foi considerado pelo pároco como pobre (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0093/fl. 38v.).

## 2. Revisão da literatura

Devido ao seu significado na vida humana, a temática da morte não tem sido descurada pela historiografia, que tem procurado compreender o seu impacto em diferentes cronologias e geografias do passado. O presente estudo dialoga diretamente com a historiografia europeia e nacional, com o intuito de conhecer as preocupações e as vivências análogas aos vários reinos europeus, e fixar conceitos e temáticas-chave do imaginário católico.

Philippe Ariès constitui um nome incontornável no estudo da morte dos períodos medieval e moderno. A sua “História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias” (2012) ou, de forma mais extensa, em “The Hour of Our Death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death over the Last One Thousand Years” (2008), privilegia os conceitos relacionados com a morte, numa cronologia que se estende desde a Idade Média até ao século XX, recorrendo a fontes de diferentes tipologias e apresentando ao leitor uma análise do fenómeno na longa duração, abrindo caminho para incursões mais detalhadas sobre a temática. Para o período medieval, Jacques Le Goff, em “O Homem Medieval” (1989), obra que não se cinge ao tema da morte, explorou as perceções sobre o Além, o visível e o invisível e as maldições com implicações no pós-morte. Em “The Birth of Purgatory” (1990), Le Goff incidiu sobre o terceiro espaço do Além – o Purgatório -, indagando sobre as suas origens, localização, justificação e implicações para a crença católica vigente à época. Trata-se de uma obra de grande importância, ao explorar um tema estruturante do pensamento e atitudes em relação à morte nos períodos medieval e moderno. Também os trabalhos de Michel Vovelle são amplamente conhecidos. De entre os vários estudos sobre a morte, importa destacar “As almas do Purgatório ou o trabalho de luto” (2010). Aqui, Vovelle aborda questões fulcrais para a compreensão do fenómeno do Purgatório, analisando as críticas do movimento reformista e a resposta contrarreformista, bem como o impacto do Concílio de Trento na vivência católica da morte.

Por sua vez, o trabalho de John Bossy procura introduzir os pontos-chave do Catolicismo. A obra “Christianity in the West 1400-1700” (1985) explora vários momentos fulcrais da vida católica e apresenta as diferenças do instante da morte nas ilhas britânicas, desde o processo depois da morte, do *wake* irlandês, da missa dos mortos, do bater do sino, do acompanhamento do defunto de casa rumo à igreja e outras especificidades ritualísticas. Ainda sobre os rituais da morte, Edward Muir (1997) identificou os principais rituais numa cronologia e geografias mais

amplas que o estudo de Bossy (1985). O conceito de rito de passagem, de resto bastante explorado por Arnold Van Gennep (1960), é analisado e transportado para a realidade da Europa Ocidental, sublinhando a rutura causada pela Reforma e as suas implicações no ceio da Igreja.

O contributo Jean Delumeau (1991) para o estudo do sacramento da confissão é incontornável para a análise do ideário da morte. Para um católico do período medieval e moderno a confissão tratava-se uma ação imposta pela Igreja com implicações significativas, pois previa a intromissão da instituição no foro privado em troca da salvação da alma. À data, o pecado assumia um significado cada vez mais central e Delumeau (1991) chama à colação as indulgências e Trento, incidindo sobre debates teológicos sobre o sacramento da penitência e a dualidade contrição-atricção. Já em “História do medo no Ocidente 1300-1800” (2009), Delumeau destacou os símbolos do medo, o gosto pela iconografia violenta e macabra, as representações do juízo final e da morte, o impacto da Peste Negra (1346-1352) no ideário do medo católico e a política propagandística da Igreja que procurava promover uma boa morte, atenuando os medos incutidos nos crentes.

Já Christopher Daniell (1998) identificou o início de muitas das práticas que foram transportadas ou que conheceram uma evolução na Idade Moderna. O autor utiliza descobertas arqueológicas para abordar questões como a preparação do funeral, os sermões, o uso do preto, as campas, os simbolismos das várias formas de morrer, os locais de enterro, os santos encomendados, as missas e sufrágios, entre outros assuntos.

Também a historiografia espanhola tem privilegiado o tema da morte. Em “Muerte y ritual en la edad moderna: el caso de Zamora (1500-1800)” (1991), Francisco Lorenzo Pinar trata de forma exaustiva várias temáticas relacionadas com a vivência da morte e que, pela proximidade geográfica, pode constituir uma grelha de leitura para o caso português. Tópicos como a prática de testamentos, o apoio das confrarias, os sacramentos ligados à morte, o plano escatológico, a boa morte católica, o uso de sermões, os vários planos de existência no Além, o impacto do Concílio de Trento, as opiniões dos teólogos da época e os vários sufrágios pela alma e meio de salvação, são assuntos privilegiados nesta obra.

Eliseo Serrano Martín (1994), avança com excelentes contributos sobre a temática em apreço. Serrano Martín introduz o volume editado com uma abordagem social do impacto da morte, atendendo a uma conceção *contemptos mundi*, passando pela dualidade da morte física e social, a institucionalização da morte por parte da Igreja, as críticas sociais em torno das danças

da morte, até à evolução do pensamento sobre a morte na historiografia. Dos vários autores que prestam o seu contributo a esta obra coletiva, destaca-se o estudo de José Luís Sanchez Lora, “Religiosidad Popular: Un concepto equívoco” (1994). O autor discorre sobre a historiografia da morte e o contrassenso da Igreja em acreditar nos milagres dos santos, mas, ao mesmo tempo, condenar atos de bruxaria e outros poderes sobrenaturais. Por sua vez, Agustín Rubio Semper, em “Piedad, honras fúnebres y legados piadosos en Aragón (Calatayud) en la baja Edad Media” (1994), aborda o uso de testamentos, dos vários meios de salvação de alma e dos sufrágios praticados em Aragão na baixa Idade Média. Francisco Lorenzo Pinar, “El comercio de la muerte en la edad moderna. El caso de Zamora” (1994), explora um tema que tem recebido pouca atenção por parte da historiografia e que se prende com a economia da morte. O autor nota vários interesses económicos nos variados momentos ritualísticos, frequentemente barrados aos mais pobres, frisando que a salvação da alma estava intimamente associada à disponibilidade financeira do defunto. José V. González Valle (1994) estuda o uso da imagem e da arte no controlo das perspetivas sobre a morte e a sua influência nas crenças e vivências sociais. Por fim, Ángel Rodríguez Sanchez (1994) conceptualiza a morte como uma imagem de classe, escrutinando os rituais motivados pela concessão de esmolas. No seu estudo sobressai o perfil económico da Igreja, que tentava amenizar o terror incutido na população através de meios de salvação da alma.

A coletânea de estudos editada por Bruce Gordon e Peter Marshall (2000) nota o impacto social da doutrina do Purgatório e da intercessão terrena, bem como das indulgências e o papel da comunidade no momento da morte. Samuel Cohn Jr (2000) salienta o individualismo da morte nos séculos XIII e XVI, partindo dos contributos de Ariès (1981), Chiffoleau (1980), Lauwers (1997), Huizinga (1924) e Burckhardt (1878). Contrapõe as conclusões destes com as do seu próprio estudo sobre as regiões da Flandres e Toscana e o impacto da Peste Negra na vivência e prática da morte nestas regiões. Por sua vez, Clive Burgess (2000) escrutina a razão que motivou as comunidades tardo-medievais a praticarem os ensinamentos da Igreja, concluindo que as principais motivações eram a doutrina da salvação do Purgatório e a perpetuação da memória individual. Disputas em torno dos enterros constituem temática privilegiada dos estudos de Penny Roberts (2000). Analisando a comunidade huguenote da França, Roberts constatou o choque desta com a afirmação do catolicismo, ao tentar fazer valer os seus direitos com sucesso variável. Por fim, “Whose Body? A Study of Attitudes Towards the Dead Body in Early Modern Paris” (2000) de Vanessa Harding examina o cuidado e o tratamento dos corpos dos defuntos, sobressaindo a dificuldade da preservação do corpo a longo prazo e a identificação do mesmo.

Em jeito de remate, importa salientar a obra recente editada por Philip Booth e Elizabeth Tingle, “A Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c. 1300-1700” (2021). Na introdução, Booth e Tingle abordam a génese da tradição cristã e a sua evolução a par da difusão do Purgatório, não descurando a visão protestante. Para a presente dissertação são particularmente relevantes os estudos de Tingle (2021a), que analisa a evolução teológica do ideário da morte, a afirmação do julgamento individual face ao juízo final, o aparecimento, simbolismo e implicações do Purgatório, a geografia do Além, a vivência dos crentes face ao ideário vigente, as intercessões mais comuns, o impacto de Trento, e, por fim, o declínio da crença no Purgatório. Noutro estudo, Tingle (2021b) escrutina o uso das *artes de bem morrer* pelos vários segmentos sociais, o fenómeno das confrarias como garante de uma morte reforçada, os sufrágios desejados e a boa morte propagandeada. No mesmo sentido, Bates (2021) salienta o papel da liturgia, sermões e peças de moralidade aquando da morte, onde as referências ao Purgatório eram incontornáveis e a imagem dos santos e da Virgem Maria assumiam um papel cada vez mais significativo no julgamento após a morte. O crente devia possuir estes textos e instruir-se através destes meios com o intuito de precaver a salvação da sua alma ainda em vida. Por fim, Madeleine Gray, em “Deathbed and Burial Rituals in Late Medieval Catholic Europe” (2021), volta a destacar os rituais no leito de morte e aquando do enterro, afinando a lente sobre as diferenças entre os grupos sociais, a preparação do corpo para o enterro, as mortaldas usadas, as técnicas de embalsamento e a legislação de Bonifácio VIII (1230-1303) a esse respeito, a localização dos enterramentos, os caixões e as tumbas, a presença de pobres nos funerais e os sufrágios realizados, como os ofícios dos mortos. A autora oferece um retrato detalhado sobre os últimos momentos de vida nos finais da Idade Média católica.

Estas são, no geral, as obras com as quais a presente dissertação dialoga em termos de literatura internacional e de onde se inspira para abordar questões como o Purgatório, o Concílio de Trento ou os sufrágios para a salvação da alma.

Porém, o tema da morte não passou despercebido na historiografia portuguesa, já que desde, pelo menos, a década de 1980 tem sido abordado pelos historiadores para diferentes cronologias e geografias, mas também com base em diferentes tipos de fontes. Maria Ângela Beirante (1982), num estudo revelador pelo próprio título - “Para a História da Morte em Portugal (séc. XII-XIV)”-, oferece uma agenda de investigação sobre o tema. Trata de temas centrais em torno da morte medieval, como, por exemplo, o uso do testamento e da manda, a crença no juízo final, os sacramentos, o momento da morte, as cerimónias fúnebres, as lâmpadas, candeias e

círios, o pranto, os locais de sepultura, a obrada e o papel dos pobres e dos aniversários.

Talvez o estudo mais significativo sobre a morte em contexto urbano nos finais do Antigo Regime se deva a Ana Cristina Araújo (1997). A sua tese de doutoramento, intitulada “A morte em Lisboa: Atitudes e representações”, merece destaque pela análise rigorosa e exaustiva das diferentes tipologias testamentárias, pelo estudo dos manuais de bem morrer, de ilustrações que ajudaram a difundir o ideário da morte, os sufrágios, o uso dos hábitos e das mortaldas, o simbolismo dos funerais e o seu procedimento.

A obra coletiva “O reino dos mortos na Idade Média Peninsular” (1996), dirigida por José Mattoso, reúne vários investigadores que, confluindo no tema da morte, avançam com contributos valiosos sobre a morte na Idade Média. De entre estes, destaca-se o estudo de Isabel Castro Pina, “Ritos e Imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV” (1996), que, fazendo uso dos testamentos como fonte primária, analisa as principais disposições pela alma do testador, desde a encomendação da alma, as missas desejadas e a sua data de realização, o cortejo fúnebre, as sepulturas e os laços familiares que transparecem na sua escolha e o papel dos pobres. Também Hermínia Vasconcelos Vilar, em “Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV” (1996), explora o foro íntimo e público da morte, a presença do corpo na casa do defunto e na igreja, a saída para a sepultura e o acompanhamento, o ato de obradar, as diferenças sociais nos rituais e os locais de enterramento preferidos pelos nobres nas igrejas. Ainda na mesma obra coletiva, destaca-se o texto de Maria do Rosário Bastos (1996). A autora recorre às Constituições Sinodais para identificar as regras que regulavam a morte, não esquecendo os sacramentos, funerais, missas e aniversários, luto e os destinos da alma.

A dissertação de mestrado de Hermínia Vasconcelos Vilar sobre “A vivência da morte na Estremadura portuguesa (1300-1500)” (1990) destaca a progressiva obrigatoriedade da escrita dos testamentos, identifica os responsáveis pela sua redação, e analisa o conteúdo destes documentos. Também aqui a origem e o aparecimento do Purgatório, a encomendação da alma, a escolha da sepultura, a figura do testamenteiro e as suas obrigações, as doações e legados ao clero regular, a pressão eclesiástica para a prática da caridade, os sufrágios e os rituais realizados na região da Estremadura são alguns dos pontos que Vilar analisa na sua dissertação.

O estudo da morte tem sido privilegiado pelos autores que analisam as confrarias de leigos e outras formas de assistência no Antigo Regime. A este respeito, destaca-se a obra de Laurinda Abreu, “Memórias da Alma e do Corpo: a Misericórdia de Setúbal na modernidade” (1999), sobre

a vivência da morte com base na documentação da Santa Casa da Misericórdia de Setúbal. A autora aborda as estratégias para aumentar o número de sufrágios perpétuos, o uso de capital como forma de aceder ao Paraíso, o abandono do Purgatório nos finais do século XVII, as invocações das missas celebradas, as capelas, os aniversários e as práticas de caridade, que colocavam a Santa Casa da Misericórdia de Setúbal como um dos principais pilares de atuação sobre a morte. Noutro estudo, Abreu (2000) observou como a crença do Purgatório enriqueceu os cofres das Misericórdias e o impacto dos breves de redução no declínio do Purgatório nos finais do século XVII e no século XVIII.

A salvação da alma e as estratégias de perpetuação da memória foram temas abordados por Maria de Lurdes Pereira Rosa na sua tese de doutoramento, “As almas herdeiras – fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)” (2005). A autora prestou um olhar cirúrgico à questão da fundação de capelas, sublinhando a importância das missas como o sufrágio mais eficaz e analisando as fundações, sobre o ponto de vista religioso e laico, bem como a conflitualidade entre este e o direito canónico. Rosa analisou ainda os diferentes tipos de sufrágio, como os trintários, aniversários e capelas e dedicou atenção ao simbolismo de cada um na crença individual dos fiéis.

No que diz respeito a estudos que privilegiam a geografia desta dissertação, destaca-se, em primeiro lugar, a tese de Norberto Ferraz, “A morte e a salvação da alma na Braga setecentista” (2014). Ferraz analisou os fundos documentais de várias confrarias de Braga, conferindo especial atenção aos testamentos. Neste estudo são analisadas as nuances da ação das diferentes confrarias junto dos seus membros, as quais seguiam um protocolo rigoroso. Além disso, sobressaem as distinções sociais da morte. A vivência da morte no século XVIII tratada aquando do estudo dos sufrágios, do papel do Purgatório, das encomendações, dos acompanhamentos, entre outros. Ainda que cronologicamente diferente, a tese de doutoramento de Norberto Ferraz constitui um contributo importante para a presente dissertação, não só pela geografia afim, como também pelas diferentes temáticas abordadas, as quais, de resto, coincidem com algumas exploradas nas páginas que se seguem.

Merecem destaque os trabalhos Maria Marta Lobo de Araújo, que se focam na atuação das Misericórdias. Em “As misericórdias e a salvação da alma: as opções dos ricos e os serviços dos pobres em busca do Paraíso (séculos XVI-XVIII)” (2007), a autora identificou a razão para a preferência pelo hábito de São Francisco como indumentária fúnebre, os desejos e práticas dos

grupos sociais mais abastados e, em contrapartida, a prática dos mais pobres. A autora não descurou um olhar atento sobre as mulheres. Já noutro estudo, Araújo (2018) examinou o impacto das confrarias durante a vida e morte dos seus membros, ressaltando as festas, a assistência, o crédito, a caridade, os acompanhamentos aos defuntos, o uso de tumbas, as missas e a competição entre confrarias. A competição confraternal foi retomada num outro artigo, onde Araújo (2017) salientou os objetivos das confrarias aquando da morte dos seus confrades. Aqui, a autora descreveu as diferenças entre as confrarias mais ricas e as mais pobres, a luta pelos rendimentos, os preços praticados pelos diferentes serviços, o uso de mortalhas, a competição no mercado dos móveis fúnebres, bem como algumas situações de litígio entre confrarias. A dimensão que o fenómeno da morte assumiu em Braga no período moderno e os diferentes mercados que dinamizou são aspetos que resultam claros dos estudos de Maria Marta Lobo de Araújo.

Abordar a morte em Braga, quer em contexto urbano ou rural, implica, forçosamente, falar sobre a dimensão religiosa do seu arcebispado. Franquelim Neiva Soares (1993) explica a divisão administrativa e o número populacional do arcebispado, bem como o impacto de Trento na política contrarreformista da arquidiocese. As visitas paroquiais são alvo de destaque, não descurando os cuidados com o cumprimento dos testamentos e bens da alma, os sacramentos e os rituais de passagem presentes nos funerais.

Elisa Carvalho (2001-2002) analisou detalhadamente a relação do clero com a riqueza, os sufrágios litúrgicos e paralitúrgicos preferidos pelos testadores, a mudança do enterramento *ad sanctos* para *apud ecclesiam*, os locais de enterramento, o papel da iconografia, as cerimónias mais frequentes e os seus valores monetários, as missas, os santos invocados, os trintários, a cronologia da intercessão pela alma, as capelas, a importância da luz, a caridade, as peregrinações póstumas e a perpetuação da memória do defunto como garante da continuidade da linhagem.

Os estudos de Margarida Durães focam-se na região de Braga e do Minho observando a transmissão familiar da propriedade. Em “Porque a morte é certa e a hora incerta...” (2000), a autora aponta a vivência da morte num esforço comparativo entre os camponeses bracarense, numa cronologia que abarca os séculos XVIII e XIX. Juntamente com Ana Maria Rodrigues, Durães (1989) aborda as disputas e interações entre as “instituições” mais importantes no que toca à temática da morte. Por fim, em “Os Testamentos: apontamentos de investigação para uma História da Família” (2003), a autora menciona o trajeto do testamento como documento maior na transmissão de bens, enquadrando-o juridicamente e sublinhando as alterações que sofreu na



longa duração.

Evidenciar todas as obras que abordaram o tema da morte nos períodos medieval e moderno é tarefa árdua, dado o elevado número de estudos sobre o tema. De todo o modo, a literatura, quer nacional quer internacional, recorre a diferentes tipos de fontes – escritas ou iconográficas – para analisar um dos principais aspetos das sociedades do Antigo Regime: a morte. Se é fácil e tentador generalizar conclusões sobre o que foi a morte nos vários períodos é importante atentar às pequenas nuances que ditam evoluções significativas no pensamento humano sobre o derradeiro final, procurando não cair em conclusões como as que Ariès (2012) retirou, defendendo que a morte pouco evoluiu na longa duração. Como tem vindo a ser sublinhado, estudos micro permitem identificar diferentes formas de expressão perante a morte, mesmo situando a pesquisa num universo aparentemente uniforme como, de resto, foi a Europa católica.

Assim, o presente estudo, propõe contrapor a vivência da morte num cenário citadino, amplamente estudado pelas obras atrás mencionadas, e o mundo rural que, possivelmente devido à carência de fontes não se encontra tão explorado pela historiografia. O uso dos registos de óbitos, documentos riquíssimos, têm sido descurados para o estudo da morte, preteridos em detrimento dos testamentos, que se assumiram como a principal fonte para estudos desta natureza. O contributo destes últimos é sem dúvida valioso, contudo tendem a deixar uma parte significativa da população de parte, como os pobres e outros membros do Terceiro Estado que não deixaram testamento, ou que os fizeram, mas foram negligenciados face aos documentos ricos dos membros dos altos escalões da sociedade. Esta lacuna pode ser colmatada com o uso dos registos de óbitos, que desde Trento conheceram um grau significativo de uniformização de forma e conteúdo, permitindo analisar com detalhe a vivência da morte em ambiente rural e urbano, como se procurará demonstrar nas páginas que se seguem.

### 3. A introdução do ideário da morte e momentos-chave do culto fúnebre na Idade Moderna

Começar pela análise ao ideário da morte na cronologia em apreço parece uma escolha lógica. A morte marcou o pensamento e as escolhas das populações do período moderno. Contudo, não basta cingir esta abordagem à Idade Moderna ou, mais especificamente à cronologia selecionada. No que toca ao fenómeno da morte, a ideologia conheceu uma evolução significativa que merece ser explanada nas páginas que se seguem.

A principal ideia que governou a atitude perante a morte na época tardo-medieval e moderna foi a doutrina do Purgatório. Chamado o terceiro lugar do Além, o Purgatório pode ter as suas origens no seio de Abraão, conceito presente no Antigo Testamento. Este lugar surgiu como uma tentativa de os teólogos explicarem o que acontecia à alma no período que mediava a morte e o julgamento final. Se uns advogavam que a alma permanecia no corpo até ao final dos tempos, outros defendiam que ela ficava no seio de Abraão. Este sítio promovia o descanso da alma em paz, sem causar sofrimento por penas ou castigos decorrentes de ações terrenas. Esta explicação foi recorrente até ao século XII, porém começou a cair em desuso nos séculos seguintes (Daniell, 1998, p. 174).

Além do seio de Abraão, uma alteração importante no ideário da morte, e que contribuiu para o aparecimento do Purgatório, foi a mudança da crença no julgamento final para o julgamento individual. Nos primórdios do catolicismo acreditava-se que, após a morte, a alma aguardava até ao julgamento final para conhecer o seu derradeiro destino. A data deste julgamento era ignorada, apenas se sabia que coincidia com a segunda vinda de Cristo à Terra e que todos os que morriam no seio da Igreja eram absolvidos de todos os pecados, juntando-se com o filho de Deus na Jerusalém celeste. Nesta crença, não havia espaço para o julgamento das ações terrenas; todos os indivíduos, bons ou maus, entravam no Paraíso caso morressem em comunhão com a Igreja. A divisão acontecia com aqueles que não partilhassem os seus ensinamentos estando, por isso, condenados ao Inferno (Ariès, 2012, p. 51).

Nos séculos XII e XIII, a ideia do julgamento final descrita no Apocalipse foi substituída pelo julgamento individual. Acreditava-se que o defunto saldava contas com Deus, onde Jesus, na figura de juiz, pesava numa balança as ações da passagem terrena daquele. O resultado

determinava o destino da alma por entre os reinos do Além (Ariès, 2012, p. 52).

Respondendo ao que acontecia entre a morte e o julgamento final e incorporando a noção de um julgamento individual surgiu a ideia do Purgatório, primeiro como conceito, depois como lugar físico. Contrariamente ao seio de Abraão, este lugar intermédio compreendia penas físicas e torturas<sup>5</sup> semelhantes ao Inferno com o intuito de expurgar as almas dos pecadores, antes de ingressarem no Paraíso. Para tal, os indivíduos no Purgatório contavam com uma ajuda crucial dos vivos, sob a forma de intercessões que os ajudavam a escapar do julgamento final (Daniell, 1998, p. 175).

Outro local que se formou no imaginário popular foi o limbo dos infantes, que se destinava às crianças que não recebiam o batismo e que, portanto, morriam com o pecado original. Este local nunca foi estabelecido como cânone, mas adquiriu uma importância significativa no imaginário popular, motivando os batismos apressados (Bates, 2021, p. 76). Tratava-se de um lugar sem escapatória até ao Apocalipse e sem punição (Lorenzo Pinar, 1991, p. 97), apesar de se situar próximo do Inferno (Serrano Martín, 1994, p. 28).

Após a morte, o lugar mais temido era, de facto, o Inferno. Contrariamente aos demais lugares, o Inferno encontra-se bem delineado desde os tempos da patrística, normalmente conotado com o fogo e temperaturas altas, seguindo a descrição de Mateus (Mateus, 13:40-42). Se no Purgatório as penas eram temporárias, no Inferno eram eternas, não existindo escapatória possível. Assim, no ideário católico a presença do Inferno fixou-se no século XII, firmando-se como o principal receio para os fiéis na hora da morte (Tingle, 2021a, pp. 50–51).

Na geografia da morte, o Purgatório não gozou da definição clara do Inferno. Hermínia Vilar (1990, p. 120) notou que este espaço flutuou entre o Paraíso e o Inferno, conforme apontavam vários testadores, ainda que o último seja o mais comum na documentação. Os tratados de doutrina cristã também identificavam o Purgatório como um lugar mais próximo do Inferno do que do Paraíso, alegando tratar-se de um lugar situado no centro da Terra (Lorenzo Pinar, 1991, p. 91).

Com efeito, o Purgatório constituiu-se como o elemento-chave no panorama *post mortem*, mas a sua difusão e adoção não foi homogénea, nem imediata, sendo esta regionalizada (Booth

---

<sup>5</sup> No Purgatório de São Patrício são elencadas algumas das torturas usadas como, por exemplo, fogos de punição, homens e mulheres pregados no chão atormentados por um dragão e açoitados por demónios. Algumas almas eram presas numa roda de fogo rumo a um rio de metal derretido (Tingle, 2021a, p. 61).

& Tingle, 2021, p. 7). Jacques Le Goff (1990, p. 135) identificou os finais do século XII como o nascimento do Purgatório. Contudo, a data está longe de ser consensual, sobretudo atendendo a outros segmentos sociais que não os da Igreja e dos teólogos. Com implicações práticas, no caso português, o Purgatório começou a surgir nas fontes no século XV<sup>6</sup> (Vilar, 1990, p. 111). Se viajarmos até às ilhas britânicas, o espaço intermédio foi reconhecido oficialmente aquando da sua dogmatização por Inocêncio IV (1195-1254) em 1254 (Daniell, 1998, p. 193). Bossy (1985, p. 30) afirma que as indulgências tiveram um papel fundamental no reconhecimento do Purgatório pelas camadas populares no século XV. Ainda assim, entende-se que o ano de 1500 corresponde à data em que a doutrina do Purgatório foi reconhecida por todos os grupos sociais (Tingle, 2021a, p. 60). A falta de consenso sobre esta data, reflete, de certo modo, o seu carácter confuso e maleável até à sua massificação nos séculos XVI e XVII.

Se, na sua génese dogmática, o Purgatório parecia um lugar pouco definido, a Igreja procurou promover a sua adoção pelas massas, com vista a “suavizar” a imagem do Inferno, criando um terceiro local, de onde era possível escapar e onde era passível sofrer pelos pecados terrenos. Assim, aliado ao julgamento individual e às intercessões terrenas, o Purgatório tranquilizava os fiéis que temiam as penas eternas (Tingle, 2021a, p. 34). As almas expurgadas podiam ingressar nas fileiras do Paraíso e comungar com os santos e entidades divinas, aspeto promulgado pela Bula *Benedictus Deus*, em 1336 (Bates, 2021, p. 78). No final, o Purgatório, ainda que se apresentasse com um certo temor, formou uma rede de segurança para os católicos (Tingle, 2021a, p. 38) e reforçou o poder da Igreja solidificando o seu papel mediador entre o terreno e o divino, promovendo um estilo de vida moral de acordo com a sua ideologia (Lorenzo Pinar, 1991, pp. 84, 89). Esta conexão ajudou a formar uma geografia tripartida do Além: Paraíso, Purgatório e Inferno. Estes relacionavam-se simbolicamente com as figuras de Deus, da Igreja e do Diabo, respetivamente, conferindo grande importância ao segundo, o único com quem os fiéis podiam contar diretamente (Rodríguez Sánchez, 1994, p. 48).

O impacto do aparecimento do Purgatório na vida quotidiana dos fiéis foi expressivo. Lorenzo Pinar (1991, p. 92) classifica a reza de rosários, manifestações culturais como peças de teatro<sup>7</sup> e as confrarias das Almas como exemplos do impacto direto da ideologia que se cimentou

---

<sup>6</sup> Mesmo nos testamentos dos reis portugueses a primeira menção direta ao Purgatório surgiu com D. Afonso V no último quartel do século XV (Lopes, 2022, p. 25).

<sup>7</sup> Veja-se, para Portugal, a análise da trilogia das barcas de Gil Vicente dos inícios do século XVI feita por Bernardes (2018).

no dia-a-dia das populações. Contudo, a principal implicação do aparecimento do Purgatório e da incerteza da salvação foi, sem dúvida, o medo. A Igreja promoveu este sentimento perante a morte, ignorando na sua liturgia o momento da morte em prol dos rituais que a antecediam e se lhe seguiam, promovendo orações e esmolas, com o propósito claro da adoção do Purgatório no ideário católico (Rodríguez Sánchez, 1994, pp. 40–41). Este medo poderá ter beneficiado do impacto devastador da Peste Negra (1343-1353), tanto no próprio momento, como posteriormente, motivando o gosto pela iconografia violenta e macabra que durou mais de dois séculos (Delumeau, 2009, pp. 40–41), agitando a cultura de *memento mori* já existente com a introdução das *ars moriendi* - ou artes de bem morrer - que tiveram grande impacto na vivência da morte (Bates, 2021, p. 83). As *ars moriendi* visavam guiar o fiel pela morte, enquadrando-o no ideário da Igreja com o objetivo de proporcionar uma boa morte<sup>8</sup> (Lorenzo Pinar, 1991, p. 56; Eire, 2016, pp. 37-38). Estes livros que, na sua génese, se focavam em textos e ilustrações sobre o momento da morte modificaram o seu objetivo, viram os seus objetivos modificados nos séculos XVII e XVIII, ao privilegiar a pedagogia<sup>9</sup> com alta tiragem, guiando meticulosamente os fiéis pelos caminhos tenebrosos da morte (Araújo, 1997, p. 148).

Com a consolidação da ideia do Purgatório, uma parte significativa dos fiéis acreditava que este seria o seu destino, já que o acesso direto ao Paraíso estava reservado aos santos, indivíduos sem pecados. Por sua vez, o acesso direto ao Inferno destinava-se apenas aos piores dos fiéis ou aos que morriam sem a graça de Deus. Assim, para o comum dos mortais o destino mais provável era o Purgatório. Desta forma e com a certeza da morte, os fiéis canalizavam os seus esforços para retirar a sua alma do Purgatório o mais rápido possível e colocá-la rumo ao Paraíso (Tingle, 2021a, p. 53). Foi neste contexto que surgiu uma grande variedade de mecanismos que pretendiam garantir a salvação da alma dos fiéis.

A ação das Santas Casas da Misericórdia, confrarias de leigos sob a proteção da coroa portuguesa, foi fundamental neste processo (Sá, 1998, p. 44). Note-se, no entanto, que garantir a salvação da alma dos defuntos não se restringia às confrarias da Misericórdia, já que outras

---

<sup>8</sup> Tradicionalmente estes livros eram compostos por seis capítulos. O primeiro visava consolar e tranquilizar o leitor, o segundo focava-se nas tentações do diabo e como as evitar, o terceiro listava as perguntas a serem feitas ao moribundo, o quarto procurava incutir a imitação da vida de Cristo, o quinto ditava o modo de comportamento dos amigos e família aquando a sua presença no leito e, por fim, o sexto enunciava as orações que ajudariam o defunto a trilhar um caminho menos pesaroso rumo ao Paraíso (Tingle, 2021b, p. 177).

<sup>9</sup> Se o pendor educativo da temática da morte era um dos focos, estes manuais procuravam evangelizar todos os momentos da vida quotidiana com temáticas variadas como educação infantil, matrimonial, social e comportamental (Araújo, 2020, p. 292).

conferiam igual importância ao fenómeno da morte, organizando rituais fúnebres e sufrágios pelos mortos. O impacto das confrarias dinamizou a vivência da morte tornando-a num pilar central da vida dos seus confrades e dos fiéis que assistiam os seus acompanhamentos (Araújo, 2001, p. 287). As confrarias e irmandades criaram, assim, um sentido de entreajuda e união na vida e na morte entre os seus membros, garantindo a intercessão necessária pela alma do defunto e criando, ao mesmo tempo, uma malha social orientada pelos ideais da Igreja (Araújo, 2001, p. 274).

As confrarias tinham um impacto tão expressivo na realidade *post mortem* moderna que se imiscuíam em praticamente todos os momentos da morte e dos rituais de salvação da alma. Encontrámo-las nas missas, fossem diárias, semanais, mensais ou anuais, nas principais festas do calendário católico (Natal, Páscoa, Espírito Santo, dia de Todos os Santos ou nos dias de encomendação à Virgem Maria), nos responsos e saídas sobre as sepulturas, nos ofícios divinos e nos acompanhamentos (Araújo, 2007, pp. 15–16). Contudo, apesar das confrarias oferecerem benefícios aos seus membros é importante notar que o acesso às mesmas não estava ao alcance de todos. A admissão numa confraria ocorria depois de satisfeita uma joia, o que, por si só, excluía um número alargado de indivíduos pobres sem meios para tal (Sá, 1997, p. 143). Outros meios para promover a exclusividade consistiam no pré-requisito de os membros saberem ler e escrever, desclassificando a grande maioria da população que permanecia analfabeta. Indivíduos com sangue mouro ou judeu estavam banidos, assim como artesãos sem a categoria de mestre. As mulheres eram excluídas, tirando algumas exceções (Sá, 1997, pp. 94–95). Apesar de as confrarias da Misericórdia sufragarem os seus irmãos, o impacto da ideologia do Purgatório fez surgir um tipo de confrarias inteiramente dedicadas a este propósito. Tratava-se das confrarias das Almas, as quais se dedicavam a todas as almas, sem exceção, ou seja, visavam garantir a salvação das almas dos seus membros e da restante população (Araújo, 2018, p. 877). No geral, os modos de entreajuda assentavam na celebração de missas pelas almas do Purgatório, orações e na ajuda da preparação da morte (Tingle, 2021b, p. 185).

A popularidade do Purgatório reforçou o significado da figura da Virgem Maria, como advogada dos defuntos no julgamento individual, aparecendo o seu culto como um meio de salvação de alma, já que aquela intercedia pela alma do fiel junto do seu filho, Jesus Cristo. A necessidade de uma voz a favor da alma conferiu destaque ao rosário, motivando a devoção do espírito materno de Maria (Lorenzo Pinar, 1991, p. 77). A importância da Virgem fez com que os outros santos, vindos, na maioria, da taumaturgia, perdessem espaço no julgamento individual no

momento da morte (Bates, 2021, p. 92). Isto motivou os testadores a invocarem a mãe de Jesus e a formarem um culto à sua imagem, desde os finais da Idade Média (Vilar, 1990, pp. 121–122). Outros cultos formaram-se em torno da morte, como, por exemplo, a devoção às Cinco Chagas, ao sangue de Jesus, ao Espírito Santo; estes associavam-se ao corpo de Cristo, que, na teoria e na prática, constituía a principal figura do fenómeno da morte e aquele que tinha o poder para ditar a sorte das almas dos fiéis que esperavam o seu julgamento (Pina, 1996, p. 127).

O Concílio de Trento (1545-1563) assumiu um papel importante na vivência da morte. A Reforma protestante colocou em risco a crença nas indulgências e nos sufrágios promovidos pela Igreja. Segundo os protestantes, todos os fiéis podiam atingir o Paraíso desde que acreditassem verdadeiramente na palavra de Deus, esbarrando, assim, com toda a doutrina do Purgatório (Rodrigues & Durães, 1989, p. 819). No Concílio de Trento foram discutidos vários temas centrais ao culto do catolicismo e, entre eles, o da morte<sup>10</sup>. O catolicismo pós-tridentino reforçou o poder da Igreja no momento da morte, convocando a si o momento da passagem e todos os ritos e práticas ligadas ao derradeiro instante da vida. Com efeito, a Igreja apresentou-se como mentora dos fiéis na preparação da morte, difundindo tratados que aconselhavam como alcançar uma boa morte, organizando o ritual necessário para alcançar o Além (Pimentel, 1991, p. 313). De certa forma, após Trento, a Igreja monopolizou a morte nos reinos leais a Roma, promovendo a sua visão da morte preferível e o seu poder salvador para as almas do Purgatório. Este lugar intermédio foi a ideia chave explorada pelos padres do Concílio tridentino para ampliar a influência da Igreja, tendo, na sua nova liturgia, exacerbado a incerteza da salvação, tornando o Paraíso cada vez mais distante para os fiéis que sofriam com a propaganda do medo<sup>11</sup>. Por sua vez, o foco centrava-se mais na salvação da alma e nas intercessões, rituais e práticas terrenas que ajudavam a alma a expurgar-se mais rapidamente (Araújo, 1997, p. 227).

A maioria da população era, no geral, bastante desconhecadora da pastoral da Igreja<sup>12</sup>, o que levou ao esforço hercúleo de tentar doutrinar os fiéis católicos. Para isso, os párocos, como líderes comunitários, e as paróquias, como entidades agregadoras, assumiram uma importância

---

<sup>10</sup> As mudanças-chave em torno do fenómeno da morte foram discutidas na Sessão VI do Concílio de Trento, em 1547, na Sessão XXII, em 1562, e na Sessão XXV, em 1563, em que se tratou o papel do Purgatório, o poder da missa e a possibilidade da intercessão terrena, respetivamente (Tingle, 2021a, p. 64).

<sup>11</sup> Se, por um lado, o medo que a Igreja tridentina promoveu em torno da morte causou insegurança nos crentes, por outro o objetivo passou por convidar os fiéis a seguir o exemplo da vida piedosa de Cristo, numa tentativa de viver a vida sem pecado (Luís, 2009, p. 147).

<sup>12</sup> No século XV, orações basilares do ideário católico, como o Pai Nosso ou a Avé Maria não eram conhecidas por grande parte da população bracarense, cenário, de resto, transversal a todo reino (Marques, 1988, p. 1064).

crucial, na medida em que eram os primeiros a contactar diretamente com os fiéis. Assim, depois de Trento, o número de paróquias e de párocos aumentou significativamente, bem como se determinou a obrigatoriedade de estes residirem nas paróquias que administravam, criando relações de proximidade com os fiéis (Luís, 2009, p. 65). Uma consequência da fraca evangelização dos crentes em Portugal traduziu-se na modesta difusão da crença do Purgatório que, como já foi mencionado, surgiu canonicamente no concílio de Lyon, em 1274, mas que só depois de Trento é que se difundiu pelas camadas populares (Araújo, 2001, p. 279).

A Igreja militante saída de Trento procurou modificar a prática até então vigente através de intervenções precisas. Em primeiro lugar, e como já foi frisado, reforçou o culto em torno do Purgatório, fazendo deste lugar o ponto central e mais imediato após a morte. Isto resultou num crescimento exponencial dos meios de salvação da alma, intimamente ligados ao terceiro lugar do Além. A eucaristia como o método de intercessão mais eficaz foi difundida, resultando no seu aumento. Procurou-se, ainda, reforçar o poder dos clérigos junto da população, atribuindo-lhes a importante tarefa de guiar as almas até à salvação. O papel dos sacerdotes na administração dos sacramentos e rituais e no acompanhamento da vida paroquial conferiu à Igreja o controlo das mentalidades e atitudes dos seus fiéis (Tingle, 2021b, p. 176). A completa demarcação da oratória protestante deu-se aquando da reafirmação, em Trento, do papel dos santos na intercessão da alma, defendendo-a no julgamento, fomentando assim o seu culto através de orações e outras formas de devoção (Lorenzo Pinar, 1991, p. 74). O Concílio de Trento procurou, então, incentivar a prática de boas ações como uma forma de preparar a morte, tendo estas mais valor do que os vários meios de salvação da alma dispostos em testamento (Lorenzo Pinar, 1991, p. 127). Ao nível sacramental, o concílio tridentino impôs a penitência como um sacramento que permitia a absolvição dos pecados. Contudo, incidiu sobretudo na distinção entre pecados mortais, considerados uma ofensa a Deus, e veniais, que não excluem a sua graça. Para os primeiros, a confissão era fundamental, mas admitia que, para os segundos, não era necessária a contrição perante um sacerdote, favorecendo outros métodos de absolvição, como, por exemplo, as indulgências. Contudo, na prática, os pecados veniais continuaram a marcar presença nos confessionários, pelo receio das implicações que o seu incumprimento poderia ter (Delumeau, 1991, pp. 15–16).

O cenário resultante da contrarreforma serviu para aumentar o poder da Igreja que se julgava enfraquecida. Segundo Laurinda Abreu (1999, p. 118), o Concílio de Trento foi uma aposta ganha, tendo o movimento protestante paradoxalmente reforçado o inimigo que combatia. Em



Portugal, este reforço fez-se logo após o fim do concílio, em 1564, com a publicação das disposições tridentinas pelo cardeal D. Henrique, dando início a um processo longo que se iria estender até ao século XVIII (Costa, 2009, p. 238), uniformizando e regulando o culto da morte com as várias disposições que foram aqui abordadas. Nas páginas que se seguem veremos, no entanto, até que ponto as diretrizes tridentinas se fizeram sentir na cidade de Braga e no seu termo.

## 4. Morrer na cidade: O caso da paróquia de São João do Souto

### 4.1. A preparação da morte

#### 4.1.1. Os testamentos

A inevitabilidade da morte motivava comportamentos preventivos que, no seio da Igreja católica, tinham como principal instrumento o testamento. Embora a Igreja tenha promovido a sua generalização a partir do século XIII (Vilar, 1990, pp. 51–52), a sua história remonta ao período romano, conhecendo mudanças ao longo dos séculos, mas mantendo o seu propósito principal assente na transmissão de bens por morte de um indivíduo. Para o que aqui nos interessa, iremos analisar a vertente religiosa dos testamentos, que assumiu protagonismo desde o século V com as doações *pro anima* (Beirante, 1982, pp. 362–363).

O testamento, sendo feito a título individual demonstrava as atitudes do testador, principalmente no que toca à sua principal função religiosa: a salvação da alma. Mediante a distribuição de legados pios, acreditava-se ser possível corrigir os erros terrenos, garantindo um destino mais favorável no Além. Esta seria, de resto, a principal função do testamento, transmitindo alguma tranquilidade perante a incerteza da morte, muitas vezes fulminante (Pina, 1996, p. 126). Nos testamentos analisados por Hermínia Vilar (1990, p. 101), os principais objetivos dos testadores eram a expiação dos pecados, evitar as penas do Inferno e obter recompensas junto de religiosos, para eles ou para os seus entes queridos.

No que toca à sua componente de encomendação da alma, os testamentos obedeciam a um formulário preciso. O seu início era identificado por um sinal da cruz, passando depois para o preâmbulo e seguido da invocação aos santos da devoção pessoal do testador. Depois, através da confissão, o testador procurava resolver os assuntos terrenos que o pudessem prejudicar no Além, como, por exemplo, o reconhecimento de dívidas. Por fim, enunciava a preferência relativamente ao seu local de enterramento, bem como todos os meios de salvação da alma que desejava empregar. Esta sequência conheceu uma grande estabilidade ao longo dos séculos (Beirante, 1982, p. 364), mesmo que as preocupações ou o modo interseccional tenham conhecido uma evolução considerável. É importante ressaltar que a própria natureza formulaica destes

documentos podia afetar o seu carácter individualizante com cláusulas padronizadas muitas vezes usadas pelos notários. Este foi um aspeto transversal ao género testamentário, tendo-se disseminado e agravado nos testamentos nuncupativos<sup>13</sup>, desde a Idade Média (Lorenzo Pinar, 1991, p. 71). A individualidade que se mostra no testamento tem vindo a ser posta em causa, principalmente nos estudos sobre a aristocracia, dado o protagonismo que a família assumia face ao indivíduo, como concluiu por Antonietta Visceglia para Nápoles dos séculos XVI e XVIII (Visceglia, 1982, pp. 583-614 como citado em Vilar, 1996, p. 167).

A importância do testamento como último desígnio de um indivíduo no plano terreno reclamava o seu cumprimento rigoroso. Para garantir o cumprimento da vontade do defunto, por volta do século XI, surgiu a figura do testamenteiro, indivíduo da confiança plena do testador, cuja função principal era dividir os bens na forma declarada no documento. A imparcialidade estaria garantida pela impossibilidade de o testamenteiro herdar qualquer tipo de bens (Vilar, 1990, p. 156). Ainda assim, para motivar a sua lealdade, os testadores procuravam recompensá-los de outras formas, normalmente através de doações em dinheiro (Vilar, 1990, p. 160). Outra forma de garantir o cumprimento do testamento era através da imposição de datas para a sua realização, podendo os testadores definir o período, ou, não especificando, os testamenteiros estavam, por lei, obrigados a cumprir a vontade do defunto no prazo de um ano (Vilar, 1990, p. 158). Nas Constituições Sinodais bracarenses de 1538 previa-se que os testamenteiros levassem a cabo as últimas vontades dos testadores num espaço de um ano e um mês, sob pena de excomunhão e outras multas (*Constituições do arcebispado de Braga*, 1538, fl. 66).

O testamento apresentava-se, assim, como uma “declaração de amor” destinada à Igreja visível na profissão de fé feita no início do documento, que incluía todos os seus ensinamentos e crenças fulcrais do ideário cristão (Lorenzo Pinar, 1991, p. 80). A geografia celeste aparece referida logo no início dos testamentos. A referência ao Paraíso, destino preferido do testador, sobressai, invocando Deus, Jesus, a Virgem Maria e todos os santos e seres da corte celestial, cada um com o seu papel a desempenhar na salvação da alma do defunto. Deus era o criador, Jesus o redentor que salvaria a humanidade do pecado no julgamento final e a Virgem surgia como a advogada dos defuntos aquando do julgamento *post mortem*. No fim da Idade Média, os anjos que surgiam a acompanhar a alma até ao Céu foram suplantados pelos santos (Pina, 1996, p. 127). O Inferno, a antítese do Paraíso, raramente era referido nos testamentos, o que, segundo

---

<sup>13</sup> Os testamentos nuncupativos eram muitas vezes utilizados pela população analfabeta que dependia das fórmulas ditadas pelos notários (Lorenzo Pinar, 1991, p. 71).

Lorenzo Pinar (1991, p. 84), pode traduzir um elevado grau de aceitação do Purgatório como destino mais comum e imediato<sup>14</sup>. Acima de tudo, o temor dos testadores perante o seu destino final aparece plasmado nos testamentos e, com isso, eram frequentes os pedidos de perdão (Rosa, 2005, pp. 339–340).

Conhecendo os objetivos e a motivação teológica do testamento é importante delinear as suas várias modalidades. No que toca à forma de fazer um testamento existiam três maneiras de o firmar. Na primeira cabia ao tabelião redigir e autenticar o documento. A segunda dispensava o tabelião, mas exigia a presença de testemunhas aquando da sua redação. Por último, no testamento verbal o testador exprimia as suas vontades perante testemunhas que, em última instância, lhes dava validade (Beirante, 1982, p. 375). Não relacionado com as formas legais de o fazer, existiam três tipologias deste documento: o testamento cerrado, o testamento aberto e o nuncupativo. O testamento cerrado, também chamado de místico, era o mais “secreto”, por ser selado e cosido perante testemunhas<sup>15</sup>. O testamento só era aberto depois da morte do testador, geralmente pelo pároco perante testemunhas. Esta constituía a forma privilegiada de testar, já que protegia os testadores da possível intromissão das suas famílias, conferindo-lhe, assim, uma morte pacífica, tal como aconselhada pelos teólogos (Araújo, 1994, pp. 112–113). Por sua vez, o testamento aberto referia-se à sua incorporação num livro tabeliônico, juntamente com outros testamentos públicos. Nestes, era necessária a presença de testemunhas, podendo estas escrever o testamento, legalizando o documento perante um juiz ordinário. Por último, o testamento verbal era ditado perante uma assembleia de testemunhas no leito de morte do moribundo, o qual ficava sem efeito caso este recuperasse (Araújo, 1997, pp. 75–76).

A redação de um testamento estava aberta a grande parte da população independentemente do estatuto social ou riqueza. Contudo, as Ordenações Filipinas previam a sua proibição em casos específicos. Por exemplo, indivíduos mentecaptos, surdos e mudos não podiam testar, tal como os menores<sup>16</sup>, os filhos pródigos, os filhos-família<sup>17</sup>, os que não morressem

---

<sup>14</sup> Principalmente após o Concílio de Trento, as almas do Purgatório tinham o papel de reforçar o cumprimento dos próprios testamentos, aparecendo aos vivos e lembrando-lhes as disposições incumpridas (Lorenzo Pinar, 1991, p. 90).

<sup>15</sup> Estas disposições encontram-se nas Ordenações Manuelinas e foram confirmadas nas Ordenações Filipinas (*Ordenações Manuelinas*, 1984[1513], Livro IV, Título 76, p. 196; *Ordenações Filipinas*, 1985[1603], Livro IV, Título 80, pp. 900-907).

<sup>16</sup> Eram considerados menores pelas Ordenações Filipinas: os homens com menos de 14 anos e as mulheres com menos de 12 anos (*Ordenações Filipinas*, 1985[1603], Livro IV, Título 81, p. 908).

<sup>17</sup> Um filho que se encontra submetido ao poder parental. Estes não possuem propriedade própria, sendo todas as aquisições propriedade do seu pai (Berger, 1953, p. 472).

com os sacramentos, os condenados à pena capital, as pessoas escravizadas e os religiosos com votos feitos (*Ordenações Filipinas*, 1985[1603], Livro IV, Título 81, pp. 908-911).

Importa agora analisar o caso da paróquia de São João do Souto de forma a tecer algumas considerações sobre a aplicação prática das leis. Entre 1566 e 1668, de um total de 3,278 registos de óbitos, em 1,383 (42%) referem que o defunto fez testamento<sup>18</sup> e 577 (18%) referem explicitamente que não se fez testamento, tratando-se de um número significativo quando atendemos às implicações religiosas do estado de abintestado. Por exemplo, em Zamora, foram dadas instruções para que não se administrasse o Santíssimo Sacramento a quem não tivesse feito testamento. É importante notar que o testamento incluía sempre uma quantia destinada aos cofres da Igreja (Lorenzo Pinar, 1994, p. 434). Em Braga, os clérigos deviam aconselhar o fiel, principalmente o enfermo, à redação do testamento e à celebração dos sacramentos. Esta diretriz figurava no sínodo de 1477 (Garcia Y Garcia, 1982, p. 103), tendo sido reafirmada 50 anos mais tarde, no sínodo de 1538 (*Constituições do arcebispado de Braga*, 1538, fl. 6v). O papel dos testamentos na preparação da morte era, de resto, sublinhado nos manuais de bem morrer, que aconselhavam os leitores sobre a redação dos testamentos, como, por exemplo, acontecia com o *Breve Aparelho e modo facil pera aivdar a bem morrer hvm Christão* de Estevão de Castro (1639, fl. 57). Estes conselhos eram essenciais para os fiéis que, não sendo alfabetizados nem conhecedores do Direito, tinham dificuldades na redação das suas últimas vontades. Já o sínodo de 1697 ressaltava que ninguém podia ser impedido de fazer testamento ou de alterar os que já tinham sido elaborados (*Constituições synodaes*, 1697, p. 442), impondo aos herdeiros e testamenteiros a obrigação de garantir a vontade do testador, sob pena de lhes ser vedado o enterramento em terreno sagrado (*Constituições synodaes*, 1697, p. 540). A importância do testamento revelava-se, de facto, nas leis régias e clericais. Contudo, como se pode ver pelos números de São João do Souto, a prática de testar estava longe de ser universal.

Relativamente ao género dos defuntos, tanto homens como mulheres reconheciam a importância de testar. Dos 1,383 registos que referem a existência de testamento 53% pertencem a mulheres (734) e 47% a homens (646)<sup>19</sup>. Estes dados vão de encontro à superioridade progressiva das mulheres neste campo, visível desde os tempos da Idade Média para Portugal, mostrando que estas também tinham vontade de controlar a sua partida terrena (Vilar, 1990, pp.

---

<sup>18</sup> A palavra testamento compreende tanto o testamento escrito como o testamento nuncupativo.

<sup>19</sup> Dos restantes três, em dois casos não foi possível determinar o género do defunto e o outro refere-se a um assento feito por um casal, cujo testamento foi feito em mão comum.

68-69). Esta realidade contraria a asserção de Tingle (2021b, p. 189) de que apenas 10% das mulheres faziam testamento na Europa medieval.

Os assentos de óbito analisados referem apenas testamentos escritos e testamentos verbais. Dos 1,383 registos com indicação de testamento, 1,242 (90%) referem-se a testamentos escritos e 137 (10%) a testamentos verbais. Esta situação é compreensível tendo em conta que se tratava de uma paróquia urbana, com acesso fácil aos tabeliães e à autenticidade que estes ofereciam. Nos estudos de Lorenzo Pinar (1991, p. 41), considera-se que 90% dos testadores realizariam os seus testamentos quando doentes, sendo que, durante os séculos XVII e XVIII, o número dos que sofriam de enfermidade grave aumentou. Isto explica a relativa popularidade que o testamento verbal teve nesta cronologia. Também aqui, homens e mulheres da paróquia de São João do Souto optaram por testamentos escritos durante o período em consideração.

É importante considerar que a prática testamentária começou na Idade Média como um ato exclusivo dos grupos superiores da sociedade, tendo a generalização conhecido um avanço lento ao longo dos séculos (Vilar, 1990, p. 79). Na amostra seleccionada, para seleccionar a vivência de um grupo considerado como uma elite urbana, foi dada primazia às classificações sociais face às financeiras por não ser possível ter uma correta perceção da colocação social dos indivíduos através dos registos de óbito, com base nos critérios financeiros. Assim, os 376 indivíduos que fazem parte deste grupo são, na sua maioria, cidadãos, donas, portadores de altos cargos eclesiásticos e altos funcionários. Este grupo, em São João do Souto, recorreu sobretudo ao testamento escrito, continuando a forte consolidação deste documento no seio das elites. Os dados revelam que 204 (54%) indivíduos optaram por fazer o testamento escrito. A forma verbal deste contou com apenas 13 casos, cerca de 3% neste grupo social, face aos 10% observados para a maioria da população. É de destacar ainda os 51 indivíduos que faleceram sem testamento<sup>20</sup>, mostrando que esta prática não era generalizada neste grupo social, porém, na maior parte dos casos, as razões para esta ausência não foram registadas pelo pároco.

Os pobres também faziam testamento, se tivermos em conta os registos de óbito efetuados pelos párocos de São João do Souto. Entre os 450 indivíduos considerados pobres, cerca de 80 (18%) fizeram testamento. Entre estes, mais uma vez os testamentos escritos foram privilegiados em detrimento dos testamentos verbais (51 para 29, respetivamente). O número percentual dos últimos sobe para 36% na população pobre, face aos 10% na população total. Este

---

<sup>20</sup> Os restantes casos que totalizam os 376 indivíduos desta amostra não mencionam a feitura do testamento.

aumento podia estar aliado a uma maior dificuldade dos mais pobres acederem ao testamento escrito, privilegiando o testamento verbal, ainda que seja de ressaltar que a maioria escolheu a forma escrita. Os dados compulsados nesta dissertação têm por base os livros de óbito e contradizem a imagem avançada para o século XVIII, segundo a qual os pobres não procediam à feitura de testamentos (Ferraz, 2014, p. 542). Este dado é relevante porque, por norma, a realização dos testamentos é vista como que exclusiva dos escalões mais altos da sociedade, tendo a sua generalização avançado lentamente ao longo dos séculos (Vilar, 1990, p. 79). O resultado desta evolução encontra-se plasmada nos dados da paróquia de São João do Souto.

O testamento não era o único documento que facultava informações sobre a salvação da alma. Nos assentos de óbito analisados também foi possível observar a prevalência da manda. Segundo Maria Ângela Beirante (1982, p. 363) e Margarida Durães (2003, p. 8), a manda tratava-se de uma forma “bárbara” de testamento usada nos tempos medievais, a qual terá desaparecido com a reformulação do Direito Romano. Ora, se esta designação tinha proveniência medieval torna-se interessante que, durante a Idade Moderna, nos séculos XVI e XVII aqui analisados, continue a aparecer na documentação, constando no próprio dicionário de Bluteau (1716, vol. 5, p. 282) e definida como “Qualquer das cousas, que o testador manda que se faça depois da sua morte. [...]”. Apesar desta ambiguidade, na presente dissertação optámos por analisar a manda separadamente dos testamentos.

Na paróquia de São João do Souto, a manda, conquanto expressiva em termos numéricos, não foi comparável aos testamentos; registaram-se apenas 121 menções àquela<sup>21</sup>. De destacar ainda o uso de manda verbal em três ocasiões e uma situação onde o defunto deixou uma manda e itens, modalidade que será analisada adiante. Tal como nos testamentos, homens e mulheres recorreram ao uso da manda de forma semelhante. Ainda que este documento surja mencionado em 4% dos casos totais, a sua presença não é despicienda. Segundo Ângela Beirante (1982, p. 364) e Margarida Durães (2003, p. 8) é possível que o termo manda tenha sido usado como sinónimo de testamento. Para tal, o termo devia aparecer num período limitado associado ao serviço do pároco, tratando-se de uma situação circunscrita no universo dos documentos *post mortem*, a qual dificilmente se prolongava. No caso da paróquia de São João do Souto, a manda foi mencionada nos registos entre 1566 e 1643. Foi no período entre 1566 e 1575 que se registaram mais vezes, embora a manda tenha sido sempre, pontualmente, referida em todas as

---

<sup>21</sup> O pároco registou a realização da manda em 90 casos, em 30 casos a sua ausência e em um caso o seu desconhecimento.

décadas desde 1576 até 1631, reaparecendo novamente em 1643. Embora, naturalmente, tenham sido vários os párocos durante este período, todos utilizaram a palavra testamento juntamente com o termo manda, pelo que, a nosso ver, dificilmente seriam sinónimos. Podemos admitir que a manda seria um documento distinto do testamento, mas a sua função semelhante: transmitir a vontade do seu outorgante.

No que diz respeito as formas de orientar a morte usadas pelos habitantes de São João do Souto, resta mencionar alguns meios alternativos de exprimir últimos desejos, cujas formas de registo não são claras. Os mais numerosos foram os “itens”. Estes aparecem referidos em 33 registos e foram usados de forma semelhante por homens e mulheres. Em duas situações foram usados em conjunção com outras modalidades como, por exemplo, a manda e o testamento. Ainda que pouco expressivos, os “itens” foram usados durante cerca de 58 anos, entre 1566 e 1624, ainda que não de forma sequencial, o que denota que eram mais informais que os testamentos. Por fim, surgem também referências a “apontamentos” (8).

As razões da ausência de testamentos nem sempre foram anotadas pelo pároco. A principal expressão utilizada foi “não constou” (108 em 577 registos). Em 74 registos alegou-se a pobreza do indivíduo para a não realização de testamento e em 15 casos esta ausência foi justificada pela morte súbita do indivíduo, juntando-se a morte de Angelica Velosa num desastre em 1648<sup>22</sup>. 12 registos mencionam a incapacidade do indivíduo para a feitura de testamento, possivelmente por alguma doença física ou mental<sup>23</sup>.

No período analisado para a paróquia de São João do Souto é possível comparar a importância do testamento, mas a sua adoção não era generalizada como era a pretensão da Igreja. Contrariamente ao que poderia parecer à primeira vista, os mais desfavorecidos também procuravam providenciar o culto das suas almas, ainda que a pobreza fosse a principal razão para a ausência do testamento. Embora a igualdade numérica entre homens e mulheres no que toca à realização dos testamentos seja evidente, fica por saber se esta igualdade se evidenciava em outras valências do culto da morte, o que veremos de seguida.

---

<sup>22</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0091/fl. 176v.

<sup>23</sup> Foram também evidenciadas outras razões como: a vontade em depositar a confiança na esposa, em usar o testamento do marido, culpa própria e a menoridade do defunto.



### 4.1.2. Os sacramentos

Como vimos no capítulo anterior, os sacramentos eram imprescindíveis para alcançar uma boa morte, assumindo-se como necessários para proteger o indivíduo contra o assédio do diabo e caminhar para junto de Deus (Tingle, 2021b, p. 193). Na hora da morte, os principais sacramentos eram a confissão, a comunhão e a extrema-unção. O sínodo de D. Luís Pires, de 1477, considerava estes três sacramentos obrigatórios para abandonar em paz a vida terrena e ascender à vida eterna (Garcia Y Garcia, 1982, pp. 103–105). Competia aos sacerdotes garantir a sua administração à comunidade paroquial, informando-se, todos os domingos, sobre a existência de enfermos e certificando-se que ninguém falecia sem sacramentos por negligência do clero (Garcia Y Garcia, 1982, p. 160). Esta era questão de elevada importância, tendo, por isso, sido discutida em vários sínodos. Em 1538, foi recomendada a administração de sacramentos aos doentes porque “[...] a infirmitade corporal muitas vezes vem pello peccado [...]” (*Constituições do arcebispado de Braga*, 1538, fl. 6v). Os sacerdotes que, por negligência, deixassem morrer um crente sem sacramentos incorriam em penas de prisão e suspensão do ofício religioso por tempo indeterminado (*Constituições do arcebispado de Braga*, 1538, fl. 7). Também o sínodo de 1505, do arcebispo D. Diogo de Sousa, alertava os sacerdotes em relação às enfermidades “leves”, já que podiam tornar-se fatais rapidamente (Garcia Y Garcia, 1982, p. 184).

Segundo o sínodo de 1505, a confissão destinava-se a todas as pessoas com mais de sete anos<sup>24</sup>, tinha a validade de um ano e devia ocorrer entre a Quaresma e a Páscoa, salvo nos casos de perigo de morte, nos quais os crentes deviam ser confessados de imediato. Todos os que rejeitassem ou deixassem “caducar” o período anual das confissões eram considerados excomungados (Garcia Y Garcia, 1982, p. 158). A confissão anual era obrigatória muito antes de Trento, pelo menos desde o Concílio de Latrão IV (1215), mas sabe-se que era praticada em muitas dioceses muito antes (Delumeau, 1991, p. 13). O Concílio de Trento proibiu a venda de sacramentos (Delumeau, 1991, p. 18), aliviou a obrigatoriedade da confissão e conferiu particular atenção à confissão de pecados mortais. Admitia, todavia, que os pecados veniais beneficiavam da confissão, mas podiam ser absolvidos por outros métodos. Na prática, estes pecados continuaram a figurar na confissão anual ao padre por medo de represálias no caso de falta de

---

<sup>24</sup> Idade estabelecida para as crianças receberem o sacramento da confirmação, sendo-lhes também atribuída a capacidade de mentir e, como tal, deviam-se confessar (Sá, 2011, p. 74).

comparência no ato confessional (Delumeau, 1991, pp. 15–16). Segundo os decretos tridentinos, não existindo pecados mortais não se verificava a obrigatoriedade anual da confissão. É de notar a falta de um sínodo publicado em Braga que aplicasse a disposição tridentina, anulando a obrigatoriedade da confissão anual de pecados veniais.

Todos os indivíduos maiores de 14 anos<sup>25</sup> comungavam pelo menos uma vez ao ano, no período da Páscoa (*Constituições do arcebispado de Braga*, 1538, fl. 11). O sínodo de 1697 regulamentou-a com minúcia sobretudo no que diz respeito à sua administração aos enfermos, que implicava levar o Santíssimo Sacramento para fora das igrejas até à casa dos doentes. Este sínodo determinava ainda que esta devia estar “[...] varrida, limpa, & concertada, sem nenhum cheiro mau, se for possível; & que esteja posta uma mesa com uma toalha [...]”. À saída da igreja, o toque dos sinos juntava os fiéis<sup>26</sup> para acompanhar o Santíssimo Sacramento à casa do enfermo (*Constituições synodales*, 1697, p. 81). Em jeito de procissão, o cortejo transportava a custódia com a hóstia até ao doente ao som de uma campainha, os fiéis empunhando tochas ou círios. Não podia faltar luz ao Santíssimo Sacramento nem uma terrina de água benta. Os presentes rezavam salmos e outras orações e, chegados ao destino, o enfermo recebia a comunhão depois de se confessar. O sínodo de 1697 enumerava os procedimentos e orações necessárias. Por fim, o cortejo retornava à igreja (*Constituições synodales*, 1697, pp. 81–83). Os sacerdotes que não respeitassem estas instruções estavam sujeitos a uma multa de 200 réis, salvo nos casos em que o enfermo estivesse muito perto da morte e não se encontrasse com forças para responder (*Constituições synodales*, 1697, p. 85).

Importa referir que o sínodo de 1697 precavia determinadas situações como, por exemplo, a eventualidade de o enfermo não possuir uma casa digna para receber o Santíssimo Sacramento devido à sua pobreza. Neste caso, os clérigos deviam angariar tudo o que fosse necessário, recorrendo à vizinhança ou a partir do seu próprio bolso, para tornar a casa do enfermo pobre digna de receber a comunhão (*Constituições synodales*, 1697, p. 86). Outra situação relacionava-se com a distância entre a casa do enfermo e a igreja. No caso de o enfermo morar a mais de um quarto de légua, isto é, mais de 1,25 quilómetros, ou se as condições climatéricas não permitissem a saída da procissão rezava-se uma missa na ermida mais próxima, trazendo desta

---

<sup>25</sup> Idade da maioridade, passando as crianças a poder casar, fazer votos de castidade, partir em peregrinação, assumir um reino, entre outras responsabilidades (Sá, 2011, p. 74).

<sup>26</sup> A igreja concedia indulgências e 40 dias de perdão a todos aqueles que acompanhavam o Santíssimo Sacramento (*Constituições synodales*, 1697, p. 84).

o Santíssimo Sacramento. Se a ermida não possuísse as alfaias necessárias para celebrar missa, estas eram levadas da igreja onde o enfermo era freguês. Em último caso, admitia-se a construção de um altar portátil na casa do enfermo, sendo esta a única circunstância em que este tipo de solução era permitido (*Constituições synodaes*, 1697, pp. 86–87). O aparato em torno da comunhão e a necessidade em regular a sua administração atesta a importância de garantir que todos os fiéis a recebessem.

Por último, a extrema-unção. Dos três sacramentos aqui mencionados, a extrema-unção era o único destinado exclusivamente ao moribundo. Segundo o sínodo de 1538, este sacramento devia ser realizado por dois clérigos em circunstâncias normais e apenas por um em caso de emergência. O mesmo sínodo realçava ainda que se o enfermo falecesse sem receber a extrema-unção, os sacerdotes pagariam uma multa de 50 réis (*Constituições do arcebispado de Braga*, 1538, fl. 16v). Este sacramento destinava-se a todos os cristãos em perigo de morte, desde que conservassem as suas capacidades mentais. O sínodo de 1697 proibia administrar a extrema-unção a menores, visto que não tinham idade para cometer o pecado mortal, e aos indivíduos que se encontrassem em pecado mortal público. No caso dos mentecaptos ou mudos era possível administrar a extrema-unção se o fiel tivesse confirmado a sua intenção ao sacerdote. Se o padre desconhecesse se o enfermo estava morto ou vivo era admissível dar a extrema-unção. O sínodo de 1697 confirmou o de 1538 reforçando que a extrema-unção devia ser ministrada por dois sacerdotes, admitindo contudo que, na falta de um deles, o clérigo podia ser assistido por um leigo (*Constituições synodaes*, 1697, pp. 93–95). O sínodo refere ainda algumas alfaias necessárias para proceder à extrema-unção como, por exemplo, um prato de água, uma toalha, a caixa dos santos óleos, uma patena com estopas e a cruz, e ainda um livro com as palavras que o padre devia proferir. Este ungia a boca, os olhos e as palmas do moribundo. O objetivo principal da extrema-unção era ajudar a bem morrer, recordando a paixão de Jesus Cristo ao moribundo (*Constituições synodaes*, 1697, pp. 96–97).

As disposições tridentinas, em parte antecipadas pela constituição sinodal de 1538<sup>27</sup> e detalhadas pela de 1697, parecem estar presentes no arcebispado de Braga<sup>28</sup>. O principal objetivo

---

<sup>27</sup> Note-se que, ainda que com menos detalhe, podem-se encontrar vestígios destas tendências na legislação sinodal ibérica desde, pelo menos, o século XV (Bastos, 1996, pp. 110–111). Segundo Susana Goulart Costa (2009, p. 238), as constituições sinodais de Braga de 1538 evidenciam práticas posteriormente discutidas e promulgadas no Concílio de Trento.

<sup>28</sup> Isto deve-se a um esforço feito pelo arcebispo Frei Bartolomeu dos Mártires que desde 1564 procurou aplicar a reforma tridentina, ainda que tenha conhecido resistência (Soares, 1993, pp. 40-41).

consistia em alargar o sacramento a todos os fiéis para que ninguém enfrentasse a morte sem o amparo divino e purificador da alma<sup>29</sup>, como, de resto, já foi notado por Ana Cristina Araújo (1997, p. 230).

As menções aos sacramentos são escassas nos registos de óbito da paróquia de São João do Souto. Dos 3,278 assentos relativos a esta paróquia, 10 referem-se aos sacramentos, quase sempre com vista a confirmar que o defunto tinha recebido os três sacramentos relacionados com a morte. Embora o número reduzido de referências aos sacramentos não permita tecer nenhuma consideração mais profunda, o certo é que a ausência de comentários também pode indicar que estes estavam bem entranhados na comunidade e, por isso, dispensavam de maiores detalhes. Contudo, como se verá, a situação no termo de Braga era diferente. Ainda assim, considerando as mortes súbitas, é praticamente impossível que toda a população tenha conseguido obter os três sacramentos. Pode colocar-se a hipótese de os párocos não quererem assumir o incumprimento. Os registos que mencionam os sacramentos situam-se entre as décadas de 1620 e 1640, excetuando um caso de 1657. Como se disse, o sínodo de 1538, em vigor em datas posteriores, era bastante menos rigoroso que o seu sucessor, o que poderá indicar a falta de controlo na cidade.

## 4.2. O enterramento

### 4.2.1. Os locais de enterramento

Para analisar os locais de enterramento nos séculos em estudo é preciso compreender a mudança do ideário da morte ocorrida no século XIII (Carvalho, 2001, p. 18). Desde os tempos da patrística que o sítio de eleição para a última morada dos crentes era aquele que fosse o mais perto possível das relíquias dos santos, o chamado enterro *ad sanctos*<sup>30</sup> (Ariès, 2012, pp. 43, 81). No século XIII, esta crença foi substituída pelo enterro *apud ecclesiam*, tornando os locais que se

---

<sup>29</sup> A justificação para a importância dada à extrema-unção reside na passagem bíblica na Epístola de S. Tiago, capítulo 5, versículos 14-16, que relata a passagem em que Jesus ungiu os doentes com óleo, oferecendo perdão dos pecados e promovendo a salvação da alma.

<sup>30</sup> Este tipo de enterramento foi alvo de algum descontentamento porque motivava a superstição. Para o explicar, os religiosos passaram a propagar a ideia que o enterramento nas igrejas ajudava a modelar os comportamentos perante a morte (Migliorini, 2009, p. 71).

situavam mais perto do altar muito cobiçados e apenas ao alcance dos mais influentes (Ariès, 2008, pp. 80–81), intensificando, deste modo, a devoção da eucaristia e da crucificação de Cristo (Pimentel, 1991, p. 317). Na mentalidade medieval, a riqueza da sepultura foi suplantada pela sua localização, sendo o anonimato prática costumeira (Ariès, 2012, p. 62).

O Purgatório também motivou os enterramentos dentro das igrejas a partir do século XIII. A colocação das sepulturas espelhava a necessidade de as pessoas dos escalões sociais mais elevados serem lembradas (Daniell, 1998, p. 184). Em 1299, a prática de desmembramento do corpo foi proibida por bula papal<sup>31</sup>. Esta prática popular na alta nobreza, tinha o objetivo de espalhar o corpo do defunto por vários locais, beneficiando de orações por parte de um maior número de indivíduos (Bates, 2021, p. 95). A mesma bula papal procurou motivar os enterramentos na proximidade dos locais da morte e o mais rápido possível, ainda que com possibilidade de exumação posterior (Gray, 2021, p. 114). No século XIV, a Peste Negra (1343-1353) incutiu medo na população, que não queria ser enterrada em valas comuns, prática corrente neste período. Por isso, a escolha do local de enterramento passou a ser mais ponderada pelos testadores (Bates, 2021, p. 94). Todas estas mudanças foram estruturantes para o que seriam os enterramentos na Idade Moderna.

A localização das sepulturas também possuía uma hierarquia. O espaço destinado ao enterro dividia-se, desde logo, em dois: o adro e terreno exterior à igreja e o interior desta. Neste existia uma estratificação, a qual partia do altar-mor, local de enterramento dos fundadores, padroeiros e benfeitores da igreja, passando pelo coro, local bastante disputado pelas intercessões dos fiéis que reunia, seguido pelas capelas colaterais (Araújo, 1997, p. 365). Outras localizações bastante disputadas nas igrejas eram, por exemplo, a pia batismal, a sacristia, o coro alto e a proximidade das velas votivas (Daniell, 1998, p. 86). Os altares de santos também eram valorizados pelo seu poder de interceder pela alma do defunto, angariando, assim, mais uma proteção (Vilar, 1990, p. 141). Aliás, toda esta estratificação do espaço da Igreja resumia-se à procura de um local o mais vantajoso possível para enfrentar o que pudesse vir depois da morte.

A procura de locais de enterramento no interior das igrejas levou à padronização e generalização das sepulturas, nomeadamente a proibição do alteamento da sepultura, resultando em campas rasas com tampa (Carvalho, 2001, p. 20). Como se verá adiante, esta prática foi

---

<sup>31</sup> Com a bula *Detestande feritatis*, Bonifácio VIII (1230-1303) condenava as práticas de embalsamento, nomeadamente a *mos teutonicus*, que implicava o desprendimento da carne dos ossos, para que estes fossem transportados para locais longínquos (Gray, 2021, p. 114).

regulamentada nos sínodos. O papa Pio V (1504-1572) ordenou este tipo de sepulturas de forma a que não interferissem com as práticas religiosas das igrejas (Lorenzo Pinar, 1991, p. 212). Contudo, a necessidade de individualização continuava presente nas elites como forma de preservação da memória e afirmação da linhagem. Por isso, estas podiam recorrer a sepulturas embutidas nas paredes ou a túmulos altos, providos de uma inscrição, demarcando-se das campas comuns (Vilar, 1990, p. 145).

O espaço exterior - o adro ou cemitério - também providenciava proteção contra as forças do mal (Beirante, 1982, p. 380), embora se destinasse aos grupos sociais mais modestos que não conseguiam abrigo dentro da igreja (Vilar, 1990, p. 142). O adro também atraía a atenção dos indivíduos que gostavam de se mostrar humildes e despojados na hora da morte, atitude que procurava mitigar as possíveis penalidades do Além (Durães, 2000, p. 318). É de notar que o adro sempre se assumiu como um lugar secundário relativamente ao enterramento dentro da igreja, ganhando popularidade quando não era possível abrir mais sepulturas no interior, como, por exemplo, em tempos de peste (Rijo, 2017, p. 112).

Não podemos esquecer que, no caso português, os enterros faziam-se na igreja ou no adro. Esta realidade opunha-se ao Concílio de Trento que impôs a máxima *in ecclesiis vero nulli deinceps sepeliantur*, isto é, “que ninguém seja a partir de agora enterrado dentro das igrejas”, que, não obstante, não impediu o costume de proceder aos enterramentos dentro das igrejas<sup>32</sup> (Araújo, 1997, p. 362). Ainda antes de Trento, a Igreja procurou implantar esta ideia, usando sínodos para elevar a solenidade dos cemitérios como locais alternativos para a maioria da população (Bastos, 1996, p. 110). O Concílio de Rouen, de 1581, identificou três categorias de pessoas que podiam ser enterradas dentro das igrejas. Os primeiros eram os que serviam a Deus, sendo, no entanto, rara a sua disponibilidade para acolher sepulturas de freiras. A segunda era reservada aos que recebiam honras e dignidades na igreja ou a leigos ricos e poderosos. Por fim, a terceira categoria contemplava os que pela sua nobreza, ações ou méritos se distinguiam no serviço a Deus e do bem comum. Ao resto da população cabia o enterro no cemitério. Estas diretrizes foram confirmadas com pequenos ajustes em 1683, no Concílio de Reims (Ariès, 2008, pp. 51–52).

O tema do enterro não escapou aos vários sínodos do arcebispado de Braga. Em 1505,

---

<sup>32</sup> A única mudança vinda desta disposição foi o pagamento de um imposto sobre os direitos de sepultura (Araújo, 1997, p. 362).

esclareceu-se que o enterramento em terreno sagrado – isto é, a igreja e terreno circundante – estava reservado àqueles que tinham recebido a água do batismo e que os fregueses estavam interditos de enterrar qualquer indivíduo sem a presença de um clérigo que realizasse os ofícios da encomendação e enterramento, salvo dos meninos pequenos<sup>33</sup> (Garcia Y Garcia, 1982, p. 185). Foi ainda determinado que não se realizassem enterros aos domingos e dias de festas principais, nomeadamente Natal, Páscoa, Pentecostes e Santa Maria de Agosto (Garcia Y Garcia, 1982, p. 186). Caso necessário, considerava-se lícito realizar o ofício de sepultura ao domingo, mas na hora canónica da véspera, deixando as missas para a segunda-feira seguinte (Garcia Y Garcia, 1982, p. 186). O sínodo de 1538 acrescentou também que o enterramento em terreno sagrado se encontrava vedado aos excomungados<sup>34</sup>, aos que cometiam suicídio e aos que não tivessem recebido os sacramentos da confissão e comunhão (*Constituições do arcebispado de Braga*, 1538, fl. 69). Esta determinação é particularmente importante para este estudo, pois ressalta a importância dos sacramentos atrás analisados. Já o sínodo de 1697 conferiu maior atenção à questão dos enterramentos. Em primeiro lugar, determinou a necessidade de obter uma autorização prévia para os enterros dentro das igrejas; as capelas estavam disponíveis apenas para sepultura de padroeiros, encomendadores e titulados. Na ausência de padroeiro ou dedicação a pessoa particular, poderia ser considerado o enterramento de um abade, reitor ou vigário perpétuo. As sepulturas apenas podiam ser abertas na presença de um abade, reitor ou cura. Era expressamente proibido construir eças<sup>35</sup> e túmulos altos com degraus, salvo nos casos dos membros da família real, nobreza e cúria.

Todas as campas dentro da igreja deviam estar ao nível do chão, rasas, iguais e despojadas de motivos decorativos, não obstante o estatuto social do defunto. O mesmo sínodo salvaguardava ainda o direito de qualquer homem, com mais de 14 anos, ou qualquer mulher, com mais de 12 anos, poder eleger a sua sepultura, ainda que a escolha dependesse da autorização paterna ou da pessoa que o/a acolhesse. Quando a sepultura não era previamente escolhida, os indivíduos eram enterrados na dos seus antepassados, no caso de a família possuir sepultura própria. Se não a tivessem, eram sepultados na igreja paroquial a que pertenciam. As

---

<sup>33</sup> As crianças não batizadas não podiam ser enterradas em terreno consagrado. Helena Osswald (2008, pp. 34–35) aponta para a prática de sepultar as crianças em casa.

<sup>34</sup> Segundo o pensamento católico, o diabo podia ficar com as almas daqueles cujos corpos não se encontram sepultados em terreno sagrado, o que transmite a importância de assegurar um local de enterramento condigno (Castro, 1639, fl. 93v).

<sup>35</sup> Túmulo que visava honrar o defunto, não contendo o seu corpo, sendo, por norma, utilizado nos dias da sua comemoração (Bluteau, 1713, vol. 3, p. 5).

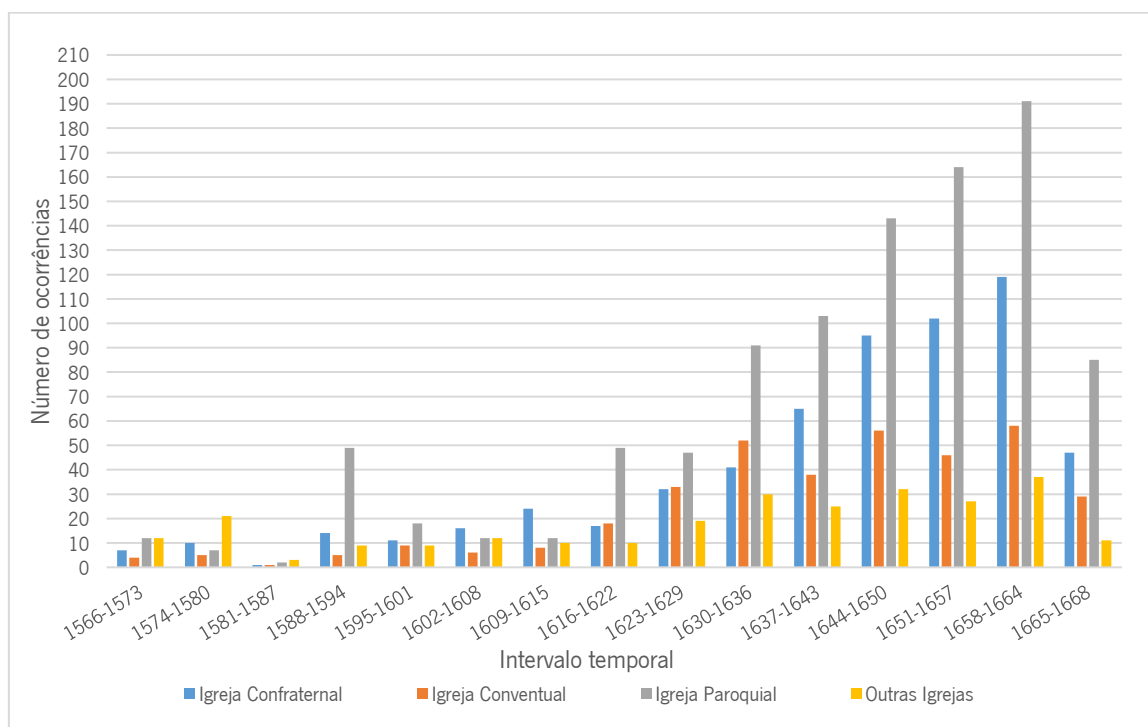
mulheres viúvas sem sepultura própria, ou que não a tivessem designado, eram sepultadas juntamente com o seu marido. Porém, se, porventura, contraíssem novo matrimónio eram enterradas na campa do seu último cônjuge. Importa notar que as mulheres eram livres de escolher a sua sepultura, não sendo necessária permissão do marido. Já quanto aos menores, estes eram sepultados junto dos seus antepassados, fossem pais, senhores ou tutores.

Os enterramentos durante a noite estavam proibidos, não por medo do sobrenatural (Schmitt, 1999, p. 199), mas para não privar o defunto de orações, sufrágios e do acompanhamento dos fiéis. A caminho da sepultura, os defuntos eram levados no leito ou numa tumba, cobertos com um pano preto. A participação da comunidade adquiria particular importância nos cortejos fúnebres, revelando-se como uma obra de misericórdia. O sínodo de 1697 manteve a proibição dos enterramentos aos domingos e festas principais, ainda que os domingos tivessem ganho um regime de exceção, passando a ser permitidos caso necessário, mas sempre depois da missa e não da véspera, como se praticava segundo o sínodo de 1505. Foi ainda anotado que tendo falecido três dias antes da Páscoa, o enterramento do defunto não devia gozar de pompa, nem de ofício cantado ou entoado, beneficiando apenas de responsos em voz baixa e do ofício da sepultura (*Constituições synodales*, 1697, pp. 292–298).

Neste estudo, dividimos os locais de enterramento em quatro categorias: a igreja paroquial, isto é, todos os enterramentos feitos na igreja de São João do Souto; as igrejas confraternais; as igrejas conventuais, ligadas a um mosteiro ou convento; e, por fim, “outras igrejas”, que compreende todas as restantes situações subordinadas ao clero secular, como, por exemplo, a Sé de Braga. No período analisado, a igreja paroquial surge como a escolha preferencial, seguida pelas igrejas confraternais. As igrejas conventuais aparecem como a terceira opção para as mulheres, enquanto os homens escolheram outras igrejas.



Gráfico 1 - Local de enterramento na paróquia de São João do Souto (1566-1668)



Fontes: UM-ADB, PRQ, PBRG 41, série 3, números 84-93, Óbitos 1566/1687.

O gráfico 1 mostra a evolução dos locais de enterramento entre 1566 e 1668. A igreja paroquial que, em termos globais, se destacou das demais, só se afirma como lugar de enterramento preferencial a partir de 1588-1594, tomando a dianteira apenas depois de 1616-1622. Isto evidencia que a igreja paroquial era subalternizada por outras igrejas, nomeadamente pela Sé, que reunia a maior parte dos enterros da categoria “outras igrejas”, de resto, compreensível pelo seu estatuto e pela sua proximidade em relação à paróquia de São João do Souto. Importa questionar os motivos que terão tornado a igreja paroquial o local de enterramento privilegiado a partir da segunda década de seiscentos. Lorenzo Pinar (1991, p. 204) relaciona-a com a maior prevalência do espírito comunitário da paróquia, já que era nesta que os fregueses recebiam os sacramentos. O autor refere que durante o século XVI os testadores especificavam cada vez menos o local de enterramento, tendência que se agravou posteriormente. Podemos assumir a mesma hipótese para São João do Souto? O fortalecimento do espírito comunitário da paróquia, promovido pelo Concílio de Trento, e um interesse cada vez menor em especificar o local da sepultura, resultou, por defeito, no enterramento na igreja paroquial. Como já foi referido, em Braga só com a publicação tardia das Constituições Sinodais em 1697 é que o papel da igreja paroquial saiu reforçado. De facto, os assentos de óbitos analisados raramente especificam o local exato do enterramento. Na maior parte dos casos, os párocos apenas mencionavam se a sepultura

se encontrava no interior ou exterior da igreja. Confrontando os dados compulsados com o estudo de Lorenzo Pinar (1991), é possível que o imaginário popular incidisse mais nos sufrágios por alma do que no local exato da sepultura. Ainda assim, em alguns casos o pároco especificou o local da sepultura, permitindo ter uma imagem dos locais que existiam na igreja paroquial. Nessas situações, os altares e capelas foram usados como pontos de referência, como, por exemplo, o altar colateral de São João, a capela da Senhora da Conceição, o altar-mor, o altar de Nossa Senhora da Apresentação, a sacristia, as duas grades que dividiam o espaço interior da igreja<sup>36</sup>, portas, entre outros.

O enterramento em igrejas confraternais conheceu uma evolução particularmente interessante. O gráfico 1 mostra que em 1566-1573, estas igrejas ocupavam o terceiro lugar nas preferências dos defuntos, mas já no final do período analisado, nomeadamente em 1665-1668 ocupavam o segundo lugar, consolidado desde, pelo menos, 1637-1643. Esta evolução parece dever-se ao impacto cada vez mais notório das confrarias no fenómeno da morte, visível na tendência ascendente patente no gráfico 1. A certeza de uma sepultura gratuita no interior da igreja e a garantia de sufrágios tornavam as igrejas confraternais bastante apelativas (Ferraz, 2014, p. 261). A gratuidade das confrarias parece ser um fator-chave que explica a escolha de tantos indivíduos por estes locais de enterramento. No caso das igrejas paroquiais, apenas as sepulturas do adro eram gratuitas. Por isso, o acesso ao enterramento numa igreja confraternal constituía uma opção que atraía a atenção dos defuntos (Lorenzo Pinar, 1991, p. 207).

Importa não esquecer que algumas confrarias gozavam de importante prestígio, nomeadamente, a Santa Casa da Misericórdia e a Irmandade de Santa Cruz, onde foram enterrados 125 e 248 defuntos, respetivamente (Ferraz, 2014, p. 543)<sup>37</sup>. Um dado importante diz respeito à especificação do local da sepultura dentro das igrejas confraternais. Numa parte significativa dos casos, a escolha incidiu sobre uma sepultura que tinha sido escolhida em vida, ou sobre a de um familiar. As sepulturas dos familiares mais escolhidos referem-se aos “maiores” ou antepassados em linha direta do defunto, procurando a união com a linhagem no *post mortem*. Nota-se ainda a escolha pela sepultura dos pais, maridos, tios e sogros, mas só pontualmente foi referida a sepultura das mulheres da família tais como irmãs, mães ou esposas. Este aspeto não

---

<sup>36</sup> Sobre o uso de grades para a divisão do espaço interior de uma igreja, veja-se Nunes (2011, p. 78).

<sup>37</sup> Note-se que este total apenas inclui os casos que mencionam a Igreja da Misericórdia e a Misericórdia Velha, esta num altar na Sé. Se se juntar a este total os enterramentos no Hospital de São Marcos, administrado pela Santa Casa da Misericórdia desde 1559 (Portocarrero, 2010, p. 58), obtemos 220 casos.

surpreende, confirmando, de resto, a inclinação destas confrarias para servirem os homens, como era o caso das confrarias da Misericórdia (Sá, 1997, p. 94) e da Irmandade de Santa Cruz (Ferraz, 2014, p. 85). Tratavam-se de instituições masculinas, pelo que seria de esperar que a mesma distribuição ocorresse nos locais de sepultamento. Contudo, os dados apontam para uma igualdade, com os homens a representarem 19% de todos os enterramentos da amostra e as mulheres 18%, facilmente explicada pelo facto de a família mais próxima poder ser sepultada junto do irmão da confraria/irmandade<sup>38</sup>.

Na Idade Média, os mosteiros e conventos gozaram da preferência dos nobres como locais de enterramento<sup>39</sup> (Vilar, 1990, p. 139), bem como os altos funcionários régios (Rosa, 2005, p. 266). Mesmo no século XVII, os mosteiros continuaram a agregar muitas almas. No Porto, chegaram a ultrapassar a própria Sé (Osswald, 2008, p. 387). Já em São João do Souto, o enterramento em igrejas conventuais teve alguma expressão, embora longe da conhecida para o Porto, tendo começado a ganhar popularidade em 1609-1615, estabilizando por volta de 1630-1636. Estabilidade foi a palavra que marcou o enterramento nestas igrejas, não conhecendo qualquer aumento significativo e sustentado, ao contrário do que aconteceu com as igrejas paroquiais e confraternais. A realidade de São João do Souto parece, então, aproximar-se da de Zamora, onde os enterramentos nos conventos parecem ter perdido importância face à igreja paroquial (Lorenzo Pinar, 1991, p. 204). A escolha de uma igreja conventual parece ter sido motivada pelas mesmas razões que a das confrarias, ou seja, os indivíduos procuravam o maior número de sufrágios possível, aspeto que as igrejas conventuais e confraternais podiam assegurar<sup>40</sup>.

No mundo medieval, os enterramentos em mosteiros associam-se aos homens (Daniell, 1998, p. 116). Ora, para São João do Souto e para a Idade Moderna, a paridade que se tem vindo a mencionar neste estudo, estende-se aos enterramentos nestas instituições. Ainda que em proporção os homens tenham preferido as sepulturas conventuais, a verdade é que esta vantagem foi de apenas um ponto percentual face ao género feminino, reunindo cerca de 12% contra 11% das intenções de sepultamento dos indivíduos analisados.

Por fim, resta mencionar os sepultamentos em “outras igrejas”. Nesta categoria, a igreja

---

<sup>38</sup> Isto variava de confraria para confraria. Por exemplo, a confraria dos Santos Passos fornecia sepultura aos cônjuges dos seus irmãos, pais, filhos e sogros que vissem na casa do falecido (Ferraz, 2014, p. 238).

<sup>39</sup> Em Inglaterra, os mosteiros consideravam uma afronta as pessoas importantes escolherem outro local para as suas sepulturas (Daniell, 1998, p. 83).

<sup>40</sup> Veja-se o comportamento esperado de uma freira considerada competente em A. R. Silva (2019, p. 372).

preferida foi a Sé, totalizando 182 (68%) dos 267 casos analisados. Tratava-se da maior igreja do arcebispado e a que gozava de mais indulgências e possibilidade de sufrágios, devido às muitas missas diárias que nela se celebravam<sup>41</sup>, a que se juntava o impacto do altar privilegiado de São Pedro de Rates<sup>42</sup> adiante mencionado. No conjunto de todas as igrejas, a Sé foi a segunda igreja mais requisitada na amostra, apenas precedida pela igreja paroquial de São João do Souto. Destacam-se ainda a ermida da Senhora do Amparo<sup>43</sup>, a capela de Santa Ana<sup>44</sup>, as igrejas paroquiais de São Tiago da Cidade, de São Vítor e de São Pedro de Maximinos, a capela de São Sebastião<sup>45</sup>, entre outras cujo impacto foi residual. Na Sé enterraram-se cerca de 7% dos homens e 4% das mulheres, disparidade que se deveu à preferência de muitos religiosos, todos homens, pelo enterramento na catedral (40, no total). Esta preferência recua à Idade Média, devido aos seus vários santos e altares, que reconfortavam as almas dos servidores de Deus (Carvalho, 2001, pp. 18–19). Pela sua dimensão, riqueza material e espiritual, a Sé foi a igreja que levou os párocos a anotarem com detalhe a localização das sepulturas. Ainda que a maior parte dos casos envolvam pormenores de cariz individual, em termos gerais, os lugares da catedral mais requeridos foram o claustro de Santo Amaro, a capela de São Geraldo e o carneiro dos cónegos na capela de Dom Diogo de Sousa. Destacam-se ainda as referências a santos que estavam em altares ou capelas, como Santo António, Santa Catarina, Senhora do Desterro, Santa Ana, São Jerónimo e São Pedro. Outros espaços como o púlpito, a capela do arcebispo de Braga Dom Lourenço Vicente, a nave do Santíssimo Sacramento e os aciprestes também foram mencionados. Esta multiplicidade de espaços demonstra bem a oferta da Sé em termos de lugares de enterramento, protegendo o seu rebanho no derradeiro confronto na hora da morte.

Os indivíduos pertencentes a grupos sociais mais abastados, preferiram as igrejas conventuais (96)<sup>46</sup>, seguidas das igrejas confraternais (81)<sup>47</sup>, “outras igrejas” (76)<sup>48</sup> e, por fim, a igreja paroquial (51). Isto parece sugerir que estes indivíduos possuíam poder de escolha e, por

---

<sup>41</sup> A título de exemplo, o cabido tinha a obrigação de dizer 1,000 missas anuais pelas almas finadas (Ferreira, 2014, p. 135).

<sup>42</sup> Desde 1579 que este altar gozava do estatuto de privilegiado atribuído pelo papa (Durães, 2000, p. 329).

<sup>43</sup> Capela situada no Campo da Vinha, cujas datas de construção se situam depois de 1532 (Portocarrero, 2010, p. 50).

<sup>44</sup> Situava-se no Campo de Santana e possuía oito lados, sendo ladeada por colunas do período romano (Portocarrero, 2010, p. 55).

<sup>45</sup> A capela de São Sebastião localizava-se na área das Carvalheiras, tendo sido alterada para o edifício atual nos inícios do século XVIII (Portocarrero, 2010, p. 102).

<sup>46</sup> Destacam-se o mosteiro dos Remédios (37), o mosteiro do Salvador (28) e o mosteiro do Pópulo (17).

<sup>47</sup> As confrarias que mais albergaram a elite, a Misericórdia e a Irmandade de Santa Cruz, contaram com o maior número de casos, 33 e 38, respetivamente.

<sup>48</sup> A Sé destacou-se nesta categoria com 54 dos 76 casos analisados.

isso, não se verifica a concentração numa determinada igreja. Destaca-se, todavia, a preferência pelas igrejas conventuais que, à semelhança do que acontecia na Idade Média, continuavam a agregar um número significativo de membros das elites, como já foi mencionado. No que toca à localização das sepulturas no terreno sagrado da igreja, nenhum destes indivíduos escolheu a sepultura fora do templo, ficando sempre no seu interior, em capelas pessoais ou de família, na capela-mor da igreja, ou junto da primeira grade. Verifica-se a menção a sepulturas dos familiares, com muitos abastados a escolherem a sepultura da sua linhagem, possivelmente de forma a perpetuarem a ligação da família com campa e os seus antepassados. Assim sendo, conclui-se que os grupos sociais mais altos do Antigo Regime tinham a possibilidade de escolher o local do seu enterramento, privilegiando igrejas da sua devoção ou das suas redes clientelares, tendo, assim, acesso a sepulturas com maior cotação na salvação da alma.

No extremo oposto, os pobres, devido à sua situação financeira, não possuíam meios para escolher o seu local de enterramento, mas maximizavam as opções possíveis. É errado pensar que os pobres não tinham acesso ao interior das igrejas e que as suas sepulturas se situavam única e exclusivamente no adro (Ferraz, 2014, p. 217). Os dados referentes à paróquia de São João do Souto mostram que os pobres foram sepultados dentro da igreja paroquial. O adro também foi mencionado, correspondendo a metade dos casos. Também na Sé, os pobres ocupam o claustro de Santo Amaro (Ferraz, 2014, p. 222), e os aciprestes, árvores que demarcavam uma zona da catedral destinada aos pobres, como menciona o assento de óbito de Manuel Dias<sup>49</sup>. Curiosamente, um pobre conseguiu acesso ao interior da catedral para a sua sepultura. Tratou-se de um tercenário<sup>50</sup> da Sé, António Pereira, que não viu a sua sepultura no interior da catedral ser-lhe retirada pela sua fraca capacidade financeira<sup>51</sup>. O acesso a este espaço foi-lhe proporcionado pela sua posição clerical e não pelas suas posses materiais, como era, de resto, habitual.

As confrarias também acolhiam os membros mais vulneráveis da sociedade. A irmandade de Santa Cruz sepultou 34 pobres na sua igreja. Em contrapartida, a Misericórdia abriu as suas portas para seis pobres, embora os sepultasse com mais frequência no Hospital de São Marcos. Este foi casa eterna para 12 pobres, número bastante modesto para uma instituição que, entre outras valências, os ajudava em vida. Destaca-se também a ermida de Nossa Senhora-a-Branca,

---

<sup>49</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0091/fl. 178.

<sup>50</sup> Os tercenários da Sé de Braga faziam parte do coro; ganharam o seu nome pelo seu pagamento resultar da terça parte de uma prebenda (Marques, 1988, p. 362).

<sup>51</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0093/fl. 38v.

cuja confraria acolheu nove almas necessitadas. Neste âmbito resta mencionar a confraria de São Vicente, a qual terá ajudado uma alma a encontrar repouso. É de acrescentar que a ação das confrarias na morte não residia tanto no acolhimento de sepulturas, mas nos acompanhamentos fúnebres, como adiante se verá com mais detalhe.

A igreja paroquial era a mais escolhida para os enterramentos dos seus paroquianos, independentemente do género ou riqueza. No entanto, não constituiu o local de sepultura da maioria dos indivíduos analisados. Estes escolhiam outros locais, dividindo-se pelas igrejas confraternais, conventuais e outras igrejas. Tanto homens como mulheres mostraram a mesma predisposição para se sepultarem noutras igrejas que não a igreja paroquial, o que mostra a diversidade da oferta e a competitividade existente no que se refere aos locais de sepultura.

#### 4.2.2. As mortalhas e os hábitos

As mortalhas desempenhavam um papel importante no cerimonial de enterramento do defunto. O envolvimento do corpo num tecido tinha o objetivo de o cobrir evitando que ficasse exposto, visto que, como se verá de seguida, o uso do caixão era pouco frequente (Durães, 2000, p. 299). As mortalhas podiam variar conforme as coseduras e a decoração (Gray, 2021, p. 112). Contudo, o uso do hábito de ordem religiosa estabeleceu-se como o vestuário fúnebre preferencial na Idade Moderna. Numa fase inicial, os hábitos encontravam-se limitados aos religiosos e indivíduos de estatuto socioeconómico elevado, mas com o passar dos séculos, afirmaram-se, quase como uma moda, alastrando-se a grande parte da população por volta do século XVI (Araújo, 1997, p. 234). O principal objetivo do uso do hábito seria o de aproximar o defunto do modelo de boas ações, piedade e humildade associadas aos membros das ordens religiosas (Lorenzo Pinar, 1991, p. 173). Além disso, o uso do hábito carregava consigo indulgências<sup>52</sup> que seriam transferidas para o defunto que o envergasse (Durães, 2000, p. 302). O hábito podia constituir um passaporte para o Além (Rubio Semper, 1994, p. 245). A própria doutrina da Igreja começou, a partir de certo ponto, a recomendar o uso do hábito de uma ordem religiosa como indumentária fúnebre, através das recomendações transmitidas pelos manuais de

---

<sup>52</sup> A preponderância do uso de hábitos de ordens religiosas gerou um mercado considerável. Os hábitos só conferiam indulgências se usados por um frade. Contudo, a procura significativa destes hábitos motivou um mercado assente na sua contrafação isentos de valor espiritual, mas tomados como reais (Lorenzo Pinar, 1991, p. 175).

bem morrer (Araújo, 1997, p. 183), o que colheu escárnio por parte de Erasmo de Roterdão (1466-1536) (Bates, 2021, p. 94). A superstição que envolvia estas vestimentas levava a que, em alguns casos, se requeressem dois hábitos com o objetivo de duplicar as benesses (Ferraz, 2014, p. 137). Os dados compulsados no âmbito desta pesquisa evidenciam este comportamento para o século XVII, ainda que de forma tímida, com apenas três casos, um deles de um abade que desejava envergar tanto as vestes sacerdotais como o hábito de São Francisco<sup>53</sup>. Os restantes dois casos confirmam que se tratava, sobretudo, de uma prática reservada às elites, de que, de resto, o capelão do arcebispo de Braga<sup>54</sup> e o alcaide da cidade<sup>55</sup> são exemplos.

Na paróquia de São João do Souto, os registos que mencionam os hábitos datam de 1617 em diante, o que não significa que não eram usados anteriormente. O hábito mais requisitado foi o de São Francisco, com 1,202 (88%) dos 1,370 registos que compõem a amostra. Este número encontra paralelo noutras geografias tanto em Portugal como em Espanha (Araújo, 2007a, p. 388; Lorenzo Pinar, 1991, p. 174). O uso do hábito de São Francisco transmitia uma mensagem de humildade associada à vida de São Francisco de Assis (Ferraz, 2014, p. 136).

As vestes sacerdotais também assumem destaque na amostra. Apareceram em 67 registos, sempre usadas por membros do clero, que optavam por enfrentar a morte com as mesmas vestes que usavam em vida. A sua utilização com este fim era prevista no cerimonial bracarense<sup>56</sup>. No fim da cronologia analisada, por volta da década de 1650, o hábito de Nossa Senhora do Carmo, da ordem dos carmelitas descalços, começou a ganhar expressão, em boa parte devido à transferência dos religiosos para um novo convento pela mesma altura (Silva, 2014, pp. 19–22). Apesar de recém fundada, no período entre 1651 e 1664 foram referidos 16 vezes (de um total de 21), conhecendo um aumento sustentado no século XVIII (Ferraz, 2014, p. 136).

Já quanto ao hábito de Santo Agostinho, surge de forma tímida na década de 1630, embora tenha sido nos inícios de 1650 e 1660 que adquiriu maior expressão, com cerca de seis dos 11 casos totais. A ligação desta ordem com a morte parece ter diminuído em relação à Idade Média (Rosa, 2005, p. 265). Considerando que Braga possuía um mosteiro desta ordem, o mosteiro do Pópulo, construído em 1596 (Portocarrero, 2010, p. 79), é de notar a fraca implantação dos seus hábitos relativamente aos carmelitas descalços. De entre as ordens

---

<sup>53</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0091/fls. 106v-107.

<sup>54</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0087/s/fl.

<sup>55</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0091/fls. 190v-191.

<sup>56</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0091/fls. 249v-250.

religiosas destaca-se, ainda, o hábito das religiosas da Conceição<sup>57</sup> (6), o hábito de São Bento (2), as vestes de subdiácono (3) e o hábito de Santa Clara (1). Os hábitos das ordens militares também figuram na amostra, com, por exemplo, o hábito de Ordem de Avis (1) e da Ordem de Cristo (1). Resta mencionar os hábitos sem pendor religioso, servindo apenas para cobrir o corpo do defunto, como foram os casos do hábito preto, cuja cor remete para o luto<sup>58</sup>, o hábito branco de cavaleiro, que assinala essa condição social, e vestimentas que não foram objeto de descrição.

Pretende-se agora analisar as preferências dos dois géneros face à escolha de hábitos religiosos da paróquia de São João do Souto. Os estudos de Margarida Durães (2000, p. 302) apontam para a existência de uma flutuação na escolha de homens e mulheres, os primeiros a privilegiarem os hábitos das ordens masculinas e as segundas a favorecerem os hábitos das ordens femininas, nos séculos XVIII e XIX. Ora, no século XVII, não parece existir uma clivagem clara entre géneros e as suas preferências. Veja-se a distribuição dos dados. Em termos absolutos, o hábito de São Francisco foi envergado por 695 mulheres (39%) e por 507 homens (34%). O hábito de Nossa Senhora do Carmo, considerado apelativo para as mulheres (Ferraz, 2014, p. 136), foi vestido por 13 homens e oito mulheres, o que parece contrariar a perceção de se tratar de um hábito tendencialmente feminino, no século XVII. O hábito de Santo Agostinho foi requerido tanto por mulheres (5) como por homens (6). O hábito das religiosas da Conceição foi adquirido apenas por mulheres, o que está de acordo com uma ordem virada para o culto feminino, a Virgem Maria, e à sua Imaculada Conceição, temática que dificilmente atraía o sexo masculino.

As preferências dos indivíduos pertencentes aos segmentos mais altos da sociedade de São João do Souto não diferiram do já apontado. O hábito de São Francisco continuou a reunir grande parte dos registos, 131 de um total de 175 casos. Destacam-se as vestes sacerdotais, que, mais uma vez, agasalhavam os religiosos e o uso de hábitos de ordens militares que envolviam os seus membros. São ainda mencionados, embora em menor número, os hábitos do Carmo, de Santo Agostinho e de São Bento. Com efeito, neste aspeto, a realidade dos mais abastados não parece diferir da do resto da população.

É importante notar que o valor dos hábitos impediam o seu uso pela população mais modesta, precisando estes de recorrer à caridade ou a outras mortalhas (Ferraz, 2014, p. 141).

---

<sup>57</sup> Estas religiosas possuíam um convento na Rua dos Pelames terminado em 1629, tendo sido treinadas pelas religiosas franciscanas do mosteiro dos Remédios (Tavares, 1998, p. 124), este fundado em 1544 (Sousa, 2016, p. 367).

<sup>58</sup> Sobre a evolução do uso do preto como cor de luto em Portugal, veja-se Lopes (2017).



Ainda assim, e não obstante os valores relativamente altos, por vezes os pobres conseguiam ter acesso aos hábitos. Note-se que os hábitos tinham um custo significativo: 800 réis em 1645<sup>59</sup> e 1,000 réis em 1651, o que significava 6 e 7 dias de trabalho qualificado respetivamente<sup>60</sup>. Dos cerca de 450 pobres registados nos assentos de óbito, 203 (45%) vestiram o hábito de São Francisco, 11 (2%) as vestes sacerdotais, cinco (1%) o hábito da Nossa Senhora do Carmo, outro uma manta branca, outro um hábito de burel e outro o “[...] hábito com que andava em vida [...]”<sup>61</sup>. Estes números traduzem uma tendência muito semelhante à descrita anteriormente para a população geral. O que escapa às fontes aqui tratadas é a forma de obtenção destes hábitos. Poderiam provir da caridade de algum benemérito, ou de uma confraria que incluía nos seus estatutos o socorro nesta matéria relativamente aos confrades mais pobres (Ferraz, 2014, pp. 141–142). Um dado que se destacou foi a fraca ocorrência (4) dos lençóis como mortalha desta população. Estes eram tidos como meios de excelência para o amortalhamento das camadas mais pobres pelo seu baixo custo, carregando consigo uma imagem de humildade e despojamento dos bens terrenos (Durães, 2000, p. 304), contudo os pobres de São João do Souto quase sempre negligenciaram esta hipótese.

### 4.2.3. A tumba

Os móveis fúnebres usados na Idade Moderna foram essencialmente as tumbas. Neste período, os caixões individuais conheceram uma fraca projeção na Europa Mediterrânica (Rubio Semper, 1994, p. 246). Assim, as tumbas diferenciavam-se do caixão por não serem enterradas com o falecido e por não terem tampa, servindo apenas para o transporte deste até à sepultura (Bluteau, 1721, vol. 8, p. 324). Os esquifes, como também eram designados, conheceram uma grande popularidade, principalmente no século XVII, motivando um cenário de grande competição entre as confrarias, instituições que os possuíam e alugavam. Contudo, na cidade de Braga, também o cabido e a Ordem Terceira de São Francisco os arrolavam nos seus inventários (Araújo, 2017, p. 180). No caso das Misericórdias era possível que estes possuíssem mais que uma tumba,

---

<sup>59</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0091/fls. 122-123.

<sup>60</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 170v. Em 1645 e 1650, no Porto, um mestre pedreiro recebia diariamente 140 réis. Cf. os dados do projeto *Prices, Wages and Rents*, disponível em <http://pwr-portugal.ics.ul.pt> (consultado a 11 de janeiro de 2023).

<sup>61</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 254.

diferenciando os grupos sociais em função da sua decoração e riqueza (Sá, 1997, pp. 242–243). A ligação das confrarias da Misericórdia com a tumba foi um caso especial. Em 1593, a Coroa atribuiu o privilégio da posse única de tumba à Misericórdia de Lisboa, alargado às suas congéneres do reino, originando incumprimentos e discórdias por parte de outras confrarias (Sá, 1997, p. 66). Em Braga, a poderosa irmandade de Santa Cruz disputou o monopólio da Misericórdia, conseguindo, ainda no século XVII, autorização para possuir tumba tanto para transportar os seus membros, como para alugar a desconhecidos (Ferraz, 2014, p. 203).

A tabela 1 sintetiza as preferências dos defuntos de São João do Souto no que respeita ao uso de tumba.

Tabela 1 - Distribuição de tumbas na paróquia de São João do Souto (1566-1668)

Proprietário da tumba	Data do primeiro registo	Homens	Mulheres	Rácio entre géneros (M-F)	Total
Misericórdia	1629	160	179	11% - 10%	339
Nossa Senhora dos Prazeres	1634	86	99	6% - 6%	185
São Vicente	1618	40	84	3% - 5%	124
Santos Passos	1636	43	77	3% - 4%	120
Santa Cruz	1634	44	64	3% - 4%	108
Santo Homem Bom da Sé	1645	20	50	1% - 3%	70
São Pedro dos Clérigos da Sé	1634	57	2	4% - 0,1%	59
São Crispim e Crispiniano da Sé	1640	24	33	2% - 2%	57
São Francisco da Sé	1620	23	32	2% - 2%	55
Outras tumbas <sup>62</sup>	-	41	68	4% - 4%	109

Fonte: Cf. Gráfico 1.

Antes de mais, importa notar que o registo nos assentos de óbito começou a fazer-se de forma mais sistemática a partir de 1629, embora existam alguns desde 1618. As datas dos primeiros registos revelam que foi nas décadas de 1630 e 1640 que a posse de tumba se disseminou pelas diferentes instituições. A tabela 1 mostra que a Misericórdia liderou o número

<sup>62</sup> Nesta categoria figuram as confrarias das Santas Chagas, da Nossa Senhora do Ó de Maximinos, da Santíssima Trindade da Sé, de Santa Ana e o cabido da Sé.

de ocorrências, o que não surpreende devido, como vimos, ao monopólio que possuía. Logo de seguida, verifica-se alguma oferta e, por isso, também competitividade. Acima da centena de casos colocam-se as irmandades de Nossa Senhora dos Prazeres, a de São Vicente, a dos Santos Passos do Pópulo e a de Santa Cruz. Esta, que tinha aberto caminho para as outras confrarias, viu-se suplantada neste domínio. A seguir a estas, com um número expressivo de casos, encontram-se as confrarias situadas na Sé: Santo Homem Bom, São Pedro dos Clérigos, São Crispim e Crispiniano, e São Francisco. Com menos de meia centena de casos aparecem as irmandades das Santas Chagas, da Nossa Senhora do Ó de Maximinos, da Santíssima Trindade da Sé e Santa Ana. O cabido tinha o seu próprio esquife, servindo maioritariamente os seus membros, mas também o disponibilizava aos escalões mais elevados da sociedade. Analisando os números totais, parece ter existido uma clara separação entre as confrarias. A Misericórdia demarcava-se das demais, seguindo-se as que tinham mais de uma centena de casos, depois as que tinham mais de meia centena e, por fim, as restantes.

A tabela 1 não traduz a totalidade do cenário das tumbas requeridas. De forma a condensar os seus valores optou-se por excluir as instituições com menos destaque: as irmandades do Nome de Jesus, a da Senhora da Salvação, a da Senhora da Luz, a da Senhora da Conceição de Maximinos, a de São Tomás da Sé, a de São Pedro de Maximinos e as tumbas das ordens religiosas franciscanas do Pópulo e dos Remédios. A razão para a fraca utilização destas tumbas em São João do Souto pode dever-se aos preços elevados do seu uso. As confrarias podiam possuir mais de uma tumba. Os registos mostram que, por exemplo, a irmandade de Santa Cruz possuía uma tumba velha ou antiga, que possivelmente alugava por um preço mais acessível. Igualmente, a Misericórdia tinha uma tumba destinada aos pobres, cuja existência foi destacada por Isabel dos Guimarães Sá (2001, p. 97).

De um modo geral, também no que se refere às tumbas não se verifica uma diferença significativa entre homens e mulheres (tabela 1). As maiores clivagens deveram-se ao pendor clerical das confrarias, como a irmandade de São Pedro dos Clérigos e do próprio cabido, exclusivas a homens. Nos dois casos de mulheres observados para a confraria de São Pedro dos Clérigos, uma, Maria de Gouveia, casada com um licenciado<sup>63</sup>, falecida em 1667, podendo ter acedido à tumba desta confraria pela via matrimonial. A outra, Madalena Carvalho, falecida em 1661, é um caso peculiar. O seu estado matrimonial não aparece mencionado na fonte - apenas

---

<sup>63</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0093/fls. 47v-48.

o nome do pai -, o que pode sugerir que era solteira, foi transportada pela irmandade de São Pedro dos Clérigos<sup>64</sup>. No que toca às mulheres agraciadas pelo esquife do cabido, uma, Maria Saraiva, falecida em 1665, tinha o estatuto de dona viúva<sup>65</sup>, e a outra, Paula Francisca, finada em 1657, era casada com um cidadão de Braga<sup>66</sup>. As defuntas que usaram o esquife de confrarias ou instituições clericais pertenciam aos escalões mais elevados da sociedade, com a exceção de Madalena Carvalho, que, como vimos, constituiu um caso singular. Destaca-se ainda a preferência feminina pela tumba da confraria de Santo Homem Bom (50 mulheres para 20 homens). Estas mulheres apresentavam estados matrimoniais e ocupações variadas, tendo a sua pertença ao Terceiro Estado como o único fator de ligação entre si. Esta irmandade girava em torno de um ofício – o de alfaiate (Ferraz, 2014, p. 81) -, pelo que a presença de mulheres com ocupações distintas seja algo surpreendente.

Os grupos sociais mais abastados recorreram à tumba. Em cerca de 376 indivíduos, 171 referem-na. A tumba mais requisitada foi a da Misericórdia, que parecia servir as elites em todas as valências, com 116 menções, seguindo-se o esquife da irmandade de Santa Cruz com 20 casos. No que toca às elites, estas duas confrarias parecem congregar a maior parte dos casos de São João do Souto. Uma menção deve ser feita às tumbas que procuravam servir o grupo clerical como a tumba de São Pedro dos Clérigos da Sé ou a tumba do cabido, que conheceram 19 e 10 pedidos, respetivamente. Fora deste âmbito apenas se encontram mais três tumbas pertencentes às confrarias de Santo Homem Bom da Sé, dos Prazeres e dos Santos Passos do Pópulo, com cinco casos distribuídos entre si. Assim, é possível considerar que a elite se dividia entre o religioso e o civil. O primeiro com as tumbas destinadas aos clérigos e o segundo com as tumbas das confrarias que mais serviam as elites.

Os pobres não eram excluídos do acesso às tumbas. Aliás, fizeram mais uso deste móvel fúnebre do que a população tida como não pobre, correspondendo a cerca de 55% face aos 35% do resto da população. Ainda que possam existir outras variáveis que não foram consideradas, este dado é indicativo da presença dos esquifes junto das camadas mais desfavorecidas. Neste panorama, a tumba da irmandade de São Vicente surge em grande plano com 56 pedidos. Esta era chamada de irmandade “do povo da cidade” (Ferraz, 2014, p. 81), não servindo apenas as elites, mas também os mais modestos. Em segundo lugar, a irmandade de Nossa Senhora dos

---

<sup>64</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0093/s/fl.

<sup>65</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0093/fls. 32v-33.

<sup>66</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 259v.

Prazeres, seguindo-se as irmandades dos Santos Passos, a do Santo Homem Bom, a de São Crispim e Crispiniano, a de Santa Cruz, a das Santas Chagas, a de São Francisco, a Misericórdia, a de São Pedro dos Clérigos e a de Nossa Senhora do Ó de Maximinos. Desta listagem, destaca-se a Misericórdia que tinha uma tumba destinada aos pobres que, no entanto, só a usaram em dez ocasiões. Se se considerar que as Misericórdias enterravam os pobres gratuitamente (Ferraz, 2014, p. 39), mais espanto causa o número reduzido que se apresentou em São João do Souto, já que até a irmandade elitista de Santa Cruz transportou mais defuntos pobres na sua tumba (17).

#### 4.2.4. O acompanhamento dos defuntos

O percurso entre o local onde o cadáver estava depositado – a casa do defunto ou outro – e sua sepultura assumia grande importância. Considerava-se que a alma beneficiava com as encomendações dos presentes, normalmente amigos, familiares, ou outros indivíduos (Vilar, 1996, p. 168). Na Idade Média, introduziu-se o costume de se juntarem a esta procissão os membros das confrarias, clérigos, acólitos, homens munindo tochas e outras figuras que procuravam elevar a alma do recém falecido (Gray, 2021, p. 126). Os pobres, procurando esmola, também podiam acompanhar o cortejo (Daniell, 1998, p. 47).

O acompanhamento das confrarias variava de acordo com a disponibilidade financeira da irmandade. Este era um momento em que as confrarias procuravam obter boa reputação, tratando-o de forma solene e seria<sup>67</sup> (Araújo, 2018, p. 879). As confrarias não acompanhavam apenas os seus membros, pois os demais membros da sociedade podiam requerer a sua presença, mediante um pagamento, ao contrário dos irmãos que o tinham de forma gratuita.

No que toca ao clero secular, o pároco da paróquia do defunto deveria estar presente, bem como um número variável de sacerdotes de acordo com a capacidade financeira do defunto. Os párocos cumpriam rigorosamente esta obrigação, registando nos livros de óbitos o número de padres que acompanhavam o cortejo. Veja-se, por exemplo, o registo de João Batista, onde o pároco escreveu “[...] além dos 5 padres do Populo ouverão (sic) nove padres que eu apresentei

---

<sup>67</sup> Os confrades da Misericórdia de Braga tinham a obrigação de comparecer nas exéquias dos seus irmãos defuntos, incorrendo em punições caso faltassem (Araújo, 2017, p. 176).

[...]”<sup>68</sup>. No caso de dois párcos estarem a assistir ao acompanhamento, as responsabilidades dividem-se entre ambos parecendo existir um acordo sob a forma de costume<sup>69</sup>. Nas cerimónias mais elaboradas, podia-se notar a presença dos padres coreiros da Sé<sup>70</sup>, que entoavam louvores pela alma do falecido. Este cenário continuou no século XVIII, como mostrou o estudo de Norberto Ferraz (2014, p. 163).

Tabela 2 - Número de padres presentes no acompanhamento dos defuntos em São João do Souto entre 1566 e 1668

Número de padres	Homens	Mulheres	Rácio entre géneros (M-F)	Total
<b>Menos de 10</b>	120	261	8% - 15%	381
<b>11-15</b>	97	122	7% - 7%	219
<b>16-20</b>	217	337	15% - 19%	554
<b>21-25</b>	18	26	1% - 1%	44
<b>26-30</b>	101	120	7% - 7%	221
<b>31-35</b>	4	6	0,3% - 0,3%	10
<b>36-40</b>	82	96	6% - 5%	178
<b>Mais de 41</b>	25	37	2% - 2%	62
<b>Geral</b>	198	191	13% - 11%	389
<b>Apenas as confrarias</b>	91	30	6% - 2%	121

Fonte: cf. Gráfico 1.

Os dados da tabela 2 mostram que era mais frequente estarem presentes cerca de 20 padres ou menos aquando do acompanhamento do defunto. Também neste aspeto não se verificam diferenças entre homens e mulheres. Os declives mostraram-se nos números mais reduzidos, onde as mulheres registaram uma maior tendência para possuírem menos padres do que os homens. Isto tinha implicações na intercessão pela alma do defunto, sendo que menos

<sup>68</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0086/fl. 280v.

<sup>69</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0091/fl. 177v.

<sup>70</sup> A existência de 12 clérigos do coro na Sé constava dos estatutos do cabido de Braga feitos por D. Diogo de Sousa (1461-1532), como foi notado por Manuel Pedro Ferreira (2014, pp. 135–136).

clérigos significava menos vantagens espirituais. A categoria entre os 16 a 20 padres também registou um desnível entre os géneros, mas é possível que a diferença se justifique pela especificidade da amostra.

A categoria "geral" compreendia todos os casos que escolheram um acompanhamento que juntava um número variável de padres, variando de acordo com a capacidade financeira do defunto, mas também em junção da disponibilidade dos sacerdotes. Contudo, o defunto incumbia o testamenteiro de angariar o maior número possível de clérigos para o acompanhamento. Veja-se o exemplo de Jerónima, cujo cortejo fúnebre fez-se com 40 padres<sup>71</sup>. Este registo revela um número significativo de clérigos quando comparado com outros. Prova disso é o assento do pároco Gregório Francisco, falecido em 1599, que optou também pelo acompanhamento geral, registando-se que “[...] acompanharão muitos padres de maneira que houve acompanhamento geral.”<sup>72</sup>. Estes tipos de registos surgem mais associados aos homens, parecendo indicar que estes teriam mais meios para optarem por uma agregação elevada de sacerdotes nos seus acompanhamentos, ainda que o número de mulheres que escolheram esta via também seja expressivo.

Os mais abastados beneficiavam de acompanhamentos mais esplendorosos. Os dados observados comprovam esta ideia. Enquanto, como já foi visto para a população geral, a maioria dos casos ficava-se pelos 20 padres, os defuntos mais abastados optavam pelo acompanhamento geral, dando, assim, liberdade para angariar o maior número possível de padres. Nos casos que detalham este aspeto, a maioria destes indivíduos procurou ter 40 padres nas suas exéquias. É importante notar que existiram casos em que foi registada uma menor presença clerical, como, por exemplo, o caso do cidadão Cristóvão Incenso que teve somente seis padres presentes no seu funeral, possivelmente carecendo de meios apesar do seu estatuto<sup>73</sup>.

A maioria dos pobres<sup>74</sup> contava com menos de 10 sacerdotes ao seu lado a caminho da sepultura, mas os resultados evidenciam ser comum conseguirem juntar 20 sacerdotes. Ainda assim, um número expressivo de pobres requereu a presença de 30 clérigos e até mesmo 40. O acompanhamento geral contou apenas com duas ocorrências, o que parece sugerir que se tratava

---

<sup>71</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0088/fl. 232v.

<sup>72</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0086/fl. 251v.

<sup>73</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0085/fl. 179v.

<sup>74</sup> Uma forma de garantir o acompanhamento era a solidariedade da comunidade em que estavam inseridos. Geraldo da Costa, correio, falecido em 1652, teve esta cerimónia, porque os seus vizinhos a pagaram (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 176).

de uma prática que não estava ao alcance dos menos favorecidos. Apesar dos seus acompanhamentos não possuírem a espetacularidade dos mais abastados, os pobres eram parte integrante das procissões destes últimos (Ferraz, 2014, p. 168). Nos dados recolhidos, esta modalidade encontra-se associada a grandes acompanhamentos, claramente de defuntos abastados, verificando-se somente em oito ocasiões.

Os acompanhamentos não se faziam apenas com o clero secular tradicional. Na paróquia de São João do Souto, para além dos padres, também foram requisitados os coreiros da Sé, que conferiam mais solenidade à cerimónia através de salmos e orações (Ferraz, 2014, pp. 164–165). Nos assentos de óbito analisados, estes religiosos surgem em 17 ocasiões, não sendo particularmente expressivos, embora seja de esperar que este número suba na paróquia da Sé. Também foram requisitadas cruces para engrandecer as procissões fúnebres. Os dados não referem quem as levava ou a sua proveniência<sup>75</sup>, salvo as cruces das confrarias, empunhadas pelos respetivos confrades. Esta prática ocorreu, pelo menos, em 84 situações. O repique dos sinos também contribuía para enfatizar a solenidade do momento (Burgess, 1987, p. 188), incentivando a comunidade a participar nos rituais fúnebres (Lorenzo Pinar, 1991, p. 54). Embora os estudos apontem para que o uso de sinos fosse comum, estes aparecem mencionados uma única vez na documentação analisada. No cortejo, o uso de tochas também foi pedido em sete ocasiões, todas, salvo uma, para serem empunhadas por pobres. Este ato procurava incitar a oração dos vivos (Ferraz, 2014, p. 40), mas o seu significado também se prendia com a luz que, além de simbolizar o amor, procurava iluminar o caminho do defunto rumo ao Além (Migliorini, 2009, p. 33), afastando-o dos perigos demoníacos que se escondiam nas sombras (Araújo, 1997, p. 237). A luz também carregava um significado mais direto, simbolizando a presença e ressurreição de Cristo (João, 8:12).

Os religiosos do mosteiro do Pópulo também foram convocados para as exéquias em 17 ocasiões. A presença destes frades aumentava o prestígio dos saimentos e o poder das intercessões. Estes tinham o costume de acompanhar o corpo até à porta do seu mosteiro<sup>76</sup>. Por fim, os acompanhamentos podiam contar com o apoio do cabido da catedral. Os cónegos foram chamados em 28 ocasiões, sendo que numa o próprio arcebispo participou no cortejo fúnebre. Estes não eram, de resto, acompanhamentos ao alcance da população em geral, mas tinham

---

<sup>75</sup> Conhece-se esta prática no período medieval, em que os sacerdotes carregavam as cruces nos saimentos (Marques, 1987, p. 217 como citado em Vilar, 1990, p. 324).

<sup>76</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 205-205v.



como principais clientes indivíduos abastados e com poder na sociedade civil e religiosa<sup>77</sup>. Os pobres, contudo, não foram excluídos deste mundo, já que em sete ocasiões este grupo gozou destes meios de engrandecimento do funeral, a maior parte das vezes cruzes; no entanto, por uma vez um pobre conseguiu a presença de cónegos nas suas exéquias, tratando-se do já citado padre tercenário da Sé, António Pereira<sup>78</sup>.

Vejamos agora como evoluiu o número de padres ao longo do período em análise. Entre 1588 e 1594, o número mais frequente de sacerdotes foi dez, o mesmo se verificando entre 1595 e 1601, embora o número 20 tenha conhecido um expressivo aumento quando comparado ao período anterior, com cerca de mais 15 casos. Esta tendência firmou-se em 1602-1608, onde o número de 20 padres a acompanhar o defunto assumiu a liderança. Neste período, o acompanhamento geral disseminou-se, tendo assumido a liderança em 1609-1615, onde apenas um caso suplantou o uso de 20 padres nos acompanhamentos, cerca de 36 contra 35 ocasiões registadas. O acompanhamento geral continuou a ser a modalidade preferida até 1644-1650, onde o costume de usar 20 padres no acompanhamento voltou a assumir a preferência da população de São João do Souto, assim permanecendo até ao período final da amostra.

Esta evolução expressou-se em termos absolutos por um gradual aumento no número de padres, sendo a presença de dez clérigos mais comum no começo da cronologia, mas crescendo para 20 no fim da mesma. O destaque que os acompanhamentos gerais evidenciaram marcou uma opção da população em tentar reunir o maior número possível de sacerdotes. Neste sentido, nota-se um aumento progressivo na quantidade de clérigos que se apresentavam nestes serviços. Desde 1588-1594, onde o maior número requisitado foi 23, para 1658-1664, onde este foi 100, conheceu-se na cronologia estudada uma complexificação e um engrandecimento destas cerimónias, visto que os acrescentos opcionais nestas cerimónias conheceram uma evolução semelhante. É de notar que este fenómeno de crescimento dos acompanhamentos dos defuntos é aumentado pelos grupos sociais mais abastados que influenciaram estes números. Os mais pobres, em grande parte, continuaram a pedir a presença de dez a 20 sacerdotes e, em alguns casos, menos que este número, ainda que tenham conhecido, na generalidade, um aumento.

Como se disse, as confrarias assumiram um papel importante no acompanhamento dos defuntos. Estas, com os seus confrades, engrossavam os números das procissões, multiplicando

---

<sup>77</sup> Engloba-se neste grupo os abades, nobres, cidadãos, cónegos, donas viúvas, doutores, fidalgos, licenciados, padres, reitores e reverendos.

<sup>78</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0093/fl. 38v.

as orações pelo defunto e engrandecendo o ritual. As fontes utilizadas não permitem tecer muitas considerações acerca da atuação destas instituições, mas a sua presença foi impactante<sup>79</sup>. Assim, a confraria mais requisitada a título individual em São João do Souto foi a Misericórdia (194), seguida das irmandades dos Prazeres (129) e Santa Cruz (100). Além destas, destacaram-se as irmandades de São Vicente, Santos Passos do Pópulo, Santo Homem Bom da Sé, São Pedro dos Clérigos da Sé, São Crispim e Crispiniano da Sé, todas estas com mais de 50 menções. Num nível menos expressivo encontram-se as irmandades de São Francisco da Sé, das Santas Chagas, da Senhora do Ó de Maximinos, da Santíssima Trindade da Sé, de Santa Ana, de São Tomás da Sé, da Senhora da Apresentação, do Nome de Jesus e da Senhora da Luz, as últimas quatro com apenas uma menção. Existiu uma confraria intitulada de “Irmandade dos Pobres” que reuniu dois casos de indivíduos nesta situação, porém levanta-se a questão da sua fraca popularidade entre esta camada social. Não constituiria uma segurança para os mais pobres? As reduzidas menções a esta instituição não permitem avançar com respostas.

Por vezes, os defuntos pertenciam ou pagavam a mais de uma confraria para os acompanharem até à sua sepultura. Muitas vezes estas não eram discriminadas pelo pároco que se limitava a escrever “Misericórdia e outras confrarias”. Esta foi a expressão mais comum, nos casos em que foram pedidas mais que uma confraria (83). É de notar que em muitos casos foram requisitadas mais do que duas confrarias, sendo que por três ocasiões foram pedidas todas as confrarias da cidade.

As confrarias não prestavam os seus serviços apenas aos seus confrades masculinos. As mulheres tiveram menos acesso que os homens a estas contribuições, cerca de 38% face a 40%. A diferença torna-se notória quando se analisa a presença de mais do que uma confraria nos acompanhamentos. Aí as mulheres contam cerca de 157 casos para 203 casos, respetivamente. É assim possível considerar que, no geral, os homens tinham acesso a cortejos mais extensos; as mulheres também os tinham, apenas não eram tão frequentes, em termos relativos.

Os acompanhamentos também podiam incorporar outros momentos rituais. Um deles era o responso à porta<sup>80</sup>, ato realizado antes das orações dos defuntos (Bluteau, 1720, vol. 7, p. 293), podendo ser acompanhado por canto de órgão, como se verificou no caso de Justa da Costa<sup>81</sup>,

---

<sup>79</sup> Sobre o papel das confrarias nos acompanhamentos em Braga, veja-se Araújo (2007b, 2017, 2018) e Ferraz (2014).

<sup>80</sup> Veja-se uma descrição completa da cerimónia feita a João Correa Barroso (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0088/fl. 208).

<sup>81</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0091/fl. 187.

falecida em 1645. Este canto consistia numa música polifónica, contrariando a tradicional música monofónica ou cantochão, tendo a primeira sido permitida nos séculos XVI e XVII, mas proibida no século XVIII (Lessa, 2017, p. 161). Nestes rituais referia-se a capa de asperges que o abade ou padre usava<sup>82</sup>, vestimenta usada em procissões e outras celebrações religiosas fora das igrejas, devendo o seu nome à aspersão de água benta (Guerreiro, 2000, pp. 335–336). Tudo indica que a porta onde era feito o responso era a porta da igreja, mas não é possível afirmá-lo com certeza. A simbologia do momento liminal, o momento de transição, entre a vida e a morte (Llewellyn, 1991, p. 13), neste caso, entre o espaço profano e o sagrado, aponta para que esta porta fosse a da igreja. Outro dado que sustenta esta hipótese é a oração proferida no momento, o *libera me*<sup>83</sup>, que, segundo Ariès (2012, p. 38), correspondia à “absolvição do corpo presente”. Este momento do acompanhamento surge mencionado 51 vezes na documentação analisada, não estando, por isso, generalizado a toda a população. Apenas em duas ocasiões foi realizada para um defunto pobre, sendo ambos de estatuto social elevado, um abade<sup>84</sup> e uma dona<sup>85</sup>.

A procissão podia incorporar vários elementos, os quais obedeciam a uma ordem específica que devia ser respeitada por todos. No entanto, no assento de óbito de um doutor, falecido em 1623, o pároco notou a desorganização e os conflitos decorrentes do acompanhamento. A ordem no cortejo era indicativa do estatuto das várias entidades que o compunham tratando-se de um membro da alta sociedade. Classificado como um “escândalo”, os desembargadores, procuradores e escrivães lutaram pelo lugar na retaguarda da confraria dos clérigos de São Pedro que tradicionalmente pertencia à Misericórdia, que neste caso decidiu não acompanhar o defunto. Para o pároco, a parte mais importante era “[...] não se dar escândalo ao povo [...]”<sup>86</sup>, expressão que denota o carácter ritualístico desta celebração, descurando o objetivo religioso em prol do social.

### 4.3. Os sufrágios

#### 4.3.1. As missas

---

<sup>82</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0088/fl. 223v.

<sup>83</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0090/fls. 186v-187.

<sup>84</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 146.

<sup>85</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 213.

<sup>86</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0088/fls. 196-196v.

As missas eram o principal ritual realizado após a morte e enterramento do fiel. O seu objetivo era a intercessão pela alma do defunto, auxiliando-o a escapar do Purgatório. Embora a intenção e o número de missas dependessem da devoção pessoal e das condições financeiras do defunto, estas conheceram um aumento considerável ao longo dos séculos. Para Chiffolleau (1988, pp. 145-155 como citado em Pina, 1996, p. 129), a razão para este aumento relacionava-se não com o aumento da popularidade da crença no Purgatório, mas antes com a necessidade de criar laços entre os vivos e os mortos, traduzindo uma desconfiança nos meios de salvação comuns nos séculos XIV-XV. Contudo, foi depois do Concílio de Trento, que, através do reforço da crença no Purgatório nas sessões VI, XXII e XXV, as missas conheceram o seu apogeu<sup>87</sup>. Os crentes continuaram a determinar a celebração das missas como já o faziam antes do Concílio, mas o seu número disparou de forma a assegurar a entrada no Paraíso (Vovelle, 2010, p. 126).

A importância destes sufrágios não escapou à legislação religiosa de Braga. Para controlar o número crescente de encargos sobre os sacerdotes, o sínodo de 1697 proibiu os padres de aceitarem, sem critério, disposições de missas em testamentos e legados que deixassem bens às igrejas. Passaram a necessitar de autorização prévia, responsabilizando-se pessoalmente pelo cumprimento da vontade do defunto caso não a obtivessem<sup>88</sup>. As obrigações perpétuas de missas também necessitavam de autorização e, a serem aceites, era obrigatória a existência de uma tábuca com as intenções dos sufrágios perpétuos em cada igreja (*Constituições synodaes*, 1697, pp. 275–277). Estas celebrações eram conduzidas com rigor, visto que era impossível interromper missas ou trintários, salvo no caso de reitores ou curas que o podiam fazer para cumprimento de outras obrigações (*Constituições synodaes*, 1697, p. 284), o que sugere o carácter rígido com que o arcebispado de Braga considerava a salvação das almas dos seus defuntos. O mesmo sínodo confirmou as intenções do seu anterior, de 1538, ao esclarecer os casos dúbios nas atribuições de missas dos defuntos às igrejas. Assim, quando o defunto não explicitava a igreja onde desejava que fossem realizados os sufrágios, a igreja onde este era paroquiano assumia este encargo. Porém, quando o fiel era enterrado noutra igreja que não a da sua área de residência, os seus ofícios ficavam divididos por ambas; as missas de enterramento, corpo presente, mês e ano deviam ser celebradas na igreja onde o defunto se encontrasse sepultado (*Constituições do arcebispado de Braga*, 1538, fl. 47v). Havendo mais de uma missa no mesmo dia, as igrejas

---

<sup>87</sup> Estas sessões tratam, respetivamente, da justificação, do sacrifício na missa como útil para os mortos e vivos, e da confirmação da existência do Purgatório e a possibilidade de intercessão terrena (Tingle, 2021a, p. 64).

<sup>88</sup> É de notar que cada clérigo apenas podia celebrar uma missa por dia, daí a impossibilidade de delegar a sua celebração (*Constituições synodaes*, 1697, p. 263).

necessitavam dos serviços de mais do que um clérigo, repartindo as obrigações por todos de maneira que todas fossem celebradas. A exceção a esta regra surgia nas situações em que era necessário dizer uma missa de corpo presente; todas as demais missas passavam para o dia livre mais próximo. No caso dos pobres era dada primazia às missas em detrimento de outras obrigações da alma (*Constituições synodales*, 1697, pp. 282–283). A este respeito, o sínodo de 1697 pouco acrescentou ao de 1538, sendo as principais mudanças resultantes da procura massiva de sufrágios pelos crentes e dos moldes em que estes eram celebrados.

Em São João do Souto, a popularidade da missa como sufrágio pela alma ficou patente, figurando na grande maioria dos assentos (2,316 num total de 3,278; 71%), percorrendo toda a cronologia observada. A missa foi pedida por mulheres e por homens, 55% para 45%, respetivamente. O cenário altera-se quando se analisa socialmente os grupos. Se, para as elites, as missas figuravam no ritual após a morte, nas camadas mais pobres, este panorama foi diferente. Os pobres dividiram as suas intenções entre ter alguma missa pela alma e não o ter de forma quase igual, certamente devido à falta de dinheiro para pagar a esmola da celebração que, em 1651, rondava os 50 réis (aproximadamente, um terço do salário diário de um pedreiro)<sup>89</sup>.

A emergência da salvação e a popularidade da crença no julgamento individual após a morte tornava a ajuda no plano terreno fulcral para o destino da alma no Além. O dia do enterramento foi a data mais requisitada para a celebração das primeiras missas em São João do Souto. Com o aumento da procura das missas e a pouca disponibilidade de clérigos para as realizar<sup>90</sup>, observa-se também o uso da expressão “Primeiro dia desocupado”, o que acentua ainda mais a urgência da intercessão, mas, ao mesmo tempo, demonstra a realidade do crescimento exponencial de missas então verificado, sendo esta expressão bastante usada a partir da segunda metade do século XVII. Outros indivíduos optaram por mandar rezar um ofício no primeiro dia em vez de missas, remetendo-as para datas subsequentes, possivelmente por não ser possível rezar missas naquele dia.

As únicas missas que muitos defuntos tiveram realizaram-se nas horas imediatamente após a morte; no entanto, em 1,038 assentos foram celebradas missas em mais do que uma data pela mesma alma. As datas mais requisitadas sofreram uma evolução interessante ao longo da cronologia analisada. No início da amostra, a celebração de uma missa a assinalar o mês da morte

---

<sup>89</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fls. 165v-166.

<sup>90</sup> Em Setúbal, os clérigos começaram a estar sobrecarregados com as missas já em 1609 (Abreu, 1999, p. 146).

do defunto era a data mais comum para o segundo momento de intercessão, com cerca de 155 ocorrências no período entre 1566 e 1636. No entanto, desde o início de seiscentos que a sua caiu, dando espaço à celebração de missas nos dias subsequentes ao enterro. A prevalência de missas no segundo e terceiro dias começou a verificar-se a partir de 1620.

Se o número de indivíduos que tiveram acesso a um segundo momento de intercessão foi reduzido, mais ainda foram os que tiveram três. Em 678 ocasiões, os crentes pediram missas pelas suas almas em três datas diferentes. Em vez do mês, foi o ano a ser suplantado pela concentração de missas nos dias após a morte. A celebração de missas numa quarta e quinta data foram bem menos populares que as anteriores. A especificação da sua data raramente foi escrita pelos párocos, ainda que se tenha evidenciado preocupação em juntar as celebrações aos dias após o enterramento.

É importante notar que foram apontados apenas os casos mais frequentes em que o pároco especificou exatamente a data da missa a celebrar. Na maioria dos casos, o pároco usava expressões como “segundo estado” e “terceiro estado”<sup>91</sup>. Noutros casos, apenas davam a entender que as missas se seguiam umas às outras, possivelmente em dias distintos, sem nunca os mencionar<sup>92</sup>. Pela impossibilidade de precisar a data optou-se por sistematizar apenas as datas mais comuns registadas pelos párocos nos livros de óbito.

As datas de celebração das missas pela alma não apresentam discrepâncias entre homens e mulheres, que distribuíram as suas missas por dois, três, quatro e cinco momentos de forma semelhante. Os pobres conseguiram celebrar pelo menos uma missa no primeiro momento, mas o seu número caiu nos seguintes: 217 no primeiro, para 13 no segundo e três no terceiro momentos. Estes dados revelam que os pobres, a terem missa, apenas a tinham numa data, raramente multiplicando as intercessões pela alma.

Ao longo deste estudo optou-se por agrupar as datas em momentos de intercessão de forma a categorizar as datas das missas e ofícios. Estes podiam variar e ser circunstanciais às realidades de cada defunto. O número de missas celebradas numa determinada data estava dependente da disponibilidade financeira do requerente e do número de padres disponíveis para as celebrar, lembrando que cada padre só podia rezar uma missa por dia. Para analisar as

---

<sup>91</sup> Esta terminologia foi popular na viragem do século até à segunda década do século XVII.

<sup>92</sup> Esta estratégia foi mais usual depois da queda do uso da expressão “estados”, principalmente a partir da década 1630.

tipologias solicitadas, optou-se por agrupar em intervalos o número de missas rezadas. A categoria “Não especificado” compreende todas as observações em que não foi mencionado o número exato de missas<sup>93</sup>.

Tabela 3 - Número de missas rezadas<sup>94</sup> por pessoa em São João do Souto entre 1566 e 1668

N.º missas	1.º momento	2.º momento	3.º momento	4.º Momento	5.º Momento	6.º Momento	Total
=< 5	215	35	17	5	-	-	272
6-10	570	214	115	5	2	-	906
11- 15	288	118	74	3	-	-	483
16-20	361	179	119	11	3	-	673
21-25	27	8	11	1	-	-	47
26-30	143	82	60	2	-	-	287
31-35	8	5	6	-	-	-	19
36-40	43	17	12	2	1	-	75
Mais de 41	46	27	16	10	1	1	101
Geral	359	260	200	20	1	-	840
Não especificado	60	34	24	3	1	-	122
<b>Total</b>	<b>2,120</b>	<b>979</b>	<b>654</b>	<b>62</b>	<b>9</b>	<b>1</b>	

Fonte: Cf. Gráfico 1

A tabela 3 mostra a prevalência das missas ditas em apenas um momento. Os números presentes no primeiro momento mostram que a maior parte dos indivíduos tinha 30 ou menos missas ditas pela sua alma, com destaque para as 20 ou menos missas. É importante notar que se destaca a celebração de missas às dezenas (10, 20, 30 e 40). A preferência deveu-se à impossibilidade de atribuir qualquer tipo de simbologia aos números, dado que esta, depois de

<sup>93</sup> Também figuram aqui as intenções que englobavam missas gerais e um número concreto de celebrações.

<sup>94</sup> Número referente às missas rezadas. Não constam as que tinham invocação ou especificavam o altar.

Trento, poderia ser considerada superstição (Araújo, 1997, p. 388). Na mesma tabela 3 nota-se o número expressivo de missas gerais que, à semelhança do acompanhamento geral, não detalhavam o número de missas, variando consoante a disponibilidade financeira do defunto e dos clérigos disponíveis (Ferraz, 2014, p. 565). Até 1616-1622 foi mais comum a celebração de 10 missas, altura em que as missas gerais começaram a ganhar maior expressão. No século XVI, as missas gerais não atingiam a dezena de casos, tendo registado um aumento exponencial até ao fim da cronologia estudada. Este panorama poderá relacionar-se com a pressão colocada sobre o sistema de salvação da alma, que começou a mostrar sinais de sobrecarga, optando os crentes por não fixar o número de missas pela impossibilidade de saber quantas seriam possíveis celebrar numa determinada igreja e numa determinada data.

O segundo momento, como já foi notado em cima, atraiu menos fiéis, ainda que o número de missas se tenha mantido semelhante aos do primeiro momento, proporcionalmente. Uma vez mais, as missas gerais foram as mais requeridas nesta data. Isto poderá sugerir uma maior dificuldade em especificar um número concreto de missas para outros momentos, que algumas vezes não tinham data fixa, relegando a tarefa para os descendentes. Observou-se a mesma tendência no terceiro e, mais timidamente, no quarto momentos, com as missas gerais a assumirem protagonismo, reforçando a hipótese atrás avançada. Os dois restantes momentos foram bem mais raros, como se depreende da tabela 3.

As datas de celebração e o número requisitado de missas também se relacionam com as devoções pessoais, podendo existir duas estratégias: juntar as missas todas num momento imediato à morte ou espaçá-las no tempo. Para a primeira veja-se o exemplo da dona viúva Joana de Proença, falecida em 1575, que pediu que se rezassem 30 missas no dia do seu falecimento, não estendendo a sua celebração por outras datas<sup>95</sup>. Por outro lado, o sapateiro Gonçalo Pires, falecido um ano antes, em 1574, escolheu dividir as suas missas da seguinte forma: três missas no dia do falecimento, quatro missas ao mês e três missas ao ano<sup>96</sup>.

Mulheres e homens demonstraram comportamentos semelhantes, mas com algumas diferenças assinaláveis. No primeiro momento, aquele que reuniu mais celebrações, as mulheres escolheram mais vezes dez missas ou menos quando comparadas com os homens (483 face a 300, respetivamente). Por sua vez, os homens privilegiaram um maior número de missas. As

---

<sup>95</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0084/s/fl.

<sup>96</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0084/s/fl.



categorias intermédias, de 11 a 40 missas, distribuíram-se de forma igual pelos dois géneros. Estes dados apontam para uma tendência de os homens celebrarem mais missas e para as mulheres celebrarem menos em cada momento de intercessão.

A grande maioria dos indivíduos dos grupos sociais mais abastados indicou, pelo menos, 20 missas por momento, tendo as missas gerais um impacto significativo, possivelmente para angariar o maior número de missas possíveis. Já os pobres, sem surpresa, apresentam uma realidade distinta. A maior parte destes indivíduos teve acesso a dez ou menos missas por momento, sendo que, como se viu, só tinham acesso a uma data de celebração pelas suas almas. No entanto, deve-se também destacar que, não sendo regra geral, alguns pobres foram agraciados com mais missas. Registaram-se casos até 60 missas! Estes números justificam-se pela ação das confrarias que procuravam honrar a alma dos seus membros<sup>97</sup>.

As missas cantadas também tiveram um forte peso nas contas do Além, conhecendo um aumento da sua popularidade no século XV e tornando-se cada vez mais sofisticadas musicalmente (Burgess, 1987, p. 187). Beneficiavam a perpetuação da memória do seu requerente (Rosa, 2005, p. 477). Em São João do Souto, estas missas não figuram em todos os assentos, contabilizando-se apenas 238 casos<sup>98</sup>. Na maior parte dos casos, as missas não eram ditas sozinhas, agrupando-se a missas rezadas para uma celebração conjunta pela alma do defunto. No mesmo dia, era rara a celebração de mais de uma missa cantada, tendo sido identificadas apenas cinco situações deste género. Como menciona Maria de Lurdes Rosa (2005, p. 477), as missas cantadas podiam receber amplificações. Na paróquia estudada estas amplificações tomaram a forma de canto de órgão, da música de Cristóbal de Morales<sup>99</sup> (1500-1553), da presença de diácono e subdiácono, das horas, de responsos e do deão, com o objetivo de engrandecer o cerimonial. Em todo o caso, o pároco assumia o papel de ordenador, cabendo-lhe autorizar estes cânticos. A este respeito, refira-se o assento de óbito do cidadão Francisco Rebelo, falecido em 1624, no qual o deão careceu da autorização do abade de São João do Souto para cantar a missa<sup>100</sup>.

Na documentação compulsada, a popularidade da missa cantada surge em força em

---

<sup>97</sup> Foi o caso de Francisco Jácome que beneficiou das 64 missas que a irmandade dos Santos Passos mandava dizer por cada confrade (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 229v).

<sup>98</sup> A sua inferioridade numérica face às missas rezadas vai de acordo ao apontado por Ana Cristina Araújo (1997, p. 391) para a Lisboa setecentista.

<sup>99</sup> Compositor espanhol cujos cantos religiosos conheceram uma grande popularidade, tendo sido incorporados nas missas cantadas. Veja-se o seu impacto em Portugal em Nélson (2015).

<sup>100</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0088/fl. 203v.

meados de 1620. Contabilizaram-se apenas 16 casos, no período anterior e 41 entre 1616 e 1622. Contudo, este aumento não foi sustentado ao longo da cronologia. O apogeu deu-se entre 1616 e 1629, com a celebração de missas cantadas em honra dos defuntos (109). Na década de 1630 o número de missas cantadas diminuiu, ressurgindo nas duas décadas seguintes (76 ocorrências). Ressalva-se a popularidade fugaz da missa<sup>101</sup> de Morales nas primeiras três décadas do século XVII, esfumando-se em seguida. As missas cantadas não eram exclusivas de homens, tal como não o eram as amplificações a esta celebração. A elite de São João do Souto fez uso das missas cantadas em 46 ocasiões, destacando-se a única menção à presença de um deão<sup>102</sup>. Estas missas não foram exclusivas das camadas sociais mais abastadas, verificando-se uma forte adoção por parte de indivíduos pertencentes ao Terceiro Estado. Os mais pobres também usufruíram do canto, uma vez que sete indivíduos o pediram em São João do Souto.

Os altares privilegiados tiveram um grande papel na salvação da alma. Estes adquiriam esta distinção por bula papal, que lhes conferia o poder de sufragar uma alma por cada missa rezada (Araújo, 1997, p. 391). Esta distinção era vantajosa para o templo devido ao aumento da procura, garantindo receitas consideráveis (Ferraz, 2014, p. 42). Para Zamora, Lorenzo Pinar (1991, p. 114) aponta o século XVI como o apogeu dos altares privilegiados; já Elizabeth Tingle (2021b, p. 186) menciona que os altares privilegiados conheceram no século XVII uma aderência cada vez maior, estabelecendo-se como o principal meio para alcançar o perdão, inserida no ressurgimento das indulgências por toda a Europa Católica. Em Braga, nos séculos XVI e XVII, o altar de São Pedro de Rates na Sé era o principal altar privilegiado da catedral e da cidade, recebendo as suas indulgências em 1579 (Durães, 2000, p. 329). Também se destacou a igreja da irmandade de São Vicente, equiparada a nível de indulgências e privilégios à igreja de São João de Latrão, em Roma, desde o fim do século XVI (Ferraz, 2014, p. 335). Em Braga, a preferência pelos altares privilegiados parece ter começado no último quartel de quinhentos<sup>103</sup>, evoluindo progressivamente com várias igrejas a garantirem privilégios para os seus altares de forma a atraírem crentes.

Em São João do Souto, os pedidos de missas no altar privilegiado de São Pedro de Rates foram, de longe, os mais significativos e, num primeiro momento, 573 indivíduos expressaram

---

<sup>101</sup> Foi utilizado o termo “missa de Morales” por assim aparecer registado nas fontes.

<sup>102</sup> O deão marcou presença nas missas cantadas pela alma de Francisco Rebelo, cidadão de Braga, em 1624 (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0088/fl. 203v).

<sup>103</sup> Foi no século XVIII que este fenómeno se disseminou consideravelmente pelas várias igrejas (Ferraz, 2014, pp. 339–349).

esta intenção, com valores bastante variáveis quanto ao número de missas a celebrar. A maior parte dos defuntos solicitou entre uma e seis missas, com a moda a situar-se nas duas missas. No entanto, verificou-se, no início do século XVII, um número considerável de pedidos acima das dez missas, estendendo-se até às 100, na metade do mesmo século. O aumento do número de missas no dito altar para a casa das dezenas verificou-se em 143 registos, sendo que a maioria incidiu sobre o intervalo de dez a 20 missas. A explicação parece obedecer à vontade de apressar a fuga ao Purgatório. A vontade de sufragar almas de desconhecidos não se perspetivou, porque apenas por duas vezes surge a indicação para se realizem missas pelas almas do Purgatório no altar de São Pedro de Rates. Também se celebravam missas gerais, embora o seu número tenha sido mais modesto (9) quando comparado com as missas rezadas com número estipulado. Para o segundo momento não se verificaram grandes mudanças. O número de indivíduos que pediram missas nestas datas diminuiu à semelhança do verificado. O único dado relevante é que a diferença entre os intervalos mais modestos e os maiores diminuiu. No terceiro momento, verificou-se a mesma tendência, aumentando de forma expressiva no quarto momento, o que sugere que apenas os indivíduos endinheirados podiam usufruir deste momento. Os valores destas missas rondavam os 60 réis em 1659<sup>104</sup>. Foi a partir de meados 1640 que o altar de São Pedro de Rates conheceu uma grande adesão, quadruplicando as intenções até ao final da cronologia analisada.

Os indivíduos mais ricos e poderosos não foram responsáveis pelo aumento de missas em São Pedro de Rates. Contrariamente ao que se poderia pensar, os membros mais influentes da paróquia pediram por 33 ocasiões esta modalidade de missa, com um máximo de 20 missas no primeiro momento. Importa destacar as missas gerais, pois este grupo social reuniu dois terços do total analisado. Também o número de missas foi mais elevado no geral. Se para a população geral, a maioria dos casos pedia entre uma a seis missas no altar de São Pedro de Rates, para os mais abastados este número fixou-se entre as dez e as 20 missas por momento. O mesmo se verificou no segundo, terceiro e quarto momentos. O grupo mais influente de São João do Souto não agregou a maioria dos pedidos de missas em altares privilegiados, mostrando que esta forma de sufrágio não se cingia ao estatuto social, estando acessível a toda a população. Cerca de 109 indivíduos pobres usufruíram de missas no altar de São Pedro de Rates. Considerando que o número de pobres registados na documentação foi 450, isto significa que 24% desta faixa da

---

<sup>104</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 31.

população teve direito a uma ou mais missas no primeiro momento de intercessão. A pobreza destes indivíduos não se fez notar no número de registos, mas no número de missas pedidas. O número mais alto registado foi de dez missas, tendo a maioria pedido entre uma a três missas. O número de missas privilegiadas afetas ao grupo social mais modesto praticamente desapareceu no segundo e terceiro momentos<sup>105</sup>. Para terminar a análise da sociedade deve-se notar que não existiram comportamentos díspares entre os géneros, nos dois primeiros momentos, tendo os homens acedido ao terceiro e quarto momentos mais frequentemente que as mulheres.

O altar da irmandade de São Vicente colheu poucos favores da comunidade de São João do Souto. Na cronologia estudada, apenas três assentos referem a vontade de celebrar missa neste altar, em 1656<sup>106</sup>, 1659<sup>107</sup> e, por fim, em 1666<sup>108</sup>. Com uma popularidade tão diminuta na documentação compulsada é possível afirmar que este altar não conheceu, em São João do Souto, a popularidade que teria desde o século XVI para a restante cidade (Ferraz, 2014, p. 335).

Com a exceção das missas em altares privilegiados, os assentos não referem o local de celebração ou invocação da maior parte das missas. Porém, em 56 casos foi referido o local ou a invocação no primeiro momento de intercessão. Os locais mencionados distribuíam-se pelas igrejas e altares da cidade como, por exemplo, o altar da Agonia na Sé, a Igreja do Mosteiro do Pópulo, de Santa Ana, de São Tiago da Cidade, a igreja do Mosteiro dos Remédios, o altar da confraria de São Francisco da Sé, a igreja de Nossa Senhora-a-Branca, entre outras. Não surpreende a procura dos altares da Sé. Os altares da Agonia, da confraria de São Francisco e do claustro de São Amaro foram os mais solicitados. As invocações mais pedidas estavam relacionadas com a paixão de Cristo: as Chagas, a Cruz, do Espírito Santo, da Paixão, da Ressurreição ou do Nascimento do Senhor. Isto não causa estranheza visto que, à época, o pedido de misericórdia a Jesus era um dos principais meios para obter um julgamento benéfico para a alma. O pedido à Virgem Maria, advogada das almas, foi requisitado sob as várias invocações que a Nossa Senhora colhia: Senhora da Bahia, Senhora do Parto, Senhora do Leite, Senhora da Abadia, Senhora-a-Branca, Senhora do Guadalupe, Senhora da Esperança, Senhora da Ajuda, Senhora do Amparo, entre outras. Apesar das múltiplas invocações e da influência do culto

---

<sup>105</sup> Completamente fora da realidade do seu grupo social foi o caso do mercador Domingos Pereira que em 1667 pediu 20 missas no altar privilegiado de São Pedro de Rates no terceiro momento de intercessão (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0093/fls. 44v-45).

<sup>106</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fls. 253-253v.

<sup>107</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 23.

<sup>108</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 38.

mariano no reino<sup>109</sup>, o culto ao filho da Virgem foi mais popular na documentação analisada.

Outra invocação que apareceu com determinado destaque foi as almas. Estas missas destinavam-se às almas do Purgatório, numa tentativa de sufragar almas que não conseguiam intercessões de outra maneira, ainda que fossem, à partida, mais modestas do que as missas a título individual (Daniell, 1998, p. 11). Gaspar Alvarez, sapateiro, casado, solicitou, em 1651, que as 40 missas que pedia fossem pelas almas pobres do Purgatório<sup>110</sup>. No terceiro, quarto e quinto momentos, apenas surge uma menção às almas, na primeira, sob a forma de missas gerais. Estas missas não ajudavam o seu encomendador diretamente, mas acreditava-se que dariam frutos pelo ato altruísta. Na verdade, como já verificou Laurinda Abreu (1999, p. 120), as missas pelas almas surgem em conluio com outras missas a título individual que protegem os interesses do seu outorgante. Nos casos verificados para São João do Souto nenhum indivíduo pediu apenas missas para as almas do Purgatório.

As missas perpétuas eram celebradas até ao final do mundo. Para isto, os legatários atribuíam uma quantia em dinheiro, rendimentos (censos ou juros) ou bens de raiz, podendo estes ser terras ou casas, que produziam rendimentos para cobrir os custos respetivos (Ferraz, 2014, p. 299). Estas missas partilhavam do mesmo objetivo das missas pontuais, mas a sua valência eterna procurava assegurar a fuga do Purgatório, que podia ser incerta (Tingle, 2021b, p. 192). Como a instituição destes legados envolvia importantes quantias de dinheiro, estes tendiam a ser estabelecidos durante a vida do legatário (Ferraz, 2014, p. 301) e, por isso, escapam, muitas vezes, à análise testamentária (Tingle, 2021b, p. 192). A aceitação destes legados, ainda que vantajosos para as confrarias do ponto de vista financeiro, constituía um grande encargo. As Misericórdias, que dispunham de amplos meios para a celebração destes sufrágios, começaram, ainda no século XVII, a não dar conta das fundações de missas perpétuas que tinham a obrigação de dizer, levando a que, no século seguinte, procurassem obter do Papa, os chamados breves de redução (Abreu, 2000, pp. 406–407).

Na documentação analisada, as missas perpétuas não eram a regra, mas sim a exceção. Em São João do Souto, ao longo de mais de um século, instituíram-se 58 vezes. Destas, 32 correspondem a legados feitos por homens e 26 feitos por mulheres. Esta diferença entre os dois géneros foi mais suave do que a que se observou para o século seguinte, onde os homens

---

<sup>109</sup> Veja-se o caso do Porto em Almeida (1979).

<sup>110</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fls. 171-171v.

agregaram grande parte destes legados perpétuos (Ferraz, 2014, p. 301). Uma das explicações para este declínio pode estar na natureza dos documentos analisados. Norberto Ferraz analisou os dados relativos aos legados perpétuos contratualizados pelas confrarias da cidade de Braga. Na documentação utilizada para o presente estudo, os párocos registavam apenas as obrigações perpétuas que eles próprios tinham de assegurar, anotando o seu (in)cumprimento<sup>111</sup>. Mesmo que os dados não sejam diretamente comparáveis, é de notar que os sufrágios perpétuos eram uma possibilidade tanto para as mulheres como para os homens, nas igrejas paroquiais.

As missas perpétuas apresentavam um custo variável que permitiam que os grupos inferiores pudessem aceder-lhes (Tingle, 2021b, p. 193). Não se quer dizer com isto que as fundações perpétuas estivessem disponíveis para os mais pobres. Nos dados recolhidos, nenhum indivíduo pobre as instituiu. Por outro lado, a elite social não as monopolizou, registando-se somente dez casos. Destaca-se a prevalência dos homens (9) face às mulheres (1). Os restantes eram pessoas endinheiradas pertencentes ao Terceiro Estado, com ocupações diversas<sup>112</sup>, que procuravam o consolo oferecido pelas intercessões perpétuas.

Estas podiam ter várias periodicidades, mediante a vontade e capacidade financeira de cada um. A mais comum foi a anual (22), que pressupõe a celebração de uma missa em cada ano pela alma do defunto. Em segundo lugar, a missa semanal perpétua (7), a missa diária, cujo encargo financeiro seria bastante elevado, foi pedida em apenas duas ocasiões. Com apenas uma menção ficaram os períodos menos pedidos como a mensal, uma dupla modalidade em que o defunto encomendou uma missa semanal e anual e a vontade de um crente em celebrar missa perpétua em todas as sextas-feiras da Quaresma<sup>113</sup>. Os preços variavam de acordo com as missas pedidas e a sua periodicidade, admitindo-se um pagamento em numerário ou através de bens de raiz nos moldes já mencionados. As missas anuais eram usualmente pagas com os rendimentos de propriedades, herdades, casas, leiras, quintas ou dinheiro a juro ou censos. Foi o caso de Isabel Dinis que, em 1650, deixou 50,000 réis para render o pagamento das missas anuais que deixou por sua alma<sup>114</sup>.

As missas perpétuas não obedeciam a um molde predefinido; dependiam do legatário,

---

<sup>111</sup> Veja-se, a título de exemplo, o assento de óbito de Inês Pires, solteira, falecida em 1614, cujas missas perpétuas foram celebradas pelo menos até 1687 (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0087/fl. 245v).

<sup>112</sup> As profissões registadas foram: alfaiate, músico, carpinteiro, ferreiro, mercador, odreiro, organista, pintor, sapateiro, serralheiro, sirgueiro, sombreireiro, tendeiro e tosador.

<sup>113</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0093/s/fl.

<sup>114</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fls. 155-155v.

que, de acordo com as suas possibilidades e vontade, determinava o número de missas e local da sua celebração. Noutros casos, os indivíduos encomendavam as missas perpétuas aos seus entes queridos. Em alguns casos, foram pedidas intenções pela mulher, pelo irmão, pela filha, pelo genro, pelos pais e antepassados. Este dado foi mencionado por Maria de Lurdes Pereira Rosa (2005, p. 287) que apontou para uma “sufragação colectiva” presente na maioria dos casos que se analisou no âmbito da sua tese de doutoramento.

Os sufrágios perpétuos visavam assegurar a saída do Purgatório. Não eram uma prática exclusiva das elites, nem condicionada pelo género do defunto; tudo indica que apenas a capacidade económica dos indivíduos ditava aqueles que podiam ou não os instituir. Curiosamente, os bens terrenos eram um fator de separação destes indivíduos do Paraíso<sup>115</sup>. Segundo a Bíblia, os pobres estavam mais perto da salvação e os ricos, por muitos sufrágios que pudessem celebrar, mais longe (Sá, 1998, p. 44).

O uso de trintários remonta à Idade Média, onde se popularizou devido ao milagre<sup>116</sup> recebido por um monge pecador que se terá salvado após a celebração de uma missa durante trinta dias seguidos, ordenada pelo Papa Gregório I (540-604). Depois destas, o defunto apareceu, tendo agradecido a intercessão, voltando para o Paraíso (Araújo, 1997, p. 389). Assim, a popularidade do trintário gregoriano deveu-se à invocação da religiosidade do próprio Papa, mas também pela agregação do ano litúrgico num período curto de tempo<sup>117</sup>, cujas missas eram populares entre os crentes (Rosa, 2005, pp. 413–414).

O trintário tradicional era composto por 30 missas que deviam ser rezadas durante 30 dias consecutivos, geralmente designado de trintário de São Gregório (Martins, 1959, p. 134). Existiram algumas variantes, destacando-se os trintários fechados e abertos. Nos últimos, o padre podia ausentar-se da igreja após a realização da missa, enquanto, no primeiro, o clérigo permanecia dentro da mesma, sem falar com pessoa alguma, e, por isso, dedicava-se totalmente

---

<sup>115</sup> Conclusão motivada pelo exemplo surgido das ordens mendicantes que recusavam a riqueza para se aproximarem de Cristo (Rocha, 2016, p. 123).

<sup>116</sup> Veja-se o relato completo em Martins (1959, pp. 131–133).

<sup>117</sup> O trintário de São Gregório agrupava “[...] cinco missas do Natal, cinco da Natividade de Nossa Senhora, cinco da Invenção da Santa Cruz, cinco da festa da Anunciação, cinco da Ressurreição de Cristo e cinco da festa da Assunção da Virgem Maria” (Martins, 1959, p. 147). Os trintários de São Amador tinham “[...] missas das festas da Anunciação, do Natal, da Circuncisão, da Purificação da SS. Virgem, da Epifania, da Santa Cruz, da Ressurreição de Cristo, da Ascensão, do Espírito Santo, da Assunção da Virgem Maria, da SS. Trindade, dos santos anjos, de S. João Baptista, doze missas em honra dos apóstolos, uma missa em honra de S. Maria Madalena, outra em louvor dos Mártires, outra dos confessores, ainda uma das Santas Virgens e a trigésima de todos os santos. Finalmente, mais três missas, pelos fiéis defuntos” (Martins, 1959, p. 148).

à alma do defunto (Martins, 1959, pp. 143–144). Além destes, existiam outros tipos de trintários, como, por exemplo, o de São Amador, que pressuponha mais do que 30 missas (Martins, 1959, p. 147). O número de missas do trintário de São Amador fixou-se em 33 (Rosa, 2005, p. 413), tendo a particularidade de se usarem velas, cujo número era especificado de acordo com a celebração da missa do trintário, ainda que este aspeto pudesse não estar limitado ao trintário de São Amador (Martins, 1959, p. 149). Já o trintário de São Vicente Ferrer podia compreender 55 ou 48 missas, mas, neste caso, o número seguiu o padrão estabelecido pelo trintário de São Gregório com 30 missas. A novidade deste trintário recaía na não obrigatoriedade de proceder ao ritual de forma contínua, podendo os padres interromper o ciclo de 30 missas, retomando-as posteriormente (Lorenzo Pinar, 1991, p. 113).

É importante considerar que o trintário não sufragava instantaneamente a alma do Purgatório, porque, assim sendo, não implicava outros trintários (Martins, 1959, p. 137). Ainda assim, pode-se considerar que esta forma de intercessão coadunava-se com a crença do julgamento individual, colocando o poder do sufrágio no período imediatamente após a morte do fiel (Carvalho, 2001, p. 25).

Com o Concílio de Trento, esta prática foi considerada supersticiosa e, por isso, condenada (Araújo, 1997, p. 389). Nas Constituições Sinodais do Porto de 1541, D. Baltasar Limpo (1478-1558) condenou a superstição em torno dos trintários, principalmente a determinação de números específicos de velas (Martins, 1959, p. 150). Em Braga, fez-se a mesma advertência nas Constituições Sinodais de 1697, à qual se acrescentou a proibição de celebrar trintários cerrados. O clérigo que presidisse ao trintário não poderia comer nem dormir nas igrejas, recolhendo-se a sua casa de noite e retornando de manhã cedo, não podendo sair desta rotina nem visitar outros locais durante a vigência do trintário (*Constituições synodales*, 1697, pp. 285–287). Ainda que com o Concílio de Trento a prática do trintário não tenha desaparecido, a sua realização foi bem mais modesta.

Na paróquia de São João do Souto, a prática explícita de trintário foi bastante restrita. Na base documental que sustenta este estudo foram encontradas 20 menções à sua realização. Destas, 11 referem-se a trintários de Santo Amador. Os falecidos que privilegiavam este tipo de celebração escolheram, na sua maioria, apenas um trintário pela sua alma. O trintário aberto contou com dois casos, tendo um contemplado a realização de dois trintários. Este não foi caso isolado, nem específico do trintário aberto, visto que nas situações em que a tipologia do trintário



não foi mencionada se observou a encomenda de dois, três ou oito trintários. O caso do capelão Francisco Fernandes mostra que os trintários podiam envolver quantias elevadas, “[...] onde está enterrado muitos trintários que deixou para isso 20,000 réis [...]”<sup>118</sup>, podendo considerar-se que se trataria de uma celebração cara<sup>119</sup>, barrando os indivíduos mais pobres.

A prática do trintário foi residual nesta paróquia, contudo, a análise das datas em que foram requisitados revela um dado interessante. A maioria dos trintários presentes nos registos de óbitos são do século XVI, o que parece atender à tendência descrita anteriormente. Ora, com a aplicação das disposições de Trento, os trintários deviam ter caído em desuso. Contudo, a partir da década de 1640, os trintários regressam, contabilizando-se os seis restantes casos observados. Deveu-se este desaparecimento à simples falta de registo por parte do pároco, ou terá mesmo caído em desuso em virtude das determinações tridentinas, ressurgindo timidamente passados uns anos? O facto de as Constituições Sinodais de 1697 terem procurado regular esta prática parece apontar para a primeira hipótese, sobretudo se se considerar que foram ordenadas em 1637, anunciando que o trintário não desapareceu do ritual *post mortem*, mas apenas dos registos de óbitos. Margarida Durães (2000, p. 327) aponta para a possibilidade do simbolismo do trintário se ter exprimido através da prática de mandar celebrar 30 missas pela alma numa determinada data. Esta poderia ser uma forma mais simples e barata de obter as indulgências do trintário. De facto, como já foi visto anteriormente, as 30 missas foram pedidas por 132 ocasiões em São João do Souto, o que poderá, à luz das palavras de Durães, simbolizar a celebração de trintários.

Uma análise social feita aos requerentes de trintários esbarra, em grande parte, com o cenário traçado para os legatários de missas perpétuas. Os pobres não conseguiam pagar esta modalidade de missas, não pelo seu estatuto, mas pela sua pobreza monetária. Dos 22 casos que contemplam os trintários, seis pertencem ao grupo dos mais abastados, enquanto os restantes distribuíam-se por várias ocupações desde ferradores até clérigos, o que sugere que era sobretudo a capacidade económica dos defuntos que possibilitava a realização de trintários e não tanto o estatuto social. Uma nota interessante prende-se com a superioridade numérica dos trintários pedidos por mulheres, que corresponderam a 73% dos casos analisados para a paróquia de São João do Souto.

---

<sup>118</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0090/fl. 193.

<sup>119</sup> A documentação analisada é omissa quanto ao valor individual do trintário.

### 4.3.2. Os ofícios

Os ofícios eram celebrações em que um número variável de sacerdotes se reunia para interceder pela alma do defunto durante as horas canônicas<sup>120</sup>, rezando orações, fazendo leituras, à época designadas de lições, e recitando salmos de forma a encaminhar a alma do defunto para junto de Deus. Estes podiam assumir duas modalidades: os ofícios mais modestos de três lições e os mais pomposos de nove lições, com três e nove leituras<sup>121</sup>, respetivamente, sendo que, naturalmente, os últimos ocupavam mais tempo. Os ofícios eram, por regra, usados nas exéquias, podendo juntar-se à celebração de missas pelos sacerdotes presentes, os quais intercediam pela elevação da alma do defunto até Deus (Ferraz, 2014, p. 274).

Em São João do Souto foram muitos os fiéis que procuraram beneficiar deste meio de intercessão. Nos assentos de óbito analisados registaram-se em 1,495, o que demonstra a importância deste ritual, que, pelo menos desde 1574, foi requisitado de forma contínua pelos paroquianos. Os homens usaram-no mais vezes que as mulheres, ainda que a diferença se tenha cifrado nos três pontos percentuais. A maioria da elite social usou esta celebração. Por outro lado, apenas 9% dos mais pobres o fizeram. É, assim, possível concluir que os ofícios estavam disponíveis a toda a sociedade, ainda que a sua realização dependesse da capacidade financeira dos requisitantes.

De modo geral, no primeiro momento de intercessão, as pessoas privilegiaram a celebração de apenas um ofício, justificando-se pela liturgia das horas em que se celebravam estes rituais, alguns dos quais só se podiam realizar uma vez por dia, como, por exemplo, o ofício de nove lições. Contudo, casos houve em que foram requeridos vários ofícios. Nos dados compulsados, observou-se um número considerável (31) de pedidos mencionando os três ofícios, maioritariamente por homens. Salvo um, os restantes não referem o número de leituras; contudo, deviam tratar-se de ofícios relativamente pequenos dada a duração do dia. Como seria de esperar, os menos abastados tiveram somente um ofício, enquanto os mais ricos usavam mais do que um, chegando a pedir seis e sete ofícios num dia<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Estas celebrações estavam integradas na promoção de um culto contínuo a Deus, o chamado *Lausperene*.

<sup>121</sup> Os ofícios de nove lições eram rezados pelos clérigos durante a madrugada, marcando, assim, o início das celebrações fúnebres do defunto (Trigueiros, 2015).

<sup>122</sup> Foram os casos de Dom Baltasar, deão, (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0088/fl. 225v) e do cônego Baltasar Machado (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0090/fl. 181), em 1627 e 1638, respetivamente.

Neste primeiro momento, foram pedidos 783 ofícios de três lições e 459 ofícios de nove lições. Os primeiros foram os mais populares até meados da década de 1640, cedendo depois lugar aos segundos, que nas décadas anteriores tinham contado com uma adesão ténue. Na restante cronologia, os ofícios de três lições desapareceram até ao final do período analisado no âmbito desta dissertação. Poderá, então, esta preferência ilustrar a maior preocupação com a salvação da alma em meados de seiscentos? A escolha por ofícios mais demorados e, supostamente, mais poderosos para a salvação da alma parece dar força a esta hipótese. Se os mais carenciados ficaram, na sua maioria, pelos ofícios de três lições, indivíduos mais abastados escolheram os de nove lições.

Os que pediram a continuidade do ofício pela sua alma num segundo momento foram em número inferior, ainda assim expressivo. Cerca de 693 indivíduos pediram este tipo de intercessão, dos quais apenas três foram identificados como pobres. As lições rezadas ou cantadas em cada ofício no segundo e terceiro momentos seguiram a evolução traçada para o primeiro momento, com as nove lições a serem privilegiadas no final da cronologia analisada.

O número de clérigos que participava nos ofícios podia variar significativamente, de acordo com a capacidade financeira e o estatuto do fiel.

Tabela 4 - Número de padres presentes nos ofícios de São João do Souto (1566-1668)

N.º padres	1.º momento	2.º momento	3.º momento	Outros momentos	Total
<b>Menos de 10</b>	34	10	5	1	50
<b>10 – 15</b>	333	137	87	2	559
<b>16 – 20</b>	375	183	135	2	695
<b>21 – 25</b>	51	31	21	-	103
<b>26 - 30</b>	107	68	48	1	224
<b>Mais de 31</b>	29	18	17	-	64
<b>Outras modalidades</b>	116	55	48	5	224
<b>Total</b>	1,045	502	361	11	

Fonte: Cf. Gráfico 1

A tabela 4 evidencia um padrão no que diz respeito ao número de padres requisitados. Todos os momentos mostraram a mesma tendência, ainda que com números progressivamente mais reduzidos. As dezenas de padres foram mais frequentes, seguindo a tendência já evidenciada no caso das missas. É de destacar o número 12, também bastante expressivo, podendo simbolizar os 12 apóstolos que intercediam pela alma do defunto.

A categoria “outras modalidades” junta todos os casos sem especificação do número de padres e os que contaram com a presença dos coreiros da Sé, de padres de fora, de cantores, de frades, de músicos, de assistentes, das confrarias, de párocos e/ou do cabido<sup>123</sup>. O objetivo era engradecer a cerimónia e o seu poder de intercessão, não esquecendo que um grande cerimonial podia cativar outras intercessões de fiéis e perpetuar a memória do defunto. Gaspar de Magalhães procurou maximizar o poder dos ofícios. Em 1624, mandou celebrar três ofícios em três momentos distintos, nos quais estiveram presentes 25 padres, cantores, moços do coro e músicos que tocaram o baixão<sup>124</sup>, tendo o pároco mencionado que foi realizado com “muita perfeição”. Este homem pediu ainda que celebrassem dois ofícios ainda em sua vida e encomendou um ofício para a sua esposa<sup>125</sup>.

Falou-se até agora em momentos sem especificar quais as datas em que se celebravam os ofícios. O primeiro momento diz respeito ao dia do enterramento. Na impossibilidade de ser neste dia, o pároco utilizava expressões como “primeiro dia desocupado” ou “dia seguinte”, assinalando, assim, a urgência da celebração. Dos assentos que especificam a data do ofício, poucos ignoraram a primeira semana após a morte. Apenas em duas ocasiões os ofícios foram celebrados após o mês da morte do defunto, embora esta periodicidade tenha sido mais frequente quando requisitados mais do que um ofício. No segundo momento, o mês foi a data mais procurada, seguindo-se o segundo e o terceiro dias após o falecimento. Estas vontades referem-se a duas estratégias de intercessão distintas. Por um lado, a colocação de todos os sufrágios no momento após a morte, por outro, a tripartição em dia do falecimento, mês e ano. Ao longo da cronologia estudada no âmbito da presente dissertação, estas parecem andar par a par, até aos inícios dos anos de 1640, momento em que os ofícios ao mês quase desaparecem da

---

<sup>123</sup> Quando um cônego falecia, o cabido tinha o costume de celebrar, pelo menos, um ofício pela alma do defunto (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 238v).

<sup>124</sup> Instrumento de sopro que produzia os sons graves da música cantada (Monteiro, 2010, pp. 17–18).

<sup>125</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0088/fl. 200.

documentação. Da mesma maneira, o terceiro momento ora coincidiu com o terceiro dia, ora com o ano. Quanto aos restantes momentos, raramente foi mencionada a data da sua realização, tendo-se registado apenas a vontade individual de que o ofício fosse celebrado ao mês.

Por norma, os ofícios eram celebrados nos mesmos dias das missas, facilitando a logística dos padres e apressando a intercessão pela alma do defunto. Ainda assim, mesmo tendo sido a missa o sufrágio de excelência nos finais do século XVI e meados do século XVII, 198 indivíduos preferiram celebrar apenas o ofício, negligenciando as missas. Este dado é interessante porque coloca os ofícios como um meio de salvação credível no imaginário popular, capaz de substituir a celebração de missas. A razão para esta escolha podia residir na indisponibilidade de obter as missas nas datas preferidas. Como vimos, os padres não podiam celebrar mais do que uma missa por dia (*Constituições synodales*, 1697, p. 263), proibição que não se estendia aos ofícios, não existindo nenhuma indicação nesse sentido nas Constituições Sinodais bracarenses, o que pressupõe maior flexibilidade para agendar os ofícios nas datas escolhidas.

### 4.3.3. As obradas

A obrada ou oblação consistia na oferta de pão, vinho<sup>126</sup>, cera, dinheiro ou outros géneros e objetos (Rodrigues, 2000, p. 262), geralmente colocados sobre a sepultura e destinados aos pobres. Na Idade Média, este ritual era conduzido sempre por uma mulher, podendo estender-se durante o primeiro ano após a morte do defunto (Vilar, 1990, pp. 328–329). A obrada promovia a solidariedade na comunidade, ao mesmo tempo que sufragava o defunto (Araújo, 2000, p. 267). Posteriormente, passou para o seio da Igreja, que a recebeu e distribuiu (Vilar, 1996, p. 169). Com o passar do tempo, a obrada tornou-se num simples pagamento que os herdeiros do defunto deviam ao pároco da paróquia (Durães, 2000, pp. 338–339).

Em primeiro lugar importa explicar os vocábulos que aparecem na documentação compulsada. A palavra “obrada” remonta, pelo menos, à Idade Média, e constou no início da amostra selecionada. Por volta da década de 1640 passou a ser designada de “oferta”. No início, as duas designações eram usadas indiscriminadamente, contudo, à medida que se foi avançando na cronologia, notou-se uma substituição do termo “obrada” pelo termo “oferta”, por volta dos

---

<sup>126</sup> A oferta da obrada em géneros causava descontentamento entre as autoridades oficiais desde a Idade Média, mas, ainda assim, esta a prática persistiu (Beirante, 1982, p. 382).

anos de 1650. O sínodo de 1697 remete o leitor para a palavra “oferta”, ao invés de “obrada” (*Constituições synodales*, 1697, p. 779). Entendemos, pois, que estas duas palavras são sinónimas, tendo uma caído em desuso em detrimento da outra, visto que o dinheiro e os bens que as compunham se mantiveram inalterados.

Na paróquia citadina de São João do Souto foram registadas 2,607 obradas, ou seja, 80% do total analisado. As mulheres recorreram mais às obradas que os homens, com cerca de mais dez pontos percentuais. Ressalta também a grande difusão desta prática junto dos mais pobres. Estes que, na teoria, seriam os beneficiados deste ritual também o praticavam na sua grande maioria, mais especificamente em 79% dos registos referentes a pobres. Assim, esta prática atravessava toda a sociedade, dado que também os grupos com o estatuto social mais elevado a praticaram na sua larga maioria (82%). O impacto da obrada na sociedade notou-se de forma consistente por toda a cronologia estudada, desde meados de 1560 até 1668.

Se, no geral, a obrada esteve presente em São João do Souto, a sua aplicação parece ter-se alterado. No século XVI foi frequente a doação de mais do que uma obrada, sendo estas registadas sobretudo até à viragem para o século XVII, altura em que se começa a destacar a doação de apenas uma obrada. Fica patente que a obrada parece ter diminuído no panorama geral da morte, ainda que se tenha mantido no imaginário popular. Nos registos de óbitos analisados, as obradas foram dadas nas mesmas datas que as celebrações das missas e ofícios; à semelhança destas, apareceu com grande destaque a tripartição dia do enterramento, mês e ano. Contudo, importa notar que quando as obradas se reservavam para o momento do ano o pároco dava ênfase no seu registo, enfatizando esta celebração, comparativamente às restantes datas. A “obradação” parecia consistir mais num pagamento do que uma doação, o qual variava, mas que não raras vezes ultrapassava os 1,000 réis. No entanto, não é possível saber quem estava obrigado ao seu pagamento, nem quem estava isento. Isto transparece da preocupação do pároco em anotar estes pagamentos em alguns assentos e ignorá-los nos seguintes. Por outro lado, em caso de incumprimento, os herdeiros eram alvo de uma ação por parte do Juízo dos Resíduos<sup>127</sup>, como foi o caso de Ana Rodrigues, falecida em 1612<sup>128</sup>, o que torna esta situação ainda mais estranha. Através do confronto dos dados foi possível observar que apenas uma minoria da população pobre estava obrigada ao pagamento deste “imposto” e que, por sua vez,

---

<sup>127</sup> Para pagar a dívida podiam ser alvo de penhor, devolvendo-o quando ficassem quitadas (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0087/fl. 247v).

<sup>128</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0087/fl. 233v.

uma fatia significativa dos indivíduos considerados como elite era elegível ao seu pagamento. O local de enterramento não parece justificar estas diferenças, nem mesmo o número de missas, ofícios, profissão, género, estado matrimonial e acompanhamento. Na documentação reunida apenas surgiu uma pequena indicação sobre os critérios de pagamento da “obradação” anual. No assento de óbito de Margarida Francisca, solteira, falecida em 1612, o pároco registou que a “obradação” do ano foi paga “[...] por ser cabeceira”<sup>129</sup>. Este dado poderá indicar que este pagamento estava relacionado com os cabeças de casal, tendo os herdeiros de o pagar aquando do seu falecimento.

No período analisado, as obradas eram pagas em dinheiro. O seu valor variava bastante, situando-se entre os 100 e os 500 réis na grande maioria dos assentos. Os pagamentos em espécie, prática de origem medieval, aparecem algumas vezes na documentação, como, por exemplo, a oferta de alqueires de trigo, almudes de vinho e gado, entre outros bens. Uma parte das obradas consistia na doação de velas. Esta prática surgiu no século XVII e ganhou protagonismo nas décadas finais do período em consideração; visava, sobretudo, contribuir para iluminar as igrejas e tinha um importante papel no ritual católico. Em grande parte dos casos apenas uma vela era doada por momento de intercessão, ainda que o seu valor possa ter flutuado conforme a capacidade financeira do doador<sup>130</sup>. Em traços gerais, estas velas podiam ter um valor compreendido entre os 20 réis e os 400 réis (ou um cruzado). Quando o defunto era originário de outra paróquia, os párocos das respetivas paróquias repartiam a obrada entre si, como mencionado no caso de Cecília Barbosa, em 1615<sup>131</sup>. Noutros, os párocos registaram o peso das velas, rondando o arrátel e meio arrátel, 16 e oito onças, respetivamente.

Seja através do pagamento em numerário, género ou da doação de velas, as obradas parecem ter contribuído para o sustento do culto da morte, pelo menos em São João do Souto, assegurando que cada defunto contribuía para os cofres paroquiais. Nesta paróquia, a função da obrada, inicialmente uma obra de caridade, parece ter desaparecido, uma vez que não se conhecem referências à alimentação dos pobres. Sobretudo com a introdução da doação de velas, a obrada parece ter-se transformado numa espécie de imposto, que visava a manutenção dos

---

<sup>129</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0087/fl. 235.

<sup>130</sup> No assento de óbito da dona viúva Ana da Rocha, falecida em 1626, o pároco notou que a obrada foi diminuta para uma pessoa da sua condição, reforçando a diferença do valor de acordo com o estatuto social (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0088/s/fl.). Por outro lado, no assento de óbito do sapateiro, viúvo, pobre, Francisco Fernandes, falecido em 1653, o juiz dos Resíduos perdoou-lhe a dívida atendendo à sua pobreza (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0092/fl. 204).

<sup>131</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0087/fl. 248v.

templos, possivelmente motivando a mudança de nomenclatura, de “obrada” para “oferta”.

#### 4.4. “Não fez nada pela alma”: a ausência de sufrágios

Até ao momento, a análise dos registos de óbitos incidiu sobre as informações relacionadas com a morte. Importa, no entanto, considerar a ausência de informação relativa aos sufrágios. Para o efeito, consideramos apenas os casos em que o pároco registou explicitamente a sua falta. Em 361 registos os párocos de São João do Souto notaram “Não fez nada pela alma”, sinalizando a ausência de intercessão pela alma do defunto. Infelizmente, na maior parte dos assentos, os párocos não detalharam as razões. Em 1576, não se celebrou nenhum sufrágio pela alma da mulher de António Fernandes, pedreiro, por ser “vilão muito ruim”<sup>132</sup>. Salvo este caso, a ausência de sufrágios justificava-se por questões financeiras, quer dívidas<sup>133</sup> quer relacionadas com a pobreza do defunto (152).

A maior parte dos registos refere, no entanto, rituais salvíficos. Os defuntos tiveram acesso ao acompanhamento e pagaram a obrada, mas os párocos consideravam que, não tendo missas e ofícios, nada teria sido feito pela alma do fiel. Ainda assim, em 69 registos nota-se a ausência total de rituais, um número expressivo para a cronologia estudada. Em 1604, faleceu Martinho Afonso, sobrinho do arcebispo Frei Agostinho de Jesus (1535-1609), que, pela sua condição, poderia ter tido acesso a rituais fúnebres. No entanto, segundo o seu assento de óbito “[...] não disse missa nem teve nenhum interesse dele”, mesmo tendo feito testamento<sup>134</sup>. Infelizmente não foram registados mais casos semelhantes, mas é possível que não tenha sido caso único, já que, por exemplo, cerca de 27 indivíduos grupos sociais aparentemente mais abastados não tiveram sufrágios pelas suas almas.

Estes casos ajudam a desmistificar a narrativa da vivência da morte pós-Trento. Ainda que tenha sido verdade que a ideologia católica procurava privilegiar a intercessão terrena de várias formas, nem toda a população mostrou o grau de aderência religiosa. É tarefa complicada comprová-lo através das fontes, mas trata-se de um horizonte a ter em consideração quando se

---

<sup>132</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0084/s/fl.

<sup>133</sup> Foi o caso do doutor mestre-escola, Francisco Pereira Salgado, falecido em 1653, que contraiu várias dívidas, resultando na recusa da herança por parte dos herdeiros (UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0093/fl. 200-200v).

<sup>134</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0086/fl. 272v.



abordam estes assuntos.

## 5. Morrer no termo de Braga: as paróquias de Tenões, São Pedro de Este, Arentim e Tebosa

### 5.1. A preparação da morte

#### 5.1.1. Os testamentos

A prática testamentária encontra-se normalmente associada aos núcleos urbanos. No mundo rural, como menciona Hermínia Vilar (1990, p. 79), a ausência de testamentos explica-se através da fraca implantação da culta escrita. Nos séculos XVII e XVIII, quando existia, preferia-se o testamento nuncupativo (Rodrigues & Durães, 1989, p. 825). Com estas considerações em mente, naveguemos rumo ao termo da cidade de Braga entre meados do século XVI e século XVIII, analisando as práticas relacionadas com a morte através dos assentos de óbito.

Começando pelas paróquias mais próximas de Braga, São Pedro de Este e Tenões, é possível observar que, na primeira, o testamento foi usado 67 (22%) vezes e, na segunda, 28 (31%), no total de casos por paróquia. Não se observou o uso maioritário do testamento nuncupativo com apenas 25 (37%) casos em São Pedro de Este e oito (29%) em Tenões. Tal como na cidade, homens e mulheres usaram o testamento de igual forma. Mas, se a prática testamentária era conhecida no termo mais próximo da cidade, é importante reconhecer que não tinha uma adesão total. Em São Pedro de Este, não possuir testamento era a realidade da maioria da população (cerca de 81 casos no total)<sup>135</sup>; já em Tenões encontram-se 20 casos. Este aspeto marca, desde logo, uma grande diferença com a realidade urbana, não obstante a pouca distância geográfica que separava estas paróquias da cidade.

As outras formas documentais também marcaram presença no termo, ainda que, tal como na cidade, debaixo da sombra dos testamentos. Destacou-se a manda escrita com 14 casos em São Pedro de Este e três em Tenões e a manda verbal com sete e duas ocorrências, respetivamente.

Um caso interessante foi o uso de uma escritura de dote, por parte de Isabel Gonçalves

---

<sup>135</sup> Neste número encontram-se os 77 casos para os quais o pároco reconheceu a falta de testamento e quatro casos para os quais não foi feito testamento ou manda.

da paróquia de São Pedro de Este em 1697<sup>136</sup> como documento de preparação da morte. No campo, os dotes eram vistos como momentos perfeitos para realizar partilhas dada a estabilidade do património. Assim, o testamento só era realizado caso a vontade prevista no dote fosse alterada (Faria, 2010, p. 176). Resta mencionar os quatro casos para os quais o pároco mencionou expressamente a ausência de testamento ou manda, todos datados dos anos de 1590 para São Pedro de Este, o que dá força à tese avançada para a cidade de que o testamento e a manda não correspondiam o mesmo tipo de documento, ainda que o seu propósito fosse semelhante.

A realidade de Arentim e Tebosa, paróquias bem mais afastadas do núcleo urbano, também conta com a presença dos testamentos. Na primeira, num universo de 244 casos, 76 (31%) defuntos fizeram testamento; na segunda, cerca de 65 (23%). Estas percentagens vão ao encontro dos resultados para as paróquias mais próximas da cidade, mostrando que o hábito de testar estava difundido de um modo relativamente homogéneo no mundo rural. Esmiuçando as duas categorias anotadas pelo pároco, em Arentim, 48 assentos mencionam a presença de um testamento escrito, com uma divisão igual entre ambos os géneros, com 24 cada. Em Tebosa, 58 casos mostraram possuir testamento escrito (34 mulheres; 23 homens)<sup>137</sup>. No que toca à forma nuncupativa de testar, os dados, para o termo distante da cidade, mostram uma novidade. As mulheres de Arentim recorriam mais à forma verbal do testamento, somando 22 ocorrências, o que traduz uma maior dependência desta forma de testar quando comparado aos homens na mesma paróquia. Cenário semelhante é identificado em Tebosa, ainda que o uso de testamento verbal tenha sido muito menos usual que na paróquia anterior. A ausência de testamento foi, também aqui, uma realidade, embora menor do que no termo mais próximo de Braga. Em Arentim, por exemplo, totalizaram-se 29 casos e, em Tebosa, 31, com uma divisão igualitária entre os géneros. A falta de manda também foi notada pelos párocos: dez em Arentim e três em Tebosa. Mais uma vez, a omissão de manda e testamento foi assinalada em Arentim por oito vezes.

As formas alternativas de preparar a morte também marcaram estas duas paróquias. A manda assumiu relativo destaque em Arentim (40) e em Tebosa (59). Estes dados podem traduzir uma prática antiga bastante enraizada na população rural, fazendo-se sentir na cronologia estudada. Para além da manda destacou-se, timidamente, o uso de escritura numa única ocasião e, mais uma vez, a escritura de dote com dois casos em Tebosa, o que parece indicar que no termo existia a possibilidade de preparar a morte no contrato matrimonial. Note-se que, tal como

---

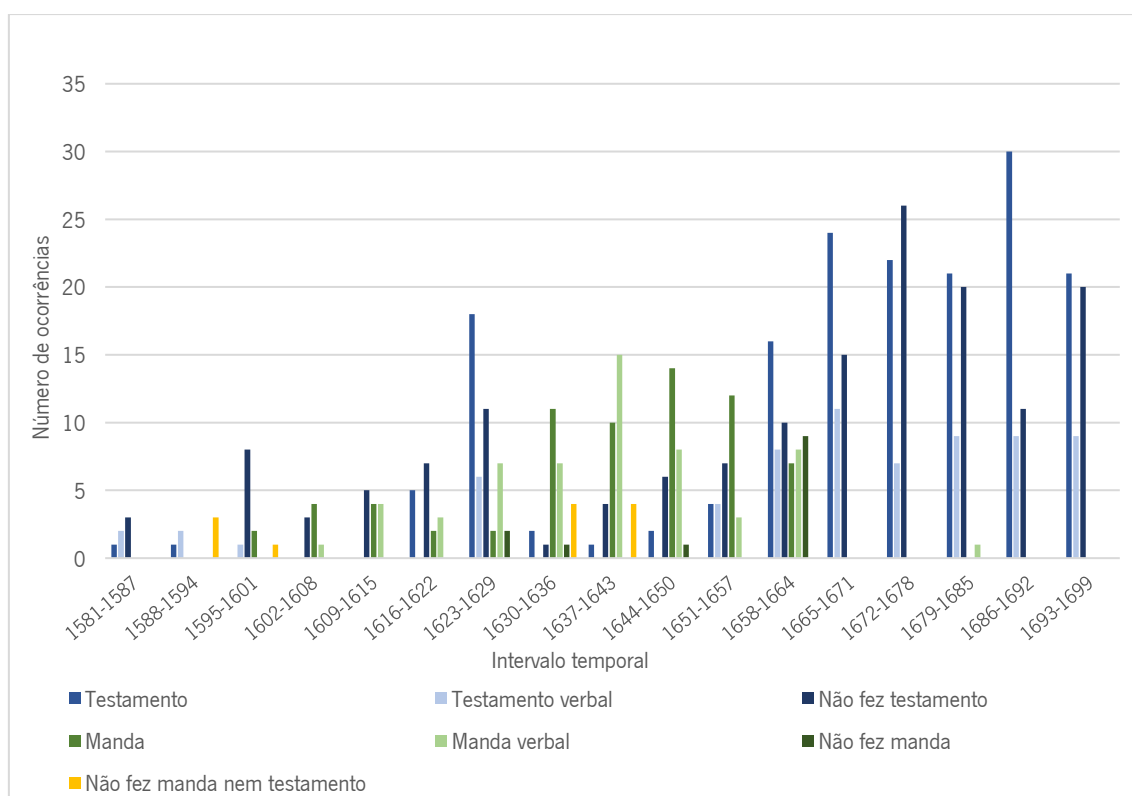
<sup>136</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG46/003/0031/fl. 98.

<sup>137</sup> No caso que resta para totalizar os 58 totais não foi possível determinar o género do defunto presente no assento.

em São Pedro de Este, estes dois casos datam das duas últimas décadas de seiscentos, no entanto, Faria (2010, p. 176) identifica esta prática para o século XVI em Guimarães.

Se, no panorama geral, o termo parece seguir as tendências da cidade, ainda que mais timidamente, importa observar a realidade da população pobre. Para as quatro paróquias analisadas, apenas uma vez um indivíduo pobre de São Pedro de Este realizou testamento. Também se observou apenas uma manda, desta vez em Tebosa. A forma preparatória mais usada pelos pobres do termo foi a manda verbal (três casos em Tebosa e um em Tenões).

Gráfico 2 - Evolução dos documentos de preparação da morte no termo (1581-1699)



Fonte: UM-ADB, PRQ, PBRG 3 [Paróquia de Arentim], série 3, número 21, Óbitos 1615/1727, UM-ADB, PRQ, PBRG 46 [Paróquia de São Pedro de Este], série 3, números 30-31, Óbitos 1585/1699, UM-ADB, PRQ, PBRG 57 [Paróquia de Tebosa], série 3, números 26-27, Óbitos 1617/1723, UM-ADB, PRQ, PBRG 58 [Paróquia de Tenões], série 3, números 23-24, Óbitos 1592/1708.

O gráfico 2 permite acompanhar as trajetórias dos documentos analisados, destacando-se os percursos da manda e do testamento. A primeira destacou-se no início do século XVII, perdendo popularidade para o testamento, que se afirmou como o principal documento de preparação da morte no termo em meados do mesmo século, tendo a manda desaparecido em

todas as suas formas, com a exceção de um caso em 1681. Destaca-se também a ausência de testamento, em alguns períodos mais significativa do que a sua realização. Assim, pode-se concluir que o testamento ou a manda estavam inseridos na vivência da morte no termo, ainda que a sua adesão não fosse total, um pouco à semelhança do que foi observado para a paróquia urbana de São João do Souto.

### 5.1.2. Os sacramentos

Ainda que o cenário traçado para a cidade não permita retirar conclusões sobre o impacto dos sacramentos na preparação da morte, o seu uso encontra-se registado com maior detalhe nas paróquias do termo de Braga. As paróquias de São Pedro de Este e de Tenões, mais próximas da cidade, conheceram registos expressivos. Na primeira, os sacramentos foram anotados em cerca de 114 assentos, 37% face ao número total de assentos compulsados. Já em Tenões, o número foi mais reduzido, mas igualmente relevante com 18 casos, ou seja, um quinto dos registos da paróquia.

Em São Pedro de Este, onde o registo foi mais sistemático<sup>138</sup>, o pároco confirmou a realização de, pelo menos, um sacramento em 99 registos. Na maior parte dos casos, os defuntos faleceram com todos os sacramentos; porém, em 10 ocasiões os moribundos tiveram acesso à confissão e comunhão; em seis situações apenas à confissão e extrema-unção, em cinco apenas à extrema-unção e em quatro somente à confissão. Os párocos procuravam justificar a falta de todos os sacramentos nos seguintes moldes: não receber o viático por impedimento na garganta, por o padre não chegar a tempo, por não considerarem que o indivíduo estivesse para morrer<sup>139</sup>, porque o moribundo não estava no seu juízo, porque não falava, porque era menor (podendo confessar, mas não comungar) ou porque tinha vômitos. Por outro lado, registaram-se 15 situações de incumprimento. Nestas, os párocos voltavam a apresentar justificações, sendo a mais comum a morte repentina (8), seguida da menoridade (3), ou, ainda, o facto de o pároco não ter sido chamado, não ter chegado a tempo e a incapacidade do moribundo.

---

<sup>138</sup> O registo dos sacramentos foi feito de forma intermitente até 7 de outubro de 1657, data em que uma nota de visitação instruiu o pároco para anotar os testamentos, o local de sepultura e todos os sacramentos administrados ao defunto, sob pena de pagar 1,000 réis de multa (UM-ADB/PRQ/PBRG46/003/0030/fl. 55v).

<sup>139</sup> O registo menciona que o indivíduo morreu a falar, causando, assim, perplexidade nos presentes (UM-ADB/PRQ/PBRG46/003/0031/fl. 78).

Em Tenões, o cenário foi muito diferente. Na maioria dos casos os sacramentos foram administrados. Nesta paróquia, os párocos não justificaram a ausência dos outros sacramentos, mas fizeram-no aquando da ausência dos mesmos (2), alegando não ter sido chamado. A tendência manteve-se constante nas paróquias mais distantes da cidade. Em Arentim existiu um equilíbrio entre o registo da prática sacramental (121)<sup>140</sup> e os casos onde este não foi feito (122). Destas, 109 corresponderam à administração de todos os sacramentos. Um dado diferenciador reside na disparidade entre os géneros, 72 mulheres (48%) para 36 (38%) homens e um caso indeterminado. Esta diferença altera o panorama de relativa igualdade a nível sacramental que tem sido observada. Resta mencionar os defuntos que receberam todos os sacramentos. Em nove situações a confissão e a comunhão foi tudo a que estes tiveram acesso, enquanto num caso apenas a confissão e a extrema-unção. Somente dois indivíduos receberam apenas a confissão. O pároco deu as mesmas explicações: não lhe deixaram recado ou não houve tempo. O único caso onde não se administrou qualquer sacramento deveu-se a uma morte repentina. Em Tebosa, os registos foram menos pormenorizados que na paróquia anterior, contudo, em 31 casos foi administrado, pelo menos, um sacramento. Aqui, a prevalência foi para a obtenção de todos os sacramentos (30), restando um caso em que o moribundo faleceu com apenas a confissão.

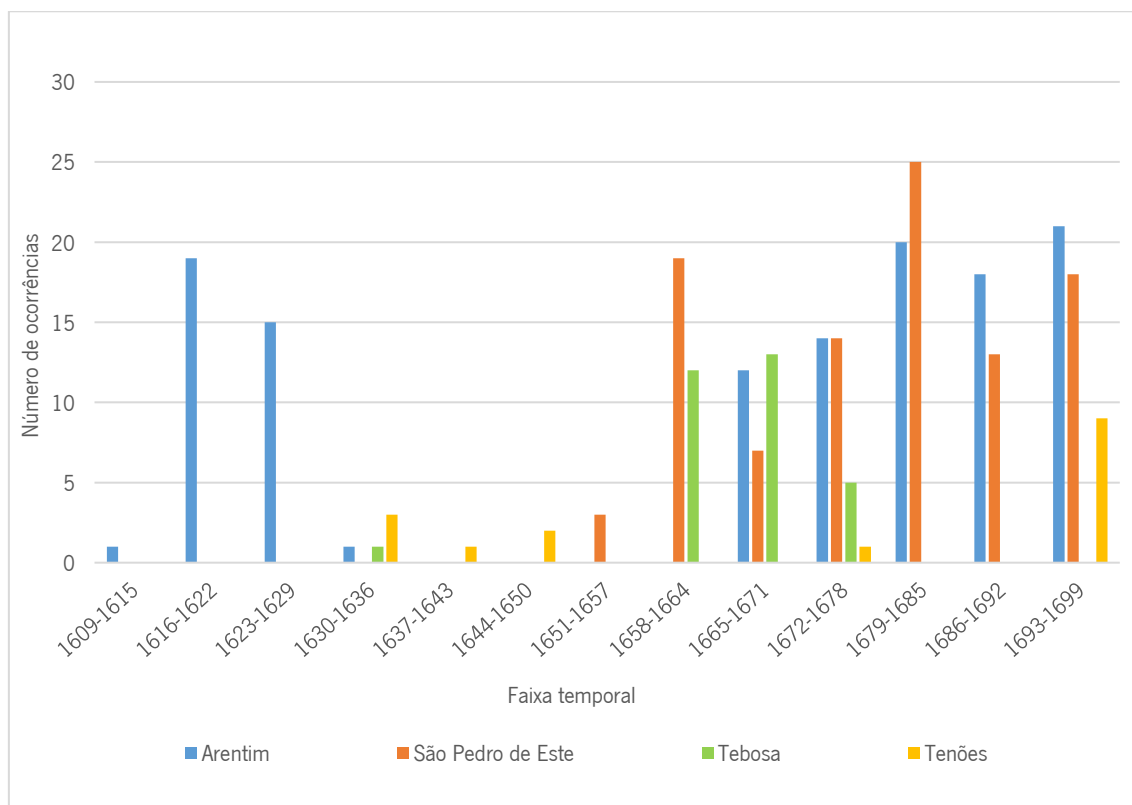
Os sacramentos continuaram a ter expressão entre a população mais carenciada. Em São Pedro de Este, os pobres recorreram 12 vezes aos sacramentos; em Tenões, três. Em Arentim, apenas dois pobres receberam sacramentos, o que contraria a cenário traçado para a população geral, onde os sacramentos eram comuns. Por fim, em Tebosa, quatro pobres morreram com sacramentos. Analisando proporcionalmente os dados é de notar que, face à população geral, os pobres recorriam aos sacramentos mais vezes, com a exceção da paróquia de Tenões.

Os sacramentos constituíam uma forma de preparar a morte, cujo impacto não foi possível aferir na totalidade, dadas as lacunas dos registos de óbitos. O gráfico 3 mostra que o registo dos sacramentos sofreu algumas interrupções, tendo sido retomado na segunda metade do século XVII, salvo na paróquia de Arentim. Ainda assim, é possível constatar que a maioria da população do termo não descurava a sua importância. A presença dos sacramentos nas zonas mais distantes ou mais próximas da cidade leva a crer que a pastoral da Igreja saída de Trento estava a ser aplicada.

---

<sup>140</sup> O registo da prática sacramental em Arentim foi motivado pela nota de visitação que pedia ao pároco para declarar sempre os que morriam com os sacramentos da Igreja; datada de 22 de novembro de 1666 (UM-ADB/PRQ/PBRG03/003/0021/fl. 92v).

Gráfico 3 - Distribuição do registo da administração de sacramentos no termo de Braga (1609-1699)



Fonte: Cf. Gráfico 2.

## 5.2. O enterramento

### 5.2.1. Os locais de enterramento

Os indivíduos do termo não tinham ao seu dispor a mesma multiplicidade de oferta de locais de enterramento que os seus congéneres citadinos. Ainda assim, as igrejas paroquiais apresentavam as sepulturas mais requisitadas. Em Tenões, a igreja paroquial tornou-se pequena<sup>141</sup> para acolher os enterramentos no seu interior, o que implicou que a grande maioria dos sepultamentos se fizesse no adro (25). Os restantes conseguiram acesso ao corpo da igreja, excetuando o padre Francisco de Carvalho, sepultado junto ao altar-mor, tratando-se, porventura,

<sup>141</sup> Vejam-se as dimensões e modificações que se fizeram ao longos dos séculos na igreja paroquial de Tenões em Oliveira (2015, p. 121).

de um benemérito da paróquia<sup>142</sup>. Também em São Pedro de Este, a maior parte dos enterramentos fizeram-se no adro (37), possivelmente devido ao tamanho reduzido da igreja. Para navegar o caos das sepulturas do adro, o pároco registou pontos de referência como a oliveira que lá estaria, os caminhos e carreiros existentes, o alpendre da igreja<sup>143</sup>, as portas da mesma (a da sacristia, a porta grande na parte sul, a porta travessa ou a porta principal) e a cancela. Existia um muro a demarcar o terreno sagrado do profano, protegendo a sacralidade das sepulturas e evitando o desenterramento por parte de cães vadios<sup>144</sup>. No interior da igreja o pároco localizou (30) sepulturas no altar de São Sebastião, no altar de Nossa Senhora, nas grades da capela-mor, no altar da Purificação e na pia batismal.

Excetuando as igrejas paroquiais, pouquíssimos indivíduos recorreram às igrejas da cidade. Em Tenões, uma pessoa foi enterrada na igreja de São Vitor, outra na de Nossa Senhora-a-Branca e outra na igreja de São João do Souto, todas em Braga. Esta última também foi requerida por um defunto de São Pedro de Este. Nos registos da mesma paróquia menciona-se a igreja de São André de Vilar de Perdizes, perto da fronteira. Estes casos limitavam-se a indivíduos que morriam longe da sua paróquia, sendo enterrados perto do local do falecimento, quer pela rapidez necessária ao recebimento dos sufrágios, quer pela logística complicada e dispendiosa das transladações. Estas ocorriam quando as distâncias eram curtas, como, por exemplo, o caso de Isabel Fernandes, esposa de um ferreiro, que, em 1568, ao morrer em Sobreposta, foi enterrada na igreja paroquial de São João do Souto conforme a sua manda<sup>145</sup>. Em contrapartida, o cônego Domingos Lopes Vilas Boas, falecido durante uma visitação ao termo de Ponte da Barca, em 1647, foi sepultado na igreja de São Cristóvão, próxima do local de falecimento, por o seu corpo ser “[...] pesado e grosso [...] começar a cheirar mal [...]”<sup>146</sup>, impossibilitando o seu transporte até Braga. O pesadelo logístico de uma transladação era demasiado para estar ao alcance dos mais humildes, contudo, no caso de um arcebispo tal era possível, mesmo quando as distâncias eram consideráveis. Foi o caso, por exemplo, de Aleixo de Meneses (1559-1617), arcebispo de Braga, falecido e sepultado preventivamente em Madrid, o qual foi trasladado para Braga em 1621,

---

<sup>142</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG58/003/0024/fl. 69v.

<sup>143</sup> Também conhecido no norte de Portugal por “cabido”, significado que consta da documentação (Bluteau, 1712, vol. 2, p. 17).

<sup>144</sup> A ausência de muros e a pouca profundidade das campas desembocavam, frequentemente, nessas situações (Roberts, 2000, p. 132).

<sup>145</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0084/s/fl.

<sup>146</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0091/fls. 153-153v.



tendo sido enterrado na igreja do Pópulo e recebido honras na Sé pelo cabido<sup>147</sup>.

Homens e mulheres partilhavam a mesma preferência quanto aos locais de enterramento. Já os pobres, se na cidade podiam ter o privilégio de ser sepultados dentro das igrejas, no termo mais próximo à cidade, o adro assumia-se como destino mais provável. Em São Pedro de Este, dos 10 pobres que mencionam o local de repouso, oito tiveram sepultura no adro, e apenas dois tiveram acesso ao interior da igreja. Já em Tenões, todos os pobres, de que há registo, foram sepultados no adro.

Os dados para Arentim e Tebosa, paróquias do termo mais afastado da cidade, não permitem uma análise conclusiva. A igreja do Salvador de Arentim reuniu a maioria dos poucos assentos que mencionam o local da sepultura. À semelhança das outras paróquias, usou-se o adro e o interior da igreja. Esta apresentou uma particularidade: a existência de outro local de enterramento que não a igreja paroquial. A ermida de Nossa Senhora das Neves acolheu as sepulturas de três indivíduos. Em Tebosa, foram mencionados somente três locais de enterramento: um no adro da igreja paroquial, outro na “capela dos Reverendos Padres”, cuja localização não foi possível precisar, e outro na igreja paroquial de São Pedro de Maximinos, na cidade de Braga.

### 5.2.2. As mortalhas e os hábitos

No termo de Braga, os hábitos de ordens religiosas não partilharam do protagonismo que tiveram na cidade. Nas quatro paróquias analisadas, foram identificadas apenas 14 referências a hábitos, 13 das quais em Tenões, com o predomínio do hábito de São Francisco. A mortalha com o lençol surge apenas duas vezes. Os pobres podiam envergar o hábito, tendo-se registado esta intenção junto de um deles. A modesta popularidade da indumentária fúnebre traduz a distância destas paróquias dos centros de caridade e das confrarias, visto que um hábito podia custar cerca de 2,200 réis (12 dias de trabalho qualificado de um pedreiro), em 1699<sup>148</sup>, valor certamente proibitivo para alguns agregados familiares e que, por isso, dificultava a disseminação do seu uso.

---

<sup>147</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG41/003/0087/fl. 258.

<sup>148</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG58/003/0024/fls. 68v-69. Usou-se como referência o salário médio de um pedreiro na cidade do Porto. Cf. dados do projeto *Prices, Wages and Rents*, disponível em <http://pwr-portugal.ics.ul.pt>, consultado a 11 de janeiro de 2023.

Em Arentim foi registado outro caso do uso do hábito de São Francisco.

A realidade traçada parece indicar uma tardia generalização dos hábitos como indumentária fúnebre no meio rural. Considerando as datas dos casos acima enumerados, só no final do século XVII é que se começou a verificar um aumento progressivo dos pedidos de hábito. Isto inicia o panorama que Margarida Durães (2000, pp. 304–305) deu a conhecer para o campesinato bracarense do século XVIII e inícios do século XIX, já que, para uma cronologia mais tardia, os hábitos foram muito mais requisitados.

### **5.2.3. A tumba**

As confrarias possuíam, na sua maioria, tumbas. O seu raio de ação estava determinado nos estatutos destas instituições (Araújo, 2017, p. 180), relevando o seu pouco interesse em ultrapassar os limites da cidade, deixando o termo sem acesso a este móvel fúnebre. Registou-se apenas uma vez o uso da tumba. Em Tenões, especificamente, fez-se um enterramento com caixão, pertencente a Domingos Pais, viúvo, enterrado no adro, o que confirma as asserções sobre o seu uso<sup>149</sup> na Europa mediterrânica (Rubio Semper, 1994, p. 246).

### **5.2.4. O acompanhamento dos defuntos**

Sem surpresas, o número de padres que acompanhavam os cortejos fúnebres foi bem mais modesto do que aquele que se registou no meio urbano. As paróquias mais próximas da cidade, São Pedro de Este e Tenões, contaram com poucas menções, 13 e 11, respetivamente. Além disso, o número de padres que mobilizavam era também reduzido. Em São Pedro de Este, o número mais solicitado foi 10, mas a maioria dos casos requisitou um número inferior. Em apenas uma situação, foi pedido um acompanhamento com mais de 14 padres. O panorama foi bastante semelhante na paróquia de Tenões.

No termo mais afastado da cidade, os acompanhamentos continuaram a ser registados, ainda que com bastante menos frequência do que na urbe. Em Arentim, o número mais pedido

---

<sup>149</sup> Em meados do século XVIII, esta prática ganhou mais força, principalmente nos grupos sociais mais abastados (Araújo, 1997, p. 233).

foi de seis sacerdotes, inferior aos dez clérigos pedidos no termo mais próximo da cidade. Nesta paróquia, o número máximo foi de dez padres presentes no acompanhamento, mas em Tebosa, os números assemelhavam-se aos das paróquias mais próximas do centro urbano. Aqui, o número mais frequente foi o de dez padres, embora a maioria dos casos tenha registado menos que dez padres. Sem surpresas, a população mais carenciada dos arrabaldes, não tinha acesso aos acompanhamentos, ao contrário do meio urbano. No termo, foi visível a escassez de padres relativamente à cidade, cujas paróquias concentravam um número maior de clérigos.

Quanto às confrarias, nos séculos XVI e XVII, a sua atuação no termo foi bastante ténue. Nos assentos de óbito analisados, para as quatro paróquias do termo, foram registadas oito menções à participação das confrarias nos acompanhamentos de defuntos. Destas, seis dizem respeito ao termo mais próximo, cinco para a paróquia de São Pedro de Este e uma para Tenões. Contudo, o nome da confraria só foi mencionado na de Tenões, tratando-se da confraria do Subsino. Os restantes casos (2) dizem respeito a Arentim, particularmente à confraria das Almas da paróquia. Tanto a confraria do Subsino de Tenões como a confraria das Almas de Arentim participaram os acompanhamentos nos finais do século XVII, 1699 e 1681, respetivamente, o que poderá indicar o início da proliferação de confrarias no meio rural já notado por Margarida Durães (2000, pp. 306–307) para os séculos XVIII e XIX. Por outro lado, o caso de Arentim suscita a questão da falta de mais registos desta confraria após 1681. Os casos observados para a paróquia de São Pedro de Este levantam as mesmas dúvidas. Estes foram registados nos anos de 1625, 1632 e 1657, mostrando que o movimento confraternal nesta paróquia não criou raízes, apesar da sua existência. Esta escolha torna-se mais estranha se se colocar em perspetiva a crença da época que favorecia o maior número possível de intercessões por alma. Poderá este fardo espelhar um laço comunitário forte e informal que invalidaria a necessidade de uma confraria?

É possível que os acompanhamentos no termo fossem bem mais modestos do que os do meio citadino, sem grande influência de confrarias ou ordens regulares. Ainda assim, existem alguns indícios de uma progressiva imitação das práticas da cidade por parte das paróquias do termo, acontecendo primeiro nas mais próximas e, depois, alastrando-se progressivamente às restantes, lançando, assim, as bases para a sua disseminação nos séculos XVIII e XIX (Durães, 2000, pp. 305–313).

## 5.3. Os sufrágios

### 5.3.1. As missas

Os registos de missas para os arrabaldes da cidade foram inferiores aos do centro urbano. Nas duas paróquias mais próximas, a maioria dos registos não menciona qualquer missa. Nas paróquias de Arentim e Tebosa, que representam o termo mais distante, o cenário diverge. Na primeira, os registos de missas foram muito diminutos (30 em 244), mas, na segunda, a maioria dos assentos registam-nas (151 para 129), contrariando o que se apurou nas restantes paróquias. É difícil acreditar que as missas tenham conhecido uma popularidade tão ténue nas paróquias rurais, levantando-se a hipótese da falta de registo por parte do pároco. Analisemos os dados para cada uma destas paróquias. Começando por São Pedro de Este, o registo de missas foi constante ao longo da cronologia em estudo, ainda assim, o período de 1609-1615 conheceu um aumento significativo de 10 registos face ao período anterior. O que torna este dado interessante é que só voltou a repetir-se entre 1651 e 1657. Poderão estes dados comprovar que os párocos não tinham por hábito registar as celebrações religiosas nesta paróquia? Vejamos outra paróquia. Em Tenões, a partir de 1630, os números foram, em grande parte, os mesmos, o que parece apontar para uma coerência de registos. Passando para Arentim, entre os anos de 1630 e 1636, existiu um número significativo de registos, diminuindo drasticamente até ao final do século. Em Tebosa, paróquia que reuniu mais casos, assistiu-se à mesma trajetória da paróquia anterior. Na década de 1620 os registos aumentaram, mantendo-se assim até aos anos finais de 1640, diminuindo a partir daí. Os dados apontam para uma provável omissão das celebrações por parte dos párocos, visto que o número não acompanhou a tendência de crescimento e a importância das missas ao longo dos séculos XVI e XVII. Por exemplo, em São Pedro de Este, a tendência constante é difícil de explicar, bem como em Arentim, onde em meados do século se atingiu o pico, sendo que no final do século os números de indivíduos que requeriam missas era bastante reduzido<sup>150</sup>. Embora não seja possível comprovar a ausência de registos ou abandono das missas, a discussão fica em aberto.

Nas paróquias de São Pedro de Este e de Tenões, os momentos em que se realizavam as cerimónias religiosas confirmaram a predisposição de iniciar os sufrágios imediatamente após a

---

<sup>150</sup> Na década de 90, em 32 casos, apenas se registou a celebração de missa por uma vez.

morte, quase sempre o dia do enterramento. Nas paróquias mais afastadas, em Arentim, seguiu-se o mesmo padrão, registrando-se apenas duas situações de missas celebradas ao ano, já em Tebosa, a primeira data de intercessão pela alma foi mais distribuída. A celebração do ano da morte contou com cinco casos e o mês com três, destacando-se os pedidos para distribuir missas ao longo do ano, sem fixação de datas (12). As datas referentes ao período do meio ano e ao dia do Espírito Santo (31 de maio), esta com alusão a uma devoção especial do fiel, reuniram somente um caso cada.

Um segundo momento de intercessão pela alma não foi frequente na população do termo. Nas paróquias mais próximas da cidade, contabilizaram 35 vontades de prolongar o rito missal. Entrando nas profundezas do mundo rural, as paróquias de Arentim e de Tebosa mostraram-se mais recetivas (46) a esta prática, embora Tebosa se destaque (8 casos face a 38, respetivamente). Neste contexto, as referências ao período do mês dominaram os reduzidos registos que especificaram o segundo momento de intercessão. O ano também foi pedido ainda que por somente três ocasiões em todas as quatro paróquias do termo. Em Tebosa, à semelhança do que se evidenciou para o primeiro momento, refere-se que, em alguns casos, as celebrações deviam prolongar-se durante o ano, somando dez pedidos neste segundo momento de intercessão. O terceiro momento, poucas vezes utilizado nestas paróquias rurais, agregou as celebrações ao ano, nos casos em que foi especificada a sua data. Assim, as missas no meio rural parecem tripartir-se pelos períodos considerados chave para a intercessão da alma, o dia do enterramento, o mês e o ano.

Tabela 5 - Número de missas rezadas no primeiro momento nas paróquias do termo (1581-1699)

N.º missas	São Pedro de Este	Tenões	Arentim	Tebosa	Total
=< 5	48	17	12	68	145
6-10	26	8	15	68	117
11-15	9	8	-	13	30
16-20	9	4	1	1	15
> 21	7	-	-	4	11
Não	3	1	3	3	10

especificado					
<b>Total</b>	102	38	31	157	

Fonte: Cf. Gráfico 2.

Em todas as paróquias, mais próximas ou mais distantes da cidade, os resultados mostraram uma atitude semelhante: a maior parte dos indivíduos pediu dez ou menos missas (tabela 5). Se, para a maior parte da população, apenas se perspectivava um número moderado de missas, também houve casos pontuais de extravagância. Foi o caso de Maria Gomes, viúva, que em 1699 pediu 200 missas pela sua alma<sup>151</sup>. Encargo demasiado grande para a modesta igreja paroquial, pelo que as missas foram divididas por aquela e outras igrejas da cidade de Braga. Nas igrejas paroquiais rurais não era possível dar resposta a um número significativo de missas, dado o pequeno contingente de padres presentes. O assento de óbito de Maria Gomes alerta para esta realidade, tendo sido possível distribuir a obrigação por outras igrejas, privilégio que não estava, certamente, ao alcance de grande parte da população rural. Isto significa que o número de missas não devia ultrapassar a capacidade de resposta do corpo clerical, o que, por sua vez, resultou na estabilidade do seu número nestas paróquias ao longo do tempo. Todavia, quando este número era ultrapassado decorria, quase sempre, de ações individuais particulares.

Das restantes modalidades de missa, destacaram-se as missas em altares privilegiados e missas com alguma invocação ou local de celebração específico. Começando pelas primeiras, a popularidade do altar de São Pedro de Rates alcançou o meio rural. Nas paróquias mais próximas de Braga verificou-se uma adesão considerável à proteção conferida por este altar. Em São Pedro de Este, foi requerido em 27 ocasiões, enquanto, em Tenões, em 11 ocasiões. Estes dados provam que numa distância relativamente curta, as influências das práticas citadinas se transferiram para a ruralidade. Foi no termo mais afastado que esta prática se começou a esbater. Para as paróquias de Tebosa e Arentim apenas se contabilizaram quatro casos, todos referentes à primeira. Isto parece dever-se não a uma questão devocional, mas a uma questão logística. Pela distância considerável ao centro urbano, os fiéis destas paróquias tinham mais dificuldade em se deslocar. Quanto ao número das missas pedidas, estas eram, na sua maioria, menos de cinco, com grande parte a fixar-se numa missa apenas no dito altar de São Pedro de Rates. Apenas Maria Gomes, já citada, pediu 50 missas pela sua alma, em 1699. Em São Pedro de Este esta prática foi constante em todo o período analisado, começando em 1611 e com uma popularidade constante, não

<sup>151</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG46/003/0031/fl. 100.

conhecendo grandes avanços ou recuos. Por sua vez, em Tenões a situação foi diferente, contando apenas com dois casos em 1635 e outro em 1655. Só a partir de 1693 é que esta modalidade se difundiu nesta paróquia.

Uma vez mais, as questões de género não são evidentes em nenhuma das paróquias analisadas, pelo menos no que diz respeito à celebração de missas. As mulheres de São Pedro de Este destacaram-se pelo número de pedidos e pelo de missas encomendadas, embora a amostra recolhida não permita afirmar que aquelas tinham uma maior preocupação com a salvação da alma, ou que conheciam melhor a liturgia e os benefícios das missas num altar privilegiado. Quanto à população pobre, estes tiveram um acesso rescrito às missas, já que apenas três pobres pediram uma missa privilegiada, todos pertencentes às paróquias mais próximas do centro urbano.

Por sua vez, o pedido de missas em outros altares, igrejas ou de uma invocação específica não foram muito comuns no termo. Os casos apareceram em duas paróquias, São Pedro de Este e Tebosa. A primeira contou com 12 casos e a segunda com cinco. As invocações privilegiadas nestas paróquias coincidem com as da Virgem Maria (17). Ligada a este culto, a igreja da Senhora-a-Branca foi a que mais missas celebrou pelas almas destas paróquias, salvo as missas privilegiadas já discutidas anteriormente. A figura de Cristo foi invocada em apenas um registo de óbito, parecendo secundária relativamente à de Maria. Destacam-se também as missas pelas almas do Purgatório que contaram com dois casos, não sendo propriamente populares nestas paróquias. É de notar que grande parte dos registos assinalados se situaram na última década de seiscentos, o que poderá sugerir que o costume se difundiu tardiamente, ainda que tenham existido pelo menos um caso por década desde 1642, com a exceção dos anos de 1680. Isto preanuncia a prática mais generalizada deste culto no século XVIII observada por Margarida Durães (2000, p. 330) com base na análise de testamentos.

Verificam-se também missas perpétuas nas localidades mais periféricas, mas sem a difusão que alcançaram na cidade, em particular, em São João do Souto. Das quatro paróquias analisadas para o termo, apenas duas mencionam esta prática, São Pedro de Este (4) e Tebosa (6), com um número de casos diminuto. Ainda que este número não permita tecer considerações sobre a frequência destes legados é importante notar a sua existência, tanto no termo mais próximo como no mais afastado da cidade.

O número de missas perpétuas pedidas pela população do termo era, de modo geral,

mais modesto que o das suas congéneres urbanas. Oito foi o número máximo de missas pedidas num legado perpétuo, sendo que os restantes casos se ficavam pelas quatro ou menos, sendo as duas missas num certo período a modalidade mais comum. A preocupação em sufragar os entes queridos era comum no termo, denotando-se um particular cuidado em proteger o cônjuge. Quanto à data em que se deveriam celebrar estas missas, o período do Natal sobressai da amostra, distribuindo-se por São Pedro de Este e Tebosa, sendo esta a única data específica a que se fez alusão.

Assim, podemos afirmar que o termo segue, em traços gerais, as atitudes e as preocupações do ambiente citadino, ainda que os casos tenham sido menos frequentes na documentação analisada. A grande novidade foi a prevalência da quadra natalícia como a época mais requisitada.

### 5.3.2. Os ofícios

Com a exceção de São Pedro de Este, os ofícios abrangeram mais de metade dos registos destas paróquias, sendo que no caso de Tebosa, paróquia bastante afastada da cidade, a diferença foi bem expressiva, com 72% dos indivíduos a contarem com esta intercessão. Nestas paróquias, tanto homens como mulheres, assim como alguns pobres, beneficiaram de ofícios. Estes dados apontam para uma consolidação da prática dos ofícios no termo, contudo, deve notar-se que, de modo geral, os ofícios só ganharam popularidade a partir da década de 1630. Antes desta data, a sua celebração era reduzida e pouco expressiva, resultante de uma devoção pessoal<sup>152</sup> e não de um movimento consolidado, excetuando o caso de Tebosa que se adiantou uma década às demais paróquias estudadas. Depois da sua consolidação, os ofícios permaneceram constantes até ao fim do período analisado.

No mundo rural, os ofícios não abrangeram a totalidade dos defuntos, tendo sido encomendados por menos de metade dos indivíduos. Arentim mostrou ser um caso à parte, com indivíduos reincidentes na celebração de ofícios (60%). Por outro lado, os pobres estão praticamente ausentes destes números, já que apenas numa situação beneficiaram de mais do que um ofício em três das quatro paróquias. Seguindo para a análise dos ofícios num terceiro

---

<sup>152</sup> Foi o caso de um homem da paróquia de Tenões que, em 1593, encomendou um número indeterminado de ofícios (UM-ADB/PRQ/PBRG58/003/0023/s/fl.).



momento, este provou ser mais exclusivo, com os números a diminuírem face ao momento anterior. Ainda assim, nas paróquias mais distantes do núcleo urbano, a repetição desta celebração em três datas distintas contou com números relevantes. Em Arentim, 37% dos que pediram pelo menos um ofício chegaram a esta etapa, já em Tebosa, o número ficou-se pelos 26%. Nas paróquias mais próximas da cidade, São Pedro de Este e Tenões, estes números cifraram-se em, respetivamente, 20 e 10%. Os ofícios no termo repartiam-se no máximo por três datas, registando-se apenas uma ocorrência que fugiu a esta regra em Tebosa.

Para os ofícios do termo, o número de lições raramente foi registado, mas deve-se notar que a modalidade das nove lições é aquela que mais vezes aparece na documentação. Poderá isto transmitir que o pároco achava desnecessário especificar as lições dos ofícios mais curtos? O parco registo dos ofícios de três lições em todas as paróquias parece apontar nesse sentido.

O número de padres presentes nos ofícios foi amplamente registado pelos párocos das paróquias periféricas. Os resultados da análise mostram que, na esmagadora maioria dos casos, foi solicitada a presença de dez ou menos padres nestas celebrações. Esta foi a vontade de 395 indivíduos, homens ou mulheres, tendo excedido este número apenas por 26 ocasiões, no primeiro momento. Destacam-se as semelhanças das quatro paróquias no que diz respeito ao número de padres, não parecendo ter influência a sua localização. Na verdade, todas parecem ter sofrido da falta de padres para presidir ofícios mais imponentes, tal como na cidade. O destaque do número dez tanto nas missas como nos ofícios parece apontar para o número de padres que geralmente estavam disponíveis para sufragar as almas do mundo rural bracarense. É de salientar a presença da confraria das Almas de Arentim nos ofícios (16), mostrando o seu envolvimento na comunidade paroquial ao longo das últimas décadas de seiscentos. Não foi registado uso de música, canto ou a presença de religiosos específicos. Nos momentos seguintes, o padrão manteve-se, dificilmente ultrapassando os dez padres.

As pessoas do termo, em qualquer das paróquias analisadas, preferiram a celebração dos ofícios no dia do enterramento. Há também referências, embora raras, ao mês, ano, dia seguinte ao enterro, o primeiro dia desocupado. O mês foi a data de celebração mais frequente nas paróquias mais afastadas da cidade; nas restantes, o pároco não anotou a data em todos os registos, salvo numa pequena minoria. Cerca de 19 pessoas escolheram o ano, possivelmente porque não conseguiam pagar uma terceira celebração. Em Tebosa e São Pedro de Este, nas últimas décadas do século XVII, surgiu a prática de celebrar o ofício a meio do ano. Este pedido

rompe com a tripartição tradicional, representando uma atitude interessante. O terceiro momento foi completamente dominado pelo aniversário da morte. Esta motivação foi requisitada pelos indivíduos das paróquias de Arentim e Tebosa, mas pode-se considerar que as paróquias mais perto da cidade partilhavam a mesma preferência, apesar de os registos serem omissos a este respeito.

O impacto dos ofícios no termo foi significativo considerando que foram requisitados mais vezes que as próprias missas (317 e 210, respetivamente), num primeiro momento de intercessão pela alma do defunto. Segundo as informações que constam dos assentos de óbito, apenas em Tebosa as missas ultrapassaram os ofícios em termos numéricos. Como já foi mencionado para a cidade, esta preferência pode justificar-se pela dificuldade em angariar padres para as missas nos momentos pedidos. Quando se considera que o momento mais pedido foi o dia do enterramento, ou seja, logo após a morte, é compreensível a dificuldade de juntar padres em localidades que não os teriam como residentes.

### 5.3.3. As obradas

As obradas no termo apresentam duas realidades distintas. Nas paróquias mais próximas da cidade verifica-se uma maior profusão de registos quando comparadas com as suas congéneres mais afastadas. Se para São Pedro de Este e Tenões se registaram 57 e 60 obradas, respetivamente, para as paróquias de Arentim e Tebosa apenas 5 e 15, aspeto que circunscreve este ritual ao núcleo urbano, perdendo força à medida que nos afastamos da cidade. No termo mais imediato, as obradas foram frequentes na cronologia analisada, mostrando a solidez da sua implantação. Já em terras mais distantes, o cenário era bem diferente, registando-se apenas a partir de 1630 e cessando por volta de 1650, salvo uma única ocorrência em 1688. Isto poderia levantar a hipótese de lapso de registo por parte dos párocos, mas, como foram exibidos os mesmos padrões em ambas as paróquias e existiu o caso isolado já mencionado, as evidências levam a crer que não tenha sido o caso.

Num primeiro momento, o dia do enterramento foi a data mais procurada para realizar a obrada, como se verifica em praticamente todos os rituais *post mortem*. A frequência desta data também foi atestada pelo controlo efetuado pelos párocos, registando nas margens dos registos a ausência de pagamento, frequentemente relativa ao dia do enterramento. No entanto, é de notar

que um número significativo de indivíduos escolheu o ano como a primeira data nas paróquias de São Pedro de Este e Tenões. A impossibilidade de mandar praticar mais do que uma obrada levou a que se escolhesse aquela que se considerava mais importante, provado pela preferência pelo ano face ao mês, num segundo momento, e pelo seu domínio, num terceiro momento. Desta forma, assinalava-se a importância do aniversário da morte do defunto, marcando também a sua entrada definitiva no reino dos mortos (Chiffolleau, 1980, p. 147 como citado em Tingle, 2021, p. 36). Identificar o ritual da obrada com esta data visava também reforçar eficácia do ritual. Em termos gerais, nas paróquias do termo de Braga o período do ano foi o mais requerido. Apesar da popularidade desta data, deve-se destacar o meio ano. Este surge na documentação a partir da segunda metade de seiscentos, possivelmente assinalando um marco intermédio da transição do defunto.

Os homens praticaram mais as obradas do que as mulheres em todas as paróquias, ainda que só se devam tirar conclusões das mais próximas do centro urbano pela debilidade da amostra. Assim, em São Pedro de Este e Tenões, os homens praticaram de forma mais frequente as obradas, contrariamente ao que se verificou para a cidade. Quanto às mulheres, os seus números eram expressivos, existindo uma proximidade percentual maior do que a evidenciada para a urbe, no caso de São Pedro de Este. Já em Tenões a disparidade entre os géneros foi maior (15% face aos 8% da paróquia vizinha). No termo, os pobres também tiveram acesso às obradas, mais uma vez provando não ser um ritual exclusivo dos grupos mais abastados. Em Arentim e São Pedro de Este, o número de casos observados para os pobres foi muito pontual. No entanto, em Tenões, registou-se um número expressivo de pobres que praticaram este ritual (56% dos pobres). Este caso parece coincidir com o carácter excepcional de Tenões, visto que a paróquia demonstrou ter este ritual bem enraizado, apenas superada pelo centro urbano.

A questão do uso da palavra “obrada” ou “oferta” para descrever este ritual também se repercutiu no termo. Contrariamente à cidade, não verificámos uma interrupção no seu uso. Nestas paróquias ambas as palavras foram usadas como sinónimos, revezando-se nos assentos de óbitos, ainda que se deva ressaltar que a palavra “obrada” foi mais usada e foi a mais antiga, figurando em registos do século XVI. Só nas últimas décadas do século XVII é que a palavra “oferta” foi usada para descrever este ritual.

Nas paróquias do termo, o pagamento das obradas seguiu de perto as práticas da cidade. A maior parte das pessoas pagavam-nas em dinheiro, salvo uma pequena minoria que privilegiava

o pagamento em género. Os valores observados variavam entre os 200 e os 400 réis, com poucos casos a ultrapassar este valor. Existia um grande foco na sua celebração no período do ano da morte, alinhando-se com o termo “obradação” que foi visto para o meio urbano. Nestes moldes foram registadas quantias de 800, 1,200 e 2,600 réis para este período por seis ocasiões, cinco das quais para Tenões. O que intriga nestes pagamentos mais avultados é que dois dos seis apontados eram considerados pobres<sup>153</sup>. Para que serviria este esforço financeiro, quando podia ser gasto em outros sufrágios como, por exemplo, missas? Nos dois casos vistos não foi o próprio que pagou a obrada, mas, numa instância, a esposa<sup>154</sup>, e noutra os filhos<sup>155</sup>. O intuito direto não seria o da salvação da alma, mas possivelmente o de perpetuar a memória dos defuntos, motivando a escolha deste ritual. Por fim, as doações de velas não tiveram impacto nas paróquias do termo, mostrando ser um fenómeno citadino. Apenas Tenões contabilizou um caso, em 1699.

#### 5.4. “Não fez nada pela alma”: a ausência de sufrágios

À semelhança do que acontecia nas paróquias da cidade, os párocos do termo notavam a falta de sufrágios pela alma dos defuntos. A frequência destes foi bem menor do que nos registos de Braga, mas tornam-se valiosos para compreender a importante realidade vivida no termo. Ao longo do período analisado, todas as paróquias revelam padrões de registo semelhantes. Porém, atendendo ao número total de registos selecionados para a amostra, em Tenões foi registado a expressão “Não fez nada pela alma” em cerca de 13%, um número elevado quando comparado com os 5% em São Pedro de Este. No termo mais afastado estes ficaram-se pelos 6% em Arentim e 3% em Tebosa.

No termo, as razões para o aparente abandono dos sufrágios parecem prender-se com questões financeiras. A pobreza dos indivíduos foi a razão mais mencionada, denotando a fragilidade financeira das gentes do mundo rural. Importa notar que nem todos os registos referem o abandono total das práticas ritualizadas. Como na cidade, a obrada foi paga em alguns destes casos, ainda que todos tenham sido registados na paróquia de Tenões. No entanto, a frequência

---

<sup>153</sup> Não é possível saber ao certo qual seria o conceito de pobre que o pároco utilizou, podendo ser indivíduos que tivessem carências materiais/financeiras, ou outros que simplesmente não conseguiram manter o seu estatuto, os chamados pobres envergonhados.

<sup>154</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG58/003/0024/62v.

<sup>155</sup> UM-ADB/PRQ/PBRG58/003/0024/61.

da total ausência de qualquer prática ritualística mostra que, no termo, a alma corria um maior risco de abandono, deixando de parte todos os artifícios que a poderiam ajudar a seguir rumo ao Paraíso.

## 6. Abandono ou simplicidade? Morrer no mundo rural e no mundo urbano

Nos capítulos anteriores analisámos em detalhe os registos de óbitos para cinco paróquias de Braga: São João do Souto, São Pedro de Este, Tenões, Arentim e Tebosa. A primeira refere-se a uma paróquia urbana (São João do Souto), as restantes a paróquias do termo de Braga, duas delas mais próximas da cidade (São Pedro de Este e Tenões) e duas mais afastadas (Arentim e Tebosa). Embora detalhada, a análise fez-se segmentada, isto é, primeiro olhámos para a paróquia urbana de São João do Souto e depois, num segundo momento, para as paróquias rurais. Este capítulo visa, portanto, oferecer uma visão de conjunto de todas as paróquias, procurando identificar com rigor as principais diferenças e semelhanças no que se refere à vivência da morte e rituais associados.

A preparação da morte foi uma preocupação constante nas cinco paróquias em análise, quer se trate do meio urbano ou rural. Os testamentos surgem como o meio privilegiado para orientar o processo da morte em vida, estendendo-se, tanto na cidade, como no termo, a todos os indivíduos, independentemente do género. Se a generalidade da população conhecia e redigia testamentos, a realidade era diferente no termo, onde os pobres raramente o fizeram, ao contrário, por exemplo, dos pobres da cidade.

O ato de testar foi diferente na cidade e no termo, já que na primeira apenas 18% dos registos referem a ausência de testamento, enquanto no termo a tendência foi inversamente proporcional, já que apenas uma pequena parte da população o fez. Curiosamente, foi o termo mais longínquo do centro urbano (Arentim e Tebosa) que a tradição testamentária se evidenciou, embora com destaque para os testamentos nuncupativos feitos, maioritariamente, por mulheres.

Sem surpresas, o ato de testar surge com mais evidencia na paróquia urbana de São João do Souto. O recurso ao testamento escrito sugere que a prática de testar estava enraizada na cidade. Um dado importante que não se deve descurar prende-se com o facto de, nem na cidade, nem no termo, a adoção do testamento ser geral e universal. Segundo os registos paroquiais compulsados, uma fatia significativa da população não se preocupou em acautelar as últimas vontades, sugerindo que a Igreja saída de Trento apenas parcialmente conseguiu atingir o seu objetivo.

A administração dos sacramentos escapou aos registos da paróquia urbana - São João do Souto. Conclui-se, no entanto, que os sacramentos eram administrados, mas ignora-se a sua

extensão. Atendendo ao detalhe das Constituições Sinodais de 1697, é possível que existissem falhas no arcebispado que as autoridades eclesiásticas procuraram resolver. Por outro lado, os dados referentes às paróquias do termo revelam que, alguns indivíduos morriam sem o conforto sacramental, por variadas razões, sendo maior ainda os casos em que não eram administrados os três sacramentos – confissão, comunhão e extrema unção - que ajudavam o indivíduo a enfrentar a morte, ainda que estes não constituíssem a maioria dos casos analisados. Nos registos que se dispõe foi possível constatar que os sacramentos estavam disponíveis a toda a população, não obstante se tratar de mulher ou homem, rico ou pobre. Com efeito, pode-se afirmar que a pastoral do Concílio de Trento, conquanto com alguma demora, foi registada nos registos e evidencia a sua prática pela população.

O enterramento assumia-se como um dos momentos centrais da morte no ideário católico. Na cidade, a oferta de igrejas traduzia-se, naturalmente, em diferentes escolhas e até competitividade. A competitividade entre as igrejas paroquiais, os mosteiros e conventos, as confrarias e as outras igrejas ligadas ao poder secular marcou a cronologia em estudo. Para os fiéis, isto representava uma forma de expressar as suas devoções enquanto se procurava o local de enterramento mais privilegiado possível. Dada a grande oferta de igrejas, uma parte significativa da população conseguiu fazer-se enterrar no seu interior, obedecendo ao ideário vigente. Mesmo a população mais pobre, que se esperava que fosse enterrada nos adros, não raras vezes conseguiu o conforto do repouso eterno dentro das igrejas. Na cidade, a diferença verifica-se nos diferentes espaços no interior das igrejas, com os ricos a assegurarem os locais mais próximos do altar-mor, o qual lhes conferia uma maior proteção no Além. O resto da população aceitava a sepultura que conseguia, deixando o privilégio da escolha do local para quem o podia ter.

Ainda no que diz respeito à paróquia urbana de São João do Souto, as indulgências foram comuns, quase sempre manifestadas e obtidas através da envergadura de hábitos religiosos. O hábito de São Francisco foi o mais popular, tendo sido requisitado por uma parte significativa dos defuntos da paróquia de São João do Souto. As mortalhas também existiram, se bem que a documentação analisada não permita aferir a extensão do seu uso.

As tumbas tinham o objetivo de transportar o defunto até à sua sepultura, conferindo uma maior solenidade ao cortejo funerário. As confrarias assumiram um controlo quase hegemónico deste móvel fúnebre, competindo entre si pela preferência dos fiéis. A procura pelas tumbas foi bastante marcante na cidade, principalmente depois de 1630, assumindo-se como uma parte

integrante do funeral, acessível aos diferentes grupos sociais.

O acompanhamento dos defuntos até à sua sepultura foi vivido intensamente. A procura pelo maior número de padres, confrades, pobres e todo o tipo de indivíduos atesta-o. A população urbana procurava angariar o maior número possível de pessoas, verificando-se uma relação positiva entre o nível socioeconómico do defunto e a extensão do acompanhamento. O número significativo de padres e de confrades na cidade permitiu a realização de longos cortejos pelas almas dos finados. Já nas paróquias do termo, o processo de enterramento foi mais modesto. A escolha da sepultura estava limitada à igreja paroquial e a exiguidade dos templos remeteu a maior parte dos enterramentos para o adro, impondo, assim, uma seleção rigorosa no acesso às campas interior dentro das igrejas. Este aspeto foi particularmente evidente na paróquia de Tenões. No entanto, isto não significa que os fiéis do termo não se importassem com a sua última morada; antes pelo contrário. Ao contrário da cidade, no termo a escolha era limitada e isso, naturalmente, influenciou a escolha da sepultura.

Acresce que, no período estudado, as paróquias do termo não possuíam confrarias, o que também influenciou a vivência da morte nestes locais. Em São Pedro de Este, Tenões, Arentim e Tebosa registou-se a ausência de tumbas ou outros móveis fúnebres, e dos cortejos estavam ausentes confrades ou um número significativo de clérigos. Os cortejos fúnebres foram mais modestos que na cidade, angariando, na maior parte dos casos, não mais do que dez padres. Importa notar um certo desconhecimento sobre a participação da comunidade paroquial nestas celebrações. Supõe-se que as comunidades rurais fossem mais homogéneas e com níveis de capital social mais elevados do que as da cidade, promovendo assim a intercessão pela alma do defunto.

O uso de hábitos religiosos também não foi comum nestas paróquias, constituindo-se um fenómeno marcadamente urbano. Ou seja, a vivência do enterramento foi distinta nas duas geografias analisadas. Na cidade, os artifícios para este momento eram em grande número, enquanto, no termo, simplicidade foi a palavra-chave. Não quer isto dizer que uma vivência era mais forte do que a outra; as realidades de ambos espaços acabaram por ditar a forma como o enterramento foi vivido.

Os sufrágios pela alma marcaram o principal momento ritualístico após o enterramento do defunto. No ambiente citadino, a procura pela salvação através de missas e ofícios deu origem a um sistema organizado para o culto da alma. Neste, os padres procuraram dar resposta ao



aumento progressivo de obrigações diárias que lhes eram impostas pelas vontades dos defuntos. Na documentação analisada verifica-se o aumento do número de missas (rezadas, cantadas e perpétuas) por indivíduo e a complexificação dos ofícios através do aumento de lições, como sintoma da crescente preocupação em torno da salvação da alma. Na cidade, o elevado número de clérigos permitia a celebração de dezenas, ou até centenas, de missas diárias, juntando-se um ofício com um igual número de padres, que se reuniam para sufragar a alma do falecido. Era comum o prolongamento destes rituais, normalmente por três datas distintas. Em muitos casos, o que limitou estas celebrações foi a capacidade financeira e não a disponibilidade dos clérigos, ainda que se note uma dificuldade crescente para dar resposta às exigências dos crentes, sobretudo nas décadas finais da amostra.

Nas paróquias rurais, os sufrágios foram bastante procurados, tanto na forma de missa, como de ofício, ainda que, para algumas, estes tenham ultrapassado aquelas. No termo, celebraram-se menos missas por momento de intercessão e estavam presentes menos padres nos ofícios que, possivelmente, não se estendiam além das três lições. A continuidade dos sufrágios para além do dia do enterramento foi menos usual, tendo a maior parte da população procurado alocar os modestos recursos nas intercessões logo após a morte. Apesar desta aparente pobreza ritualística, as paróquias do termo estavam a par do que se fazia na sede arquiépiscopal, já que os indivíduos também procuravam celebrar missas em altares privilegiados e alguns – sobretudo os moradores de Arentim - requeriam a presença de uma confraria nos ofícios. Neste ambiente, a indisponibilidade de clérigos aliada à menor capacidade financeira dos indivíduos do termo ditou as suas escolhas. A documentação analisada não revela desconhecimento do ideário da morte, ainda que ele possa ter existido, e, em casos pontuais, sugerem que havia uma permeabilidade de ideias e práticas do mundo urbano.

As diferenças entre os dois espaços que se têm vindo a contrapor estendeu-se ao ritual da obrada. Na cidade, o seu registo e consequente controlo foi bem mais rígido que no termo, diminuindo à medida que a paróquia se distanciava do centro urbano. Enquanto na cidade se registaram obradas nos vários momentos de intercessão, muitas vezes incorporando doações de velas, no termo esta foi bem mais tímida, sendo praticada apenas uma vez.

O último ponto que se deve frisar não se trata de uma diferença na vivência da morte entre a cidade e o seu termo, mas, antes, uma semelhança. O abandono ritualístico foi uma realidade perspectivada em todas as paróquias em análise. Ainda que não seja possível aferir a extensão do

fenómeno, a verdade é que os dados compulsados sugerem o gradual abandono do ritual. Se muitas pessoas tinham acesso a múltiplos meios de salvação da alma, outras, por opção ou por impossibilidade, não recorreram a nenhum deles. Não raras vezes, os pobres conseguiram obter estes meios de salvação da alma. Isto parece sugerir que o estatuto socioeconómico poderá não ter sido determinante para o abandono ritualístico. Esta hipótese questiona, assim, o verdadeiro impacto da religiosidade dos indivíduos. Seriam estas crenças o resultado de uma escolha individual que demonstrava que o fervor religioso com que tipicamente se classificam os indivíduos da Idade Moderna não era tão generalizada como se pensa? Infelizmente, estas questões vão para além do âmbito desta dissertação, mas, certamente, trabalhos futuros procurarão dar-lhes resposta.

## 7. Conclusão

Nos séculos XVI e XVII, em Braga, a morte foi vivida de forma diferente no mundo urbano e no mundo rural, mas não da maneira que, à primeira vista, se esperava. Se é certo que paróquias urbanas e rurais partilhavam as mesmas preocupações em relação à salvação da alma dos defuntos, visível pela ritualização crescente do momento da morte, a maneira como se lhes deram resposta variou significativamente de umas para as outras. Na cidade havia um corpo alargado de sacerdotes, confrarias e templos que ajudavam a encaminhar a alma do defunto para o Paraíso. Já no termo, a disponibilidade de clérigos e de igrejas era mais modesta, o que limitava, por um lado, o prolongamento das celebrações e, por outro, restringia a escolha do local de sepultura. Assim, atendendo ao ideário do Purgatório, a cidade de Braga conseguiu oferecer uma melhor intercessão pela alma do defunto, sobretudo pela grande oferta, contrastando com o cenário vivido no seu termo. Deve-se, no entanto, ressaltar que ambas geografias mostraram tendências de evolução semelhantes, evidenciadas mais rapidamente no mundo urbano do que no mundo rural.

Os indivíduos, não obstante o género e o grupo socioprofissional a que pertenciam, viveram a morte de maneira semelhante. A principal diferença era a sua disponibilidade financeira. Quer-se com isto dizer que o ritual não se encontrava barrado pelo estatuto social, mas pelo poder financeiro. Os dados mostram que alguns pobres evidenciaram aspetos ritualísticos semelhantes aos mais ricos, o que desmistifica a ideia de que estes se encontravam em desvantagem ou que o abandono ritualístico era uma realidade dos indivíduos pertencentes às faixas mais humildes da sociedade do Antigo Regime.

De modo geral, o esforço da Igreja saída de Trento na implementação e disseminação do seu ideário foi modestamente bem-sucedida. As reservas perante esta conclusão resultam do longo período que demorou até se atingir uma relativa uniformização e interiorização do ideário da morte nos diferentes segmentos sociais na cidade e no termo de Braga. Contudo, é possível afirmar que, nos finais do século XVII, um século e meio depois do concílio tridentino, a pastoral sobre a morte tinha sido assimilada pela população, ainda que não se possa afirmar que a tenha atravessado totalmente.

A presente dissertação confirma várias das teses avançadas pela historiografia. Cremos que se demonstrou haver lugar para estudos que ultrapassam a análise testamentária e confraternal de excluídos, cujas vivências são importantes para perceber a complexidade da

vivência da morte. A riqueza das fontes paroquiais para o estudo de fenómenos sociais provou ser valiosa e não deverá ser negligenciada pela historiografia, principalmente para os séculos XVI e XVII.

Reconhecemos que a presente dissertação não responde a todas as questões, antes levanta mais perguntas do que respostas. A análise dos registos de óbitos permite um olhar clínico sobre as esmolas e os pagamentos relacionados com o pós-morte, os quais figuram nos registos, abrindo a porta para o historiador compreender o impacto financeiro da morte e o mercado que se criava em torno dela. Desta forma, será possível refinar as análises sobre os grupos sociais, dividindo-os não pelos estatutos sociais, mas pelos estatutos financeiros, que, como esta investigação demonstrou, constituía o principal aspeto definidor da ritualística da morte. Importará também alargar o âmbito desta investigação a outras realidades do reino e além-mar. O caso de estudo de Braga constitui, assim, o ponto de partida, um caso específico, caracterizado pela sua religiosidade. Mas, será que a morte era vivida da mesma maneira noutros locais? E nos espaços ultramarinos? As vivências seriam as mesmas ou alteradas consoante os contextos, *quicá* até incorporando rituais de outras culturas. Futuras investigações darão certamente resposta a estas e outras perguntas e procurarão contribuir para a já extensa historiografia sobre a morte e os seus rituais.

## Referências bibliográficas

### Fontes manuscritas

UM-ADB, PRQ, PBRG 3 [Paróquia de Arentim], série 3, número 21, Óbitos 1615/1727.

UM-ADB, PRQ, PBRG 41 [Paróquia de São João do Souto], série 3, números 84-93, Óbitos 1566/1687.

UM-ADB, PRQ, PBRG 46 [Paróquia de São Pedro de Este], série 3, números 30-31, Óbitos 1585/1699.

UM-ADB, PRQ, PBRG 57 [Paróquia de Tebosa], série 3, números 26-27, Óbitos 1617/1723.

UM-ADB, PRQ, PBRG 58 [Paróquia de Tenões], série 3, números 23-24, Óbitos 1592/1708.

### Fontes impressas

Bluteau, R. (1712-1728). *Vocabulario Portuguez e Latino* (vols. 12). Colégio das Artes da Companhia de Jesu.

Berger, A. (1953). *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. The American Philosophical Society.

Castro, E. de. (1639). *Breve Aparelho e modo facil pera aivdar a bem morrer hvm Christão, com a recopilação da materia de testamentos, & penitencia, varias orações devotas tiradas da Escritura Sagrada, & do Ritual Romano de N.S.P. Paulo V*. Por Antonio Alvarez.

*Constituiçoens synodaes do arcebispado de Braga, ordenadas pelo Illustrissimo Senhor arcebispo D. Sebastião de Matos e Noronha no Anno de 1639*. (1697). Officina de Miguel Deslandes.

*Constituições do arcebispado de Braga*. (1538). Por Bermangalhar de Frances.

Garcia Y Garcia, A. (Ed.). (1982). *Synodicon Hispanum* (Vol. 2). Biblioteca de Autores Cristianos.

*Ordenações Filipinas*. (1985[1603]). Fundação Calouste Gulbenkian.

*Ordenações Manuelinas*. (1984[1513]). Fundação Calouste Gulbenkian.

## Bibliografia

Abreu, L. (1999). *Memórias da alma e do corpo: A Misericórdia de Setúbal na modernidade*. Palimage Editores.

Abreu, L. (2000). Purgatório, Misericórdias e caridade: Condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX). *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20, 395–415.

Almeida, C. A. F. de. (1979). O culto a Nossa Senhora, no Porto, na Época Moderna: Perspectiva antropológica. *Revista de História*, 2, 159–173.

Araújo, A. C. (1997). *A morte em Lisboa: Atitudes e representações 1700-1830*. Editorial Notícias.

Araújo, A. C. (2000). Morte. Em C. M. Azevedo (Dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (Vol. 3, pp. 265–274). Círculo de Leitores.

Araújo, A. C. (2001). Corpos sociais, ritos e serviços religiosos numa comunidade rural: As confrarias de Gouveia na época moderna. *Revista Portuguesa de História*, 35, 273–296.

Araújo, A. C. (2020). Ler na fronteira entre a vida e a morte nos séculos XVII e XVIII, em Portugal. Em I. M. Santos & I. Almeida (Coords.), *República das Letras. Bibliotecas Viajantes* (1ª, pp. 287–301). Crepal, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos.

Araújo, M. M. L. (2007a). As Misericórdias e a salvação da alma: As opções dos ricos e os serviços dos pobres em busca do Paraíso (séculos XVI-XVIII). Em A. L. Faria & I.D. Braga (Coords.), *Problematizar a História—Estudos de História Moderna em Homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata* (pp. 383–402). Caleidoscópio.

- Araújo, M. M. L. (2007b). Rituais fúnebres nas Misericórdias portuguesas de Setecentos. *FORUM*, 41, 5–22.
- Araújo, M. M. L. (2017). A morte e a concorrência entre as confrarias de Braga (séculos XVII-XVIII). *Revista M*, 2(3), 173–191.
- Araújo, M. M. L. (2018). Na vida e na morte: As confrarias de Braga na Época Moderna. Em E. S. Martín & J. G. Pérez (Eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII* (pp. 865–881). Institución Fernando el Católico.
- Ariès, P. (2008). *The Hour of Our Death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death over the Last One Thousand Years* (H. Weaver, Trad.; 2.ª ed). Vintage Books.
- Ariès, P. (2012). *História da morte no Ocidente: Da Idade Média aos nossos dias* (P. V. Siqueira, Trad.). Nova Fronteira.
- Bastos, M. do R. (1996). Prescrições sinodais sobre o culto dos mortos nos séculos XIII a XVI. Em J. Mattoso (Dir.), *O reino dos mortos na Idade Média peninsular* (pp. 109–124). Edições João Sá da Costa.
- Bates, S. (2021). Preparations for a Christian Death: The Later Middle Ages. Em E. Tingle & P. Booth (Eds.), *Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c.1300– 1700* (pp. 72–105). Brill.
- Beirante, M. Â. (1982). Para a História da Morte em Portugal (Séc. XII-XIV). Em *Estudos de História de Portugal* (Vol. 1, pp. 357–383). Editorial Estampa.
- Bernardes, J. A. C. (2018). As barcas, de Gil Vicente, cinco séculos depois. *Criticón*, 134, 35–49.  
<https://doi.org/10.4000/criticon.4831>

- Burgess, C. (1987). A Service for the Dead: The Form and Function of the Anniversary in Late Medieval Bristol. *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society*, 105, 183–212.
- Carvalho, E. M. D. da C. (2001). A fortuna ao serviço da salvação da alma, da família e da memória, através dos testamentos dos arcebispos e dignatários de Braga na Idade Média (séculos XII-XV). *Lusitania Sacra*, 13–14, 15–40.
- Costa, S. G. (2009). A reforma tridentina em Portugal: Balanço historiográfico. *Lusitania Sacra*, 21, 237–248.
- Daniell, C. (1998). *Death and Burial in Medieval England, 1066-1550*. Routledge.  
<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=134037>
- Delumeau, J. (1991). *A confissão e o perdão: A confissão católica: séculos XIII a XVIII* (P. Neves, Trad.). Companhia das Letras.
- Delumeau, J. (2009). *História do medo no Ocidente 1300-1800* (M. L. Machado, Trad.). Companhia de Bolso.
- Durães, M. (2000). «Porque a morte é certa e a hora incerta...» Alguns aspectos dos preparativos da morte e da salvação eterna entre os camponeses bracarenses (Sécs. XVIII-XIX). *Cadernos do Noroeste. Sociedade e Cultura*, 13(2), 295–342.
- Durães, M. (2003). Os testamentos: Apontamentos de investigação para uma História da Família. *Boletim do NEPS*, 29, 7–12.
- Eire, C. (2016). *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*. Yale University Press.
- Faria, R. (2010). Entre o campo e a cidade: Bens móveis e de raiz nos dotes de casamento de Guimarães. Em I. dos G. Sá & M. García Fernández (Dirs.), *Portas adentro: Comer, vestir,*



- habitar (ss. XVI-XIX)* (pp. 171–190). Imprensa da Universidade de Coimbra, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Ferraz, N. T. G. (2014). *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista* [Tese de Doutoramento]. Universidade do Minho.
- Ferreira, M. P. (2014). Liturgia bracarense: Origens, fontes, posteridade. Em A. M. de S. Saraiva & M. do R. B. Morujão (Coords.), *O clero secular medieval e as suas catedrais: Novas perspectivas e abordagens* (pp. 123–140). Centro de Estudos de História Religiosa.
- Gray, M. (2021). Deathbed and Burial Rituals in Late Medieval Catholic Europe. Em E. Tingle & P. Booth (Eds.), *Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c.1300– 1700* (pp. 106–131). Brill.
- Guerreiro, J. S. (2000). Vestes Litúrgicas. Em C. M. Azevedo (Dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (Vol. 4, pp. 329–336). Círculo de Leitores.
- Lessa, E. (2017). Cantochão ou polifonia? Música e devoção nos mosteiros femininos portugueses no período moderno. Em J. L. Fontes, M. F. Andrade & T. Pires (Coords.), *Género e interioridade na vida religiosa: Conceitos, contextos e práticas* (pp. 159–168). Centro de Estudos de História Religiosa.
- Llewellyn, N. (1991). *The Art of Death: Visual Culture in the English Death Ritual, c. 1500-c. 1800*. Reaktion Books.
- Lopes, A. M. P. (2017). O luto em Portugal: Da corte à gente comum (séculos XV-XVI). *Medievalista*, 22, 3–35.
- Lorenzo Pinar, F. J. (1991). *Muerte y ritual en la edad moderna: El caso de Zamora, 1500-1800*. Universidad de Salamanca.

- Lorenzo Pinar, F. J. (1994). El comercio de la muerte en la Edad Moderna. El caso de Zamora. Em E. Serrano Martín (Ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII* (pp. 433–448). Institución «Fernando el Católico».
- Marques, J. (1988). *A Arquidiocese de Braga no séc. XV*. Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Martins, M. (1959). Trintários. *Lusitania Sacra, Tomo 4*, 131–154.
- Migliorini, R. C. (2009). *Corpos mortos e vivos: As cerimônias mortuárias e as representações da morte entre católicos brasileiros* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Metodista de São Paulo.
- Monteiro, M. I. L. (2010). *Instrumentos e instrumentistas de sopro no século XVI português* [Dissertação de Mestrado]. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- Nelson, B. (2015). Morales's Magnificats and Some Anonymous Settings in Portuguese Sources: Questions of Style and Authorship. *Revista Portuguesa de Musicologia*, 2(2), 193–214.
- Nunes, L. (2011). Sistemas de mediação, elementos construtivos e espaciais: O exemplo da arquitetura das casas monásticas femininas de clausura. *e-LP Engineering and Technology Journal*, 2(6), 75–97.
- Oliveira, E. P. de. (2015). *Tenões (Braga)*. União de Freguesias de Nogueiró e Tenões.
- Osswald, H. (2008). *Nascer, viver e morrer no Porto de seiscentos* [Dissertação de Doutoramento]. Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Pimentel, A. F. (1991). Vivência da morte no tempo do Barroco: Tumulária portuguesa dos séculos XVII e XVIII (a propósito do mausoléu da princesa Santa Joana). *Revista da Universidade de Aveiro / Letras*, 8, 311–339.

- Pina, I. C. (1996). Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV. Em J. Mattoso (Dir.), *O reino dos mortos na Idade Média peninsular* (pp. 125–164). Edições João Sá da Costa.
- Portocarrero, G. (2010). *Braga na Idade Moderna: Paisagem e identidade*. CEIPHAR.
- Rijo, D. M. M. (2017). A envolvente da morte no contexto das crises da mortalidade em Lisboa (2.<sup>a</sup> metade do séc. XVI - inícios do séc. XVIII). *Revista da FLUP*, 7(1), 98–119.  
<https://doi.org/10.21747/0871164X/hist7a6>
- Roberts, P. (2000). Contesting Sacred Space: Burial Disputes in Sixteenth-Century France. Em B. Gordon & P. Marshall (Eds.), *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe* (pp. 131–148). Cambridge University Press.
- Rocha, T. R. S. (2016). A Igreja reformada e as novas perspectivas da Cristandade na Baixa Idade Média. *Eikón Imago*, 10(2), 107–142.
- Rodrigues, A. M. (2000). Patrimónios, direitos e rendimentos eclesiásticos. Em C. M. Azevedo (Dir.), *História Religiosa de Portugal* (Vol. 1, pp. 261–302). Círculo de Leitores.
- Rodrigues, A. M., & Durães, M. (1989). Família, Igreja e Estado: A Salvação da alma e o conflito de interesses entre os poderes. *Arqueologia do Estado: actas*, 817–836.
- Rodríguez Sánchez, Á. (1994). La muerte en España: Del miedo a la resignación. Em E. Serrano Martín (Ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII* (pp. 35–52). Institución «Fernando el Católico».
- Rosa, M. de L. P. (2005). «As almas herdeiras». *Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)* [Tese de Doutoramento]. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

- Rubio Semper, A. (1994). Piedad, honras fúnebres y legados piadosos en Aragón (Calatayud) en la Baja Edad Media. Em E. Serrano Martín (Ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII* (pp. 241–320). Institución «Fernando el Católico».
- Sá, I. dos G. (1997). *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Sá, I. dos G. (1998). Práticas de caridade e salvação da alma nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas (séculos XVI-XVIII): Algumas metáforas. *Oceanos*, 35, 42–50.
- Sá, I. dos G. (2001). *As misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*. Livros Horizonte.
- Sá, I. dos G. (2011). As crianças e as idades da vida. Em J. Mattoso (Dir.), *História da Vida Privada em Portugal* (pp. 72–95). Círculo de Leitores.
- Schmitt, J.C. (1999). *Os vivos e os mortos na sociedade medieval* (M. L. Machado, Trad.). Companhia das Letras.
- Silva, A. R. (2019). Espaços de reclusão: A vida conventual feminina em Portugal nos séculos XVI e XVII. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, 37(2), 351–393. <https://doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2019.37.2.09>
- Silva, S. M. C. R. da. (2014). Os carmelitas descalços em Braga e a real irmandade de Nossa Senhora do Carmo (1758-1834) [Dissertação de Mestrado]. Universidade do Minho.
- Soares, F. N. (1993). A arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700). *Cadernos do Noroeste*, 6(1–2), 37–56.
- Soares, F. N. (1997). História breve dos sínodos e concílios da Arquidiocese de Braga. *Theologica*, 32(1), 119–138. <https://doi.org/10.34632/theologica.1997.32.1>
- Sousa, B. V. (Dir.). (2016). *Ordens religiosas em Portugal: Das origens a Trento: guia histórico* (3.ª ed.). Livros Horizonte.

- Tavares, P. (1998). Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: As Beatas do Campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação. *Via Spiritus*, 5, 107–132.
- Tingle, E. (2021a). Changing Western European Visions of Christian Afterlives, 1350– 1700: Heaven, Hell, and Purgatory. Em E. Tingle & P. Booth (Eds.), *Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c.1300– 1700* (pp. 33–71). Brill.
- Tingle, E. (2021b). The Counter Reformation and Preparations for Death in the European Roman Catholic Church, 1550– 1700. Em E. Tingle & P. Booth (Eds.), *Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c.1300– 1700* (pp. 175–198). Brill.
- Vilar, H. V. (1990). *A vivência da morte na Estremadura portuguesa (1300-1500)* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Nova de Lisboa.
- Vilar, H. V. (1996). Rituais da morte em testamentos dos séculos XIV e XV (Coimbra e Santarém). Em J. Mattoso (Dir.), *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular* (pp. 165–176). Edições João Sá da Costa.
- Vovelle, M. (2010). *As almas do purgatório, ou, o trabalho de luto* (R. Cattani & A. Meyer, Trans.). UNESP.

## Webgrafia

- Prices, Wages and Rents in Portugal 1300-1910*. (2022). <http://pwr-portugal.ics.ul.pt/>
- Trigueiros, A. J. (2015). Ofícios Fúnebres [Repositório de Recursos e Documentos]. *Genealogia FB*. <https://genealogiafb.blogspot.com/2015/11/oficios-funebres.html>