

“Se viveres como louco, sabes que hás de morrer sem juízo”: as orientações para o bem morrer na literatura cristã portuguesa do século XVIII

“If you live like a madman, know that you will have to die senseless”: instructions for a good death in Eighteenth Century Portuguese Christian literature”

Eliane Cristina Deckmann Fleck*

Mauro Dillmann**

RESUMO

Orientar os fiéis para uma vida santificada e instruí-los para uma *boa morte* foram objetivos muito comuns na literatura religiosa portuguesa do período moderno, especialmente aquela divulgada no século XVIII e que se propunha a definir e propagar virtudes morais e comportamentos que garantissem o *bem morrer*. Nosso objetivo, neste artigo, é o de analisar as orientações que todo fiel católico deveria observar como preparação prévia para a morte nas obras *Sermão da Missão da quarta tarde da quaresma* (1734), *Terceiro Instruído na Virtude* (1742) e *Mestre da Virtude* (1745), produzidas pelo padre dominicano português João Franco.

Palavras-chave: morte; manual de devoção; leitura.

ABSTRACT

Guiding believers to a holy life and instructing them for a good death were very common objectives in Portuguese religious literature in the modern period, especially during the 18th century. This literature proposed to define and propagate moral virtues and behaviors that would guarantee a good death. The goal in this article is to analyze the instructions that every Catholic was expected to follow as an early preparation for death in the works *Sermão da Missão da quarta tarde da quaresma* (1734), *Terceiro Instruído na Virtude* (1742) and *Mestre da Virtude* (1745), produced by the Portuguese Dominican Fr. João Franco.

Keywords: death; devotion manual; reading.

* Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Programa de Pós-Graduação em História. São Leopoldo, RS, Brasil. ecdffleck@terra.com.br ¹

** Universidade Federal do Rio Grande (Furg), Instituto de Ciências Humanas e da Informação, Programa de Pós-Graduação em História. Rio Grande, RS, Brasil. maurodillmann@hotmail.com ²

No período moderno, especialmente entre o século XVII e a primeira metade do século XVIII, com a solidificação da imprensa, consolidou-se em Portugal a difusão do discurso religioso sobre a boa morte associado à liturgia, à doutrina e à moral da Igreja Católica, herdeira dos princípios reformistas católicos do século XVI.

Dentre os objetivos de vários livros religiosos publicados ao longo do Setecentos no Reino português marcadamente católico estavam os de encarar a dramaticidade da morte, sua certeza absoluta, a irreversibilidade da vida de modo a conduzir o fiel/leitor à reflexão sobre a condução da sua vida, a consciência dos seus atos, suas escolhas pessoais e sua possibilidade de garantir a futura salvação de sua alma (Araújo, 1997, p.147).

A Reforma Católica,³ no século XVI, representou, em âmbito religioso, um impulso espiritual católico, um novo movimento de misticismo, de evangelismo e de caridade que estimulava a fundação de ordens regulares,⁴ a vasta propaganda das ações positivas da Igreja, a consolidação de cultos mais elaborados a santos e, por fim, a instrução do laicado, incluindo aí a publicação, por parte de religiosos, de obras manuais de caráter moral, doutrinário e devocional (Trevor-Roper, 1972, p.35). Para Federico Palomo (2006, p.57-70) essa literatura deve ser compreendida como recurso de divulgação doutrinária capaz de “conduzir as condutas” e de difundir os discursos religiosos capazes de comover os fiéis. Tanto a oferta desses livros no mercado editorial quanto o incremento da leitura favoreceram significativamente a divulgação das diretrizes de Trento, garantindo, assim, a homogeneização doutrinal católica (Palomo, 2006, p.57-82).

No Portugal do século XVIII, João Franco foi um desses religiosos que, na esteira reformista de divulgação dos discursos morais católicos, pregou e publicou inúmeras obras de instrução para a vida santa e devota, bem como para a propagação dos comportamentos que garantissem uma *boa morte*. Essa literatura, herdeira das *ars moriendi* do século XV e início do século XVI caracterizou-se, segundo Roger Chartier, por apresentar “um texto e uma série de imagens” em xilogravuras, que “se espalharam por todo o Ocidente, constituindo um estoque de representações comuns centradas na agonia”. Nos séculos seguintes, algumas traduções e adaptações da *ars* acabariam, segundo o historiador francês, tornando-se “um programa do bem viver” (2004, p.143).

Para a historiadora Cláudia Rodrigues (2005, p.53), a literatura religiosa do século XVIII deve ser compreendida como uma segunda fase dessas publicações das “artes de bem morrer”. Enquanto a *ars moriendi* dos séculos XV e XVI valorizava a proximidade da morte como ocasião própria para a

preparação do fiel, nos anos compreendidos entre o Concílio de Trento e o século XVIII as publicações passaram a visar à salvação mediante o incentivo de uma vida piedosa, “com o pensamento cotidiano na morte, em detrimento da valorização do momento da agonia” (Rodrigues, 2005, p.53), muito embora a ideia de “bem viver” já estivesse presente no século XVI.

Foi em função das Reformas católica e protestante que, segundo Chartier (2004, p.133), acentuaram-se algumas mudanças nas formas de representação do *bem* morrer, as quais atenuariam sua ênfase nos últimos instantes, aparecendo de modo “mais disperso e com menor peso na consciência coletiva”. Os manuais editados em Portugal nos séculos XVII e XVIII (ver Figura 1) apresentavam, como destacou a historiadora Ana Cristina Araújo (1997, p.148), uma filosofia de vida e um saber prático em relação à morte. Em outras palavras, *bem viver* e *bem morrer* eram prerrogativas que se interligavam no discurso cristão-católico setecentista, uma vez que nos séculos XVI e XVII “a ideia de que uma boa morte era algo que se devia conquistar ao longo de toda a vida” (Serafim, 2008, p.38) se fazia muito presente no cotidiano dos cristãos católicos. Foi em razão disso que as “artes de bem morrer” passaram a assumir “formas de ‘artes de bem viver’, situando-se nas áreas da meditação, da penitência e da ascese, aproximando-se, neste sentido, de toda a literatura barroca de espiritualidade” (Serafim, 2008, p.38).

João Franco, o autor do manual *Mestre da Vida* (1731),⁵ que analisamos neste artigo, foi frade da Ordem dos Dominicanos⁶ de Lisboa, mestre em Teologia, consultor do Santo Ofício e Prior no Convento da Ordem dos Pregadores da mesma cidade.⁷ Possivelmente, nasceu na segunda metade do século XVII, pois sabe-se apenas que professou a regra em 1704 e, ao longo da primeira metade do século XVIII, ganhou notoriedade intelectual entre religiosos e leigos da sociedade portuguesa e luso-brasileira. Além de *Mestre da Vida*, publicou outros manuais de devoção – como o *Mestre da Virtude* (1745)⁸ – que circularam pela América Portuguesa, tendo proferido, também, inúmeros sermões em várias igrejas, conventos e seminários de diversas cidades portuguesas, os quais foram reunidos, posteriormente, em dez grandes tomos nos anos 1730.



Figura 1 – Frontispício de *Mestre da Virtude*.
Fonte: Biblioteca Joanina – Coimbra, Portugal.

As obras do dominicano João Franco carregam, evidentemente, as influências “teóricas” de seu tempo, baseando-se, como era bastante comum, tanto em passagens bíblicas quanto nos doutores da Igreja – Agostinho, Tomás de Aquino, são João Crisóstomo – e da filosofia antiga – Sêneca, Plutarco e Aristóteles.⁹ Embora citasse demasiadamente nos seus textos os “clássicos” doutores da Igreja, que certamente eram fontes de inspiração para a reflexão sobre as “verdades da fé” e da doutrina, é possível pensar que outros religiosos socialmente reconhecidos, autores de outros manuais de “sucesso” nos séculos XV, XVI e XVII, também serviram de base para a construção coerente dos argumentos de Franco.¹⁰ Entre essas obras, é possível destacar *Imitação de Cristo* (1441), escrito pelo alemão Tomás de Kempis (1379-1471), que recebeu inúmeras reedições nos séculos seguintes e até os dias de hoje, sendo um dos livros mais traduzidos depois da Bíblia. O historiador Peter Burke (2009, p.27) assinalou que, antes mesmo de 1700, a obra de Kempis recebeu, no mínimo, 52 traduções, dentre as quais se encontram as versões para o bretão, o catalão, o tcheco, o húngaro, o polonês e o sueco.¹¹ O capítulo 23 desse manual de

Kempis, sob o título “Da meditação da morte” e dividido em nove breves reflexões, referia no primeiro item a necessidade de preparação antecipada: “mui depressa chegará teu fim neste mundo; vê, pois, como te preparas” (Kempis, 2011[1441], p.73), anunciando já no século XV a necessidade de preparação para a morte com argumentos muito similares aos que João Franco utilizaria em meados do século XVIII. Outro autor reconhecido por Franco e que certamente o inspirou em muitos momentos foi o dominicano Luís de Granada (1505-1588), especialmente com duas de suas obras: *Compêndio da doutrina Cristã* (1559) e *Guia de pecadores e exortação à virtude* (1572) (Fleck; Dillmann, 2013, p.297). Segundo a historiadora Célia Borges, o *Compêndio* do padre Granada reunia sermões que serviam de modelos para pregação cristã, destinados a serem lidos “nas igrejas quando os sacerdotes habilitados se mostrassem inábeis para elaborar os seus próprios sermões” (Borges, 2009, p.146). Outro autor de grande influência no pensamento cristão moderno foi o padre Manuel Bernardes (1644-1710) que, entre tantas obras, escreveu em dois tomos *Exercícios Espirituais e Meditações da Via Purgativa: sobre a malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana e quatro novíssimos do homem* (1686), destacando como finalidade da obra o viver com “ódio do pecado, desprezo do mundo, paciência nas misérias desta vida, prevenção para a morte, temor do juízo, horror do inferno e saudosa esperança da eterna glória” (Sartin, 2013, p.81). Bernardes refletia sobre a “incerteza da morte”, enfatizando “quando hei de morrer, não o sei; poderá ser hoje; poderá ser agora; quantos lhes veio a hora quando menos esperavam?” (Sartin, 2013, p.84). Outro autor que possivelmente ocupou espaço nas leituras de Franco foi São Francisco Sales (1567-1622), especialmente com sua obra *Introdução à vida devota* (1609), que além de ensinar os fundamentos desse tipo de vida, apresentava a “meditação da morte”, com várias considerações a serem “imaginadas” pelo leitor: “imagina que estais na cama, gravemente enfermo, sem esperança de escapar”, devendo considerar a “incerteza do dia” da morte, pois “só estamos certos de que havemos de morrer e ordinariamente o mais depressa do que cuidamos” (Sales, 1883[1609], p.77). Esses autores – Kempis, Granada, Bernardes, Sales – muito provavelmente foram lidos por João Franco, embora não estivessem detidamente dedicados ao tema da morte em si, mas ao da vida espiritual, da devoção, da oração e da meditação. Outros autores, todavia, como veremos ao longo deste artigo, já vinham escrevendo e publicando, no século XVII, obras com o mesmo teor.

Neste artigo, analisamos três escritos do dominicano João Franco, publicados em Portugal, em diferentes momentos, entre os anos 1730 e 1740.

Trata-se do *Sermão da Missão da quarta tarde da quaresma* (1734), publicado no primeiro tomo, do total de dez, como já destacamos, que reúnem todos os sermões desse religioso até aquele momento, e de dois manuais de devoção intitulados *Terceiro Instruído na Virtude* (1742) e *Mestre da Virtude* (1745). Os títulos dos manuais e do sermão não remetem fácil e prontamente à temática da preparação para a morte, embora tratem com fundamental ênfase da morte e da condição da alma diante da imortalidade.¹²

As publicações de João Franco perduraram em Portugal na segunda metade do século XVIII, momento em que segundo Ana Cristina Araújo (1997, p.170) há um declínio editorial e esgotamento da produção tanatológica – das obras manuais de devoção – por causa da saturação do mercado e da perda da influência desses mestres religiosos jesuítas, dominicanos e varatojanos. As obras de Franco eram sucesso editorial do seu tempo, mas desconhecemos a tiragem das obras aqui analisadas,¹³ exceto do *best-seller Mestre da Vida*, que registrou a marca de 16 mil exemplares em oito edições entre 1731 e 1747 (Loureiro, 1994, p.33).

Os livros manuais de devoção forneciam instruções cristãs de caráter doutrinário, moral e devocional, alertando para normas de comportamento a partir de exemplos de vidas de santos e santas que deviam ser imitados; traziam preceitos de conduta, exercícios de meditação que deviam inspirar bons pensamentos, reconhecimento de culpas, arrependimentos e honestidade consigo nos momentos de confissão; traziam ainda as regras básicas para uma boa preparação para a morte.¹⁴ Editados e publicados largamente na Península Ibérica do período moderno, por sujeitos de diferentes ordens religiosas, alcançaram inúmeras edições, grandes tiragens e considerável circulação. Em Portugal, entre os séculos XVII e XVIII, Araújo (1997, p.149) contabilizou 129 títulos dedicados ao bem morrer, contando com 261 edições confirmadas, ou seja, uma média de duas edições por obra. Em geral, possuíam formato pequeno, facilitando o manuseio e o transporte, pois deveriam servir como eficazes meios de instrução religiosa em diferentes momentos do dia, independentemente do local onde os indivíduos se encontrassem.¹⁵ Os capítulos curtos e a subdivisão em muitos itens também eram elementos facilitadores da possibilidade de leitura dinâmica e reflexiva.¹⁶ O público a que esses manuais se destinavam – e para o qual haviam sido escritos – era bastante amplo, abarcando outros religiosos (regulares e seculares), leigos devotos, leigos em processo de conversão, eruditos e analfabetos, quer fossem eles nobres, burgueses ou pobres, agricultores, artesãos ou comerciantes.

Em geral, a literatura religiosa editada em Portugal era lida e utilizada por eclesiásticos em formação, em escolas e seminários e, também, por leigos em busca de leituras edificantes e instrução religiosa no âmbito privado e familiar. Considerando-se as práticas de leitura próprias do período moderno, é plausível supor que, diante da limitação das obras disponíveis, muitas delas tenham sido constantemente retomadas pelos leitores, sendo também recitadas e memorizadas.¹⁷ A releitura, neste caso, deve ser entendida não somente como uma prática, mas também como uma maneira de ler que acabava por submeter o leitor à “autoridade do texto” (Chartier, 2002, p.108). Esse mesmo aspecto é salientado por D. Julia, para quem os manuais de devoção eram produzidos para serem constantemente relidos, uma vez que tinham a função de servir como guias dos fiéis no caminho da salvação (1999, p.100). Não se deve, por certo, desconhecer as distintas apropriações e interpretações feitas por aqueles que tinham acesso a esses manuais (Certeau, 1994, p.269-270).

Se, por um lado, Ana Cristina Araújo (1997, p.174) destaca que os livros tornavam-se “saber relíquia”, com suas páginas gastas de tanto manuseio, salpicadas de cera, denunciando uma leitura silenciosa e noturna, por outro, Roger Chartier (2002, p.13) alerta que os textos não pressupunham um leitor solitário e silencioso, pois eram compostos para serem falados, lidos em voz alta, compartilhados com um público ouvinte. É oportuno lembrar que os potenciais leitores desses manuais não se encontravam somente na Europa, como atestam os exemplares encontrados em bibliotecas brasileiras e as pesquisas realizadas por Laura de Mello e Souza (2009[1986], p.158), que observou o uso desses manuais, como o *Mestre da Vida*, na prática de exorcismos na Bahia colonial.¹⁸

Esse tipo de literatura, largamente produzido na França, teve muitos de seus títulos traduzidos para o espanhol e para o português, como se pode constatar no *Guia para tirar as almas do caminho espaçoso da perdição e dirigi-las pelo estreito da salvação*, do francês Julião Hayneufe, traduzido para o português por Francisco de Mattos e publicado em Lisboa em 1695; na obra *As verdades principais e mais importantes da fé*, escrita pelo francês Luis Albelly, publicada em Portugal no ano de 1729, e, ainda, *Sentimentos afetuosos da alma para com Deus*, do francês Le Chevalier, traduzida e publicada em Lisboa em 1782.¹⁹ Em Portugal, como bem observado por Araújo (1997), mesmo após o fim da União Ibérica (1640), seguiam sendo publicadas obras em espanhol, favorecendo significativamente a difusão desse tipo de literatura.

Cabe destacar que análises minuciosas dos discursos veiculados por manuais de *bem morrer* já foram realizadas por historiadores portugueses.²⁰ O

pesquisador João Carlos Serafim (2008, p.40), por exemplo, desenvolveu interessante análise da obra *Satisfaçam de Agravos e confusam de vingativos*, escrita pelo padre João da Fonseca e publicada em Évora, em 1700, na qual observa que esse livro tinha “como motivação o exercício de edificação moral e religiosa”, de tal modo que conduzia a uma “reflexão sobre a morte e sobre a maneira de bem viver”. A especificidade dessa obra, que tinha “a morte e a arte de a preparar como objeto” estaria no “artifício literário” com suas capacidades de convencer e mobilizar de forma simples, do mesmo modo que situar o “drama escatológico” de “forma precisa”.

A análise das instruções sobre o bem morrer presentes nos textos do dominicano João Franco, que apresentamos na continuidade, considerará os seguintes questionamentos: por que o cristão devia se preparar para a morte? O que era, afinal, a boa morte? Quais condutas e práticas seriam ideais para alcançar a boa morte?

A NECESSIDADE DE PREPARAR-SE PARA MORRER

Tanto para João Franco quanto para outros religiosos do mesmo período, o fiel – devoto ou pecador – não pensava suficiente e satisfatoriamente na própria morte, devendo, por isso, ser levado a reconhecer a importância de pensá-la ao longo de sua existência, para, dessa forma, garantir um bom passamento. “Quantos vivem neste esquecimento!” (Justiniano, 1672, s.n.p.) exclamava o padre jesuíta Jorge Justiniano na sua obra *Regra para viver & morrer cristamente*, de 1672, cuja primeira edição, italiana, datava de 20 anos antes. Morrer esquecido da morte era morrer despercebido – “Não quero eu, meu Deus, ser algum destes” (Justiniano, 1672, s.n.p.). Pensar a própria morte era um meio eficaz para evitar a morte súbita e repentina – em geral, resultado alcançado por aqueles que, em vida, descuidavam do seu próprio morrer esquecendo-se que a morte estava à sua espera – sem o recebimento dos sacramentos. A preparação para a morte era, no fundo, uma construção do futuro da alma na eternidade e um meio de garantir a sua salvação.²¹

Na obra *Terceiro instruído na virtude*, de 1742, João Franco apresenta um item chamado “Instruindo na consideração da morte”, no qual destaca os aspectos incertos a respeito da morte, como o *quando*, o *como* e o *onde*. O certo, segundo o dominicano, era “que todos os homens hão de morrer” e, por isso, todos deveriam estar à sua espera, preparados e pensando nela constantemente:

Perde o sono o avarento, para vigiar as riquezas. Perde o sono o ambicioso para vigiar o posto. Perde o sono o vaidoso para vigiar a honra. Perde o sono o desonesto, para vigiar a ocasião do deleite: e sabendo o homem de fé que a morte certamente há de vir, só para vigiar a morte não perde o sono ... e porque isso se ignora, por isso hoje o mundo está cheio de culpas ... quando menos o imaginarmos, então é que há de vir a morte. (Franco, 1742, p.391)

Para Franco, alguns cristãos, por não pensarem no momento derradeiro, morriam sem estar em dia com suas obrigações religiosas, sem poder contar com a purificação de sua alma e com sua consciência tranquila. Recomendava-se, portanto, cuidar com frequência da confissão, da restituição da honra, do abandono dos escândalos, do perdão do “outro”, e ainda, da redação do testamento.²² Quando da chegada da morte, não haveria tempo hábil e necessário para procurar o confessor, para pedir perdão das culpas, para fazer a penitência, para realizar os cilícios, jejuns, orações, esmolas etc. Logo, estar atento e prevenido era a recomendação de João Franco, uma vez que “quando a morte chega ... não há lugar para nada”, pois aquilo que o sujeito não “faz na vida, lá na morte não se faz” (Franco, 1742, p.391, 392). Para o dominicano, a morte se dava no *quando de Deus*, como se depreende desta passagem:

Ora, não só ignoram os homens o quando da morte, mas também ignoram a brevidade do quando. Cuidam que a morte virá no quando dos homens, e que não virá no quando de Deus. O quando dos homens é apreendido. O quando de Deus é verdadeiro. O quando dos homens virá daqui a muitos anos, o quando de Deus há de vir quando os homens não cuidarem dele ... e por isto, muitas vezes vem o quando de Deus, quando os homens não estão dispostos para a Morte, e aqui vem os homens a morrer como brutos, que morrem sem nenhuma disposição. (Franco, 1742, p.392)

Para Franco, à vida breve se sucedia a morte, que ocorria no momento definido por Deus, em um instante de descuido humano, quando os sujeitos, imbuídos que estavam de brutalidade da alma, se encontravam absorvidos em seus apegos materiais e carnisais.²³ Além do *quando*, havia também o *como* da morte, uma incógnita que deveria ser levada em consideração para a defesa da manutenção do pensamento constante na morte. De acordo com o dominicano, os cristãos, em geral, ignoravam *como* iriam morrer, percepção que fica evidenciada nesta passagem: “Homem, sabes como morrerás? Sabes se morrerás com fala, para chamar por Deus, ou sem ela? Sabes se morrerás com juízo,

ou sem ele? Sabes se morrerás com conhecimento das tuas culpas, ou com ignorância delas? Suponho, que me dirás, que não sabes” (Franco, 1742, p.392).

Mas mesmo a certeza da morte era acompanhada de inúmeras incertezas, especialmente, em relação às condições em que o sujeito se encontraria quando viesse a ocorrer: se em juízo ou em insanidade, se em conhecimento ou em ignorância. O *como* se daria a morte, tal qual o *quando*, eram questionamentos sem respostas, pois se dariam segundo a vontade de Deus e não de acordo com a do pecador, uma vez que “para morreres como Deus quer, deves também viver como Ele quer, e não como tu quiseres” (Franco, 1742, p.395).

Mas o dominicano parecia ter a resposta – “com toda a certeza” – para o questionamento do *como* haveria o cristão de morrer. A morte do pecador seria, para ele, tal como a vida, e inspirado em São Bernardo, afirmava: “se viveres como louco, sabes que hás de morrer sem juízo”. A vida carregada de falta de juízo, a brutalidade animalasca, as paixões cegas nas “chamas da luxúria” conduziram os indivíduos a uma morte sem bons proveitos para o espírito, pois tal como foi a vida, seria a forma de morrer (Franco, 1742, p.393, 394).

Por fim, a preparação para a morte era justificada pelo desconhecimento de *onde* se daria a morte, que seria colhida nos passos e caminhos trilhados pelos fiéis. Esse *onde* poderia ser tanto um lugar, como também as práticas, pensamentos e sentimentos que o fiel cultivava em vida. Assim, a morte poderia se dar durante passeios, jogos, furtos, homicídios, deleites, entre outros (Franco, 1742, p.395).

Vida e morte não eram instâncias separadas e distintas para os religiosos do Setecentos, e João Franco, nos seus manuais, esforçava-se para instruir os fiéis/leitores sobre a relação de proximidade entre uma e outra. Estar preparado para a morte significava pensar na fragilidade e na fugacidade da vida, procurando seguir os mandamentos de Deus e levando uma vida santificada.

No próximo tópico, abordaremos as compreensões da boa morte, para, na sequência, analisar as instruções que, segundo o dominicano Franco, deveriam ser observadas para que o cristão alcançasse a *boa morte*.

O SIGNIFICADO DA BOA MORTE

No século XVIII, a boa morte – bela e edificante – era aquela alcançada após uma constante e longa preparação do fiel, que se dava durante toda a vida (Ariès, 1977, p.26). Alcançar uma boa morte estava, portanto, diretamente relacionado com as escolhas feitas em vida, no modo como o indivíduo a havia conduzido. No sermão da missão (1734), João Franco, fazendo uso dos santos

Gregório, Anselmo e Paulo e do cardeal Hugo de São Vitor, afirma que Deus desprezava, “na hora da morte”, os “rogos daqueles que o desprezaram” em vida. Somente aqueles que haviam cuidado do seu próprio morrer iriam escapar da terrível possibilidade de morrer subitamente, de modo que “assim como não é possível que morra em Roma, quem nunca esteve em Roma, também não é possível que morra na amizade de Deus, quem não viveu na amizade de Deus”. E, recorrendo a inúmeras metáforas, Franco enfatiza a necessidade de observar tais condições, ao afirmar: “Vistes algum dia um Leão com cauda de cordeiro? Pois não espereis também de um homem que nas maldades da vida foi Leão, tenha morte de Cordeiro e de inocente (Franco, 1734, p.506).²⁴

Valendo-se de vários doutores da Igreja e de filósofos clássicos, João Franco destacaria, repetidamente, a correlação entre vida santa e morte boa. Invoca são Jerônimo, que com sua “verdade infalível” alcançada pela experiência, já havia alertado: “quem viveu mal, não morreu bem; e por isso, se quereis morrer bem, vivei bem”, e, também, santo Ambrósio, que afirmou que “a morte é testemunho da vida” e o “testemunho da vida é a morte” (Franco, 1734, p.505). O historiador Philippe Ariès (2000, p.128), citando o manual *Espelho da alma do pecador e do justo durante a vida e à hora da morte*, de 1736 – sem indicar autoria e local de publicação –, destacou que a boa morte era aquela em que, no momento derradeiro, o anjo da guarda apresentava ao moribundo um livro contendo suas virtudes, boas obras, jejuns, orações, mortificações e penitências, ou seja, demonstrava ao sujeito na iminência da morte os aspectos da sua própria conduta em vida, considerados moralmente positivos, construídos ao longo da vida, para a garantia da salvação.

Em *Mestre da Virtude* (1745), João Franco retoma essa prerrogativa – da morte como a vida –, apresentando a morte de animais, tais como jumentos, raposas, porcos, cães e cavalos, como uma morte bruta, irracional, má, fruto de uma vida guiada pelas paixões (Franco, 1745, p.18-20).

Querem viver desonestos, e morrer castos? Querem viver vingativos, e morrer caritativos? Viver roubando, e morrer restituindo? Viver mal, e morrer bem? Viver inimigos de Deus e morrer amigos de Deus? Viver sem lei e morrer com ela? Viver turco e morrer católico? Viver como demônio e morrer como anjo? Isto de potência absoluta bem o pode Deus fazer, mas se o fizer, certamente que é um grande milagre ... porque só por milagre pode acontecer que seja a morte boa quando a vida o não foi. (Franco, 1745, p.24)

Se no manual *Terceiro Instruído na Virtude* (1742), João Franco responde os questionamentos daqueles que diziam ser possível ter boa morte sem ter boa vida, “eu não nego isto” – dizendo que tal ocasião ocorria apenas “por milagre”, “porque só por milagre é que pode suceder que seja a vida de uma casta, e a morte de outra”, no *Mestre da Virtude* (1745) afirma não negar “que muitos viveram mal e morreram bem”, mas estes não deviam ser exemplos para abandonar a ideia de boa morte e passar a “viver mal”, porque “o morrer bem vivendo mal é milagre que nem a cada passo sucede” (Franco, 1745, p.22). Porém, uma década antes, no sermão de 1734, Franco havia sido ainda mais rígido e mais inflexível, ao dizer que era “falso”, “falsíssimo” alguém que “viveu mal” alcançar uma morte de santo, pois as Escrituras Sagradas e os doutores da Igreja “não mentem”. E, ao final, destacaria que “é de Fé que para um homem se salvar, é necessário ter guardado na vida a Lei de Deus. Isto é uma verdade dita, não menos, que pela boca de Cristo” (Franco, 1734, p.508).

A boa morte era aquela planejada, pensada, refletida ao longo da vida, sendo uma questão de desengano, pois o pecador precisava estar desenganado dos prazeres do mundo para alcançá-la em sua plenitude. Morrer na graça de Deus exigia um viver longe das culpas, pois era impossível viver em culpas e morrer em graça. O maior desengano para morrer “como Deus quer” era a necessidade de viver “como Ele quer” (Franco, 1742, p.394).

Portanto, se a boa morte era aquela acompanhada de prévia preparação, o momento exato da morte, a “hora da morte”, possuía várias características peculiares.²⁵ A morte ditosa era aquela em que os sacramentos da Igreja eram aplicados com sucesso, em que o confessor estaria presente à cabeceira do moribundo e este estaria abraçado com uma imagem de Cristo “clamando e bradando por misericórdia” (Franco, 1734, p.509).

Para ilustrar o tão necessário aprendizado do bem morrer, João Franco descreve, com riqueza de detalhes, uma cena de proximidade da morte. Nela, estão presentes tanto a agitação dos familiares diante da morte próxima de um ente querido, quanto o atendimento prestado pelos médicos, que tomam o pulso do agonizante e informam a família sobre sua condição. Alguns dos parentes se aproximam do enfermo, consolando-o com os últimos remédios da salvação, outros vão com pressa chamar o confessor, alguns buscam o tabelião para o testamento, enquanto outros chamam o pároco para os sacramentos “daquela hora” (Franco, 1734, p.509). Cirurgiões também comparecem para os “últimos remédios da arte”, enquanto alguns levam e trazem receitas da botica. Mas, se “em breve tempo se acha a casa cheia de gentes, uns a mandarem, outras a obedecerem, uns a levarem recados, outros a trazerem recados,

outros a trazerem respostas, a mulher a chorar, os filhos a gemer, os credores a pedir, enfim toda a casa amotinada”, o moribundo, consciente da proximidade da morte, deveria manter “o coração”, “o entendimento” e “a alma toda” em Deus (Franco, 1734, p.510). Manuel de Deus, autor de *Pecador convertido ao caminho da verdade*, de 1728, aproximando-se da perspectiva de João Franco, afirmaria que as ânsias, dores e desmaios, indicativos da proximidade da morte, deveriam ser compreendidos pelo fiel como expressões do amor e piedade divinos (Deus, 1728, p.253).

Para os vivos, a hora da morte era, sem dúvida, um momento de aflição e nervosismo, de lágrimas e de acerto de contas, mas para o moribundo deveria ser o instante de amar a Deus “com toda a alma”, “com todo o entendimento” e “com todo o coração”.²⁶ Amparado e protegido por tantos, o moribundo deveria esperar pela boa morte, plena e edificante, aquela preparada ao longo de sua vida. Mas, segundo Franco (1734, p.511), a boa morte e, conseqüentemente, a salvação, somente seria alcançada por aquele que não houvesse se convertido a Deus apenas “naquela hora em que hão de chover dilúvios de tribulações”, pois mesmo “que se abracem com quantas imagens de Cristo tem o mundo, saibam que não hão de achar Deus” (Franco, 1734, p.512). Esta seria, segundo ele, uma má morte,²⁷ sendo necessário cultivar a fé em Deus durante toda a vida. Na continuidade, analisamos os discursos que procuravam incitar as boas condutas em vida para garantir a boa morte.

CONDUTAS IDEAIS PARA ALCANÇAR A BOA MORTE

Em *Mestre da Virtude* (1745), no item “Instruindo a todos a preparar-se para uma boa morte”, João Franco destaca repetidamente a ideia de que para morrer bem era necessário viver bem, ocupar a vida toda com deveres e atitudes perfeitas, conforme ensinamentos da doutrina cristã. A morte virtuosa, a salvação da alma, os auxílios eficazes da graça no momento da morte seriam conseqüências naturais de uma vida longe dos vícios, dos pecados capitais, do abuso do viver, do desprezo e zombaria ao divino e à Escritura. No instante da morte não haveria tempo hábil para o arrependimento e os gritos por misericórdia, o chamamento de Jesus e a invocação de santos para acudir de nada adiantariam, pois Deus não ouviria tais clamores (Franco, 1745, p.355).

As condutas consideradas ideais para que o fiel/leitor alcançasse uma boa morte diziam respeito a uma série de “considerações” que deviam ser levadas em conta ao longo da vida, a partir do “dia de hoje”, do instante da leitura do manual. O “hoje” deveria ser encarado como “o último de todos os dias”,

importante para iniciar o cumprimento de várias considerações, que passamos a analisar.

Os cristãos deveriam ter em mente a rápida passagem pela vida na Terra, que “há de acabar”, convertendo-se o corpo em terra e encaminhando-se a alma “para o lugar que tiver merecido”. A vaidade da vida haveria de “ficar sepultada debaixo de uma pedra”, o caráter transitório da vida deixaria apenas “as boas obras para o prêmio e as culpas para o castigo” (Franco, 1745, p.357).

Como ressaltado anteriormente, a certeza da morte e a incerteza de quando ela chegaria deveriam ser motivo de alerta, cuidado e preparação imediata, pois ela poderia chegar “quando estiveres comendo, ou dormindo, lendo, escrevendo, rindo, chorando, na graça ou desgraça de Deus”.²⁸ Após a morte, a eternidade da alma poderia ser experienciada na “vista de Deus” ou na “companhia do demônio”, cabendo ao fiel/leitor escolher – sem perda de tempo – como conduziria sua vida, a fim de assegurar a salvação. A vida e a morte seriam “só uma”, sendo, portanto, única a oportunidade do cristão de garantir um bom caminho para a boa morte e um bom encaminhamento da alma, pois “não há de cá tornar ao mundo para emendar o passado” (Franco, 1745, p.357). Era necessário que o fiel tivesse consciência de que se encontrando no leito, prestes a morrer, ele não teria mais tempo para corrigir seus erros. A incapacidade de chorar os pecados e de realizar penitências trariam, inevitavelmente, “angústias” de última hora, “ânsias” no coração e no “apartamento da alma”, de tal modo que o cristão poderia ter sua alma condenada (Franco, 1745, p.358).

Para um pecador, a hora da morte chegaria com o inútil arrependimento e, por isso, os “brados da consciência” naquela hora atordoariam, atroariam, aturdiriam o moribundo – nos termos empregados por Franco –, que perceberia o “horror” do “tempo mal gastado”. A essas manifestações de consciência se agregariam as palavras para o desengano, emitidas por aqueles que acompanhavam o pecador na última hora. O demônio também se fazia presente na hora da morte, incansável, vigilante e empenhado em provocar o pecador em suas maiores fraquezas. Como um leão disposto a “arrebatar a alma”, ele recorria a todo tipo de astúcias para vencer; dentre as quais estava a de aparecer ao moribundo para espantá-lo, para o que contava com o auxílio de “todos os seus companheiros” na empreitada (Franco, 1745, p.358).

Para que o pecador não tivesse uma “morte desgraçada”, era preciso que empregasse todos os esforços possíveis para viver de acordo com os mandamentos da Lei de Deus, realizasse mortificações e estivesse atento em relação aos “caminhos das perdições”, das culpas, das paixões e da vida dissoluta. A

observância dessas condutas em vida aproximava as mortes dos fiéis das mortes dos “justos e santos”, que, em geral, eram terríveis. E para reforçar a comparação, pergunta-se João Franco: “Quantos que viveram santamente titubearam naquela hora?” (Franco, 1745, p.359).

Por fim, cabia ao pecador a certeza da justiça de Deus e do castigo, uma vez que o “senhor” lhe voltaria as costas na hora da morte, tal como o cristão lhe voltou em vida. No momento de aflição, de ânsia, o pecador ver-se-ia desamparado e metido “no meio dos lobos do inferno”, que se aproximariam, em tropel, com intenção de arrebata-lo. Franco fazia, ainda, um último alerta, destacando a necessidade de cuidar “a tempo”, chorar “na presença do senhor os teus pecados” e propor-se a “emendar a vida” (Franco, 1745, p.359).²⁹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No século XVIII, alcançar a boa morte implicava um aprendizado para o qual o católico deveria estar motivado e empenhado a adquirir e aplicar, considerando que se morria conforme se vivia. Essa motivação e empenho ficam bem evidenciados no Sermão da missão, proferido pelo dominicano João Franco, no qual afirmou que “todos os meus ouvintes sabem muito bem que hão de morrer, o que importa a todos é que aprendam a morrer bem” (Franco, 1734, p.502).

Tanto nos sermões quanto nas instruções que seriam divulgadas nos manuais setecentistas sobre como “viver e morrer bem” impõe-se o modelo de espiritualidade herdado da corrente cristã reformista, baseado na moralização dos costumes, na exortação do pecado e da punição, no recalçamento da culpa e na exploração da imagem da morte, com finalidade de promover a impressão de contínuo combate contra as tentações terrenas e as forças do mal (Araújo, 1997, p.152).³⁰

A publicação de manuais de devoção foi, sem dúvida, um dos meios mais eficientes de divulgação desse modelo e, sobretudo, de difusão das imagens da boa morte, considerando a existência, na época, de público leitor e consumidor dessa literatura. Até meados do século XVIII, o leitor – não necessária ou exclusivamente aqueles que se debruçavam sobre textos religiosos – era um leitor *intensivo*, segundo Chartier (1994, p.189), pois relia, memorizava, recitava, ouvia e transmitia os aprendizados morais e doutrinários aprendidos.³¹ Aprender sobre o bem morrer relacionava-se, portanto, com a leitura ou com a audição de instruções religiosas, que visavam orientar leigos e religiosos na preparação para a passagem à eternidade. Alguns autores de manuais chegavam a

aconselhar que os lessem para outros e que solicitassem sua leitura nos momentos de enfermidade, como se pode constatar nesta orientação dada por frade Manuel de Deus (1728, p.258): “Enquanto não estiveres nos últimos apertos, pedirás que te leiam, se não tiveres outro, neste livro ... mas não lerão muito de cada vez, senão o que bastar, para te mover ou à dor das culpas, ou a graças a Deus, ou a outros piedosos afetos”.

A despeito de todos esses esforços e orientações, as instruções que constam nos textos escritos por João Franco parecem, efetivamente, apontar para o que não era seguido e cumprido pelos cristãos na sociedade portuguesa da primeira metade do século XVIII, isto é, condutas que o religioso dominicano esperava fossem retomadas ou introduzidas, como se pode constatar na passagem do Sermão de 1734 na qual ele diz que “não há no mundo quem considere” a morte (Franco, 1734, p.504). Considerar e pensar na morte ao longo de sua vida forçava o cristão a, necessariamente, refletir sobre sua perenidade e sobre a intrínseca relação entre bem viver e bem morrer. Segundo a historiadora Ana Cristina Araújo (1997, p.147), para Franco, “o meio mais eficaz para despertar os homens adormecidos na culpa com confiança na vida, é levá-los às sepulturas dos mortos”, para, mais do que fazê-los recuar diante das “ vaidades”, orientá-los a não temerem a morte, mas sim, a possibilidade da não salvação da alma na sua condição imortal.

Aqueles que estivessem dispostos a aprender a bem morrer deviam ter em mente as grandes dificuldades a serem enfrentadas, pois “é tão dificultoso este negócio que é necessário estudar e aprender toda a vida para se fazer bem” (Franco, 1734, p.505). Para o dominicano, a boa morte ganhava a dimensão de construção, de algo que podia ser elaborado e feito pelo próprio cristão, bastando viver moralmente bem e lembrando-se da morte o tempo todo. Ao refletir sobre a morte, o indivíduo/leitor repensaria a própria vida e assumiria uma postura piedosa visando à salvação. Se a morte era considerada “o eco da vida”, a boa morte, a morte preciosa, requiritava o aparelhamento,³² pois ela se daria em sua conformidade. Se a vida fosse marcada pela entrega aos vícios e ao desafogo, a morte responderia com o eco ‘fogo’, se a vida se caracterizasse pela injustiça, a morte responderia com o eco ‘justiça’. Em vida, os pecados estariam calados, mudos, sem responder, mas, quando da chegada da morte, eles fariam grande gritaria e, em eco, responderiam com dor, fogo e justiça a todos aqueles que estiveram longe da vigilância da fé e da caridade.

Tanto no texto do *Sermão da Missão da quarta tarde da quaresma* (1734), quanto nos dois manuais, *Terceiro Instruído na Virtude* (1742) e *Mestre da Virtude* (1745), que analisamos neste artigo, João Franco instruiu seus leitores

sobre a responsabilidade que tinham em assegurar a salvação de suas almas e sobre a estreita relação existente entre o cumprimento dos preceitos cristãos e a boa morte. Tratou, ainda, de ressaltar o quão importante era ter consciência dos efeitos das ações e escolhas feitas em vida, uma vez que elas acompanhariam a alma no pós-morte e a sua condição de purgação, salvação ou condenação.

A reiterada relação estabelecida entre vida e morte por João Franco visava conclamar os fiéis católicos a adotarem a castidade, a caridade, a bondade e a justiça – condutas morais recomendáveis –, e a evitarem as recriminadas, tais como a desonestidade, a vingança, o roubo e a infidelidade, a fim de garantirem uma boa morte (Franco, 1745, p.24). As recomendações de bem viver para bem morrer estavam carregadas de intenções de moldar o perfil do bom católico, um sujeito devoto fervoroso, cumpridor dos mandamentos, respeitador dos sacramentos e das doutrinas pregadas pela Igreja Católica.

A necessidade de estar sempre disposto para a morte, dada a incerteza da sua chegada, e o desconhecimento de como se iria morrer – com ou sem juízo, com ou sem engano (desconhecimento das culpas) – reforçavam o argumento da imprescindível preparação antecipada e da necessária mudança de condutas com vistas à boa morte e à salvação da alma que o dominicano propunha em seus textos. Se para os indivíduos católicos do século XVIII a morte provocava dúvidas e, até mesmo, temor, para João Franco havia a certeza de que “viver como louco” equivalia a “morrer sem juízo” (1742, p.394).

FONTES PRIMÁRIAS

- ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações, 1700-1830*. 1.ed. Lisboa: Ed. Notícias, 1997.
- ARAÚJO, Julieta. *Os dominicanos na expansão portuguesa: séculos XV e XVI*. Lisboa: Colibri, 2009.
- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- _____. *O homem perante a morte*. v.I. 2.ed. Lisboa: Europa-América, 2000.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez e latino...* Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, v.1, 1712. Disponível em: http://purl.pt/13969/2/l-2772-a/l-2772-a_item1/index.html; Acesso em: 29 mar. 2013.

- BORGES, Célia Maia. As obras de Frei Luís de Granada e a espiritualidade de seu tempo: a leitura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica. *Estudios Humanísticos. História*, n.8, p.135-149, 2009.
- BURKE, Peter; HSIA, R. Po-Chia (Org.) *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Trad. Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. As artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. Do códice ao monitor: a trajetória do escrito, *Estudos Avançados*, v.8, n.21, p.185-199, 1994.
- _____. Leitura e leitores na França do antigo regime. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.
- _____. A mão do autor e a mente do editor. Trad. George Schlesinger. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- _____. *Do palco à página: publicar teatro e ler romances na época moderna, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- CHESTERFIELD, Conde de (Philip Dormer Stanhope) et al. *Regras para bem viver*. Trad. Marilise Rezende Bertin. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.
- EIRE, Carlos. *Uma breve história da eternidade*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII). *Revista Brasileira de História*, v.24, n.48, p.255-300, 2004.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII. *Topoi, Revista de História*, v.14, n.27, p.285-317, 2013.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. “A Vossa graça nos nossos sentimentos”: a devoção à Virgem como garantia da salvação das almas em um manual de devoção do século XVIII. *Revista Brasileira de História*, v.32, n.63, p.83-118, 2012.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. “Remédios para amansar a fera”: as regras para o *bem viver* e as orientações para os *mal casados* viverem em paz em um manual de devoção do século XVIII. *Lócus – Revista de História*, v.20, n.1. (no prelo).
- GURIËVITCH, Aaron. *A síntese histórica e a Escola dos Anais*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- HSIA, R. Po-Chia. *The world of Catholic Renewal, 1450-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- JULIA, Dominique. Leituras e Contra-Reforma. In: CHARTIER, Roger; CAVALLO, Guglielmo. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1999. p.79-116.
- LOUREIRO, Olímpia Maria da Cunha. Uma leitura de sucesso no século XVIII: Mestre da Vida que ensina a viver e morrer santamente. *Revista Poligrafia*, Centro de Estudos D. Domingos de Pinho Brandão, n.3, p.33-40, 1994.
- NASCIMENTO, Mara Regina do. No culto aos mortos, as memórias e as sensibilidades urbanas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá (PR): Anpuh, v.V, n.15, p.131-144, jan. 2013.
- PAIVA, José Pedro. O Estado na Igreja e a Igreja no Estado. Contaminações, dependências e dissidências entre o Estado e a Igreja em Portugal (1495-1640). *Revista Portuguesa de História*, tomo XL, p.383-397, 2008/2009.
- PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- POTKAY, Adam. *A história da alegria: da Bíblia ao Romantismo tardio*. Trad. Eduardo Aubert. São Paulo: Globo, 2010.
- RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos mortos na cristandade ocidental. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá (PR): Anpuh, v.V, n.15, p.105-129, jan. 2013.
- _____. *Nas fronteiras do Além. A secularização da morte no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- SALES SOUZA, Evergton. Catolicismo ilustrado e feitiçaria. Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências. *CEM Cultura, Espaço & Memória*, v.3, p.45-62, 2012.
- SANTOS, Zulmira. Entre a “doutrina” e a retórica: os tratados sobre os quatro novísimos (1622) de Frei Antônio Rosado O. P. Os ‘últimos fins’ na cultura Ibérica (XV-XVIII). *Revista Fac. Letras – Línguas e Literaturas*, Porto, p.161-172, 1997.
- SARTIN, Philippe Delfino. *A tentação e a contemplação: Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa*. Dissertação (Mestrado em História) – UFG. Goiânia, 2013.
- SÊNECA, Lúcio Anneo. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. Lúcia Sá Rebello et al. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- SERAFIM, João Carlos G. A ideia da *Quotidio Morior* nas *Artes Moriendi* jesuítas na Idade Moderna – a *Satisfaçam de Agravos* do Padre João da Fonseca, S. J. *Via Spiritus*, p.35-52, 2008.
- SILVA, Innocêncio. *Dicionário bibliográfico português: estudos de Innocencio Francisco da Silva aplicáveis a Portugal e ao Brasil*. tomo III. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. [1986]. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TREVOR-ROPER, H. R. *Religião, Reforma e transformação social*. 2.ed. Lisboa: Ed. Presença, 1972.

VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as luzes: reformas, censura e contestações*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

NOTAS

¹ Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ 2) e integrante dos Grupos de Pesquisa-CNPq “Jesuítas nas Américas” e “Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano”.

² Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), integrante do GT História das Religiões e Religiosidades/Anpuh-RS e do Grupo de Pesquisa-CNPq “Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano”.

³ Há que se ressaltar duas interpretações históricas mais contemporâneas da Reforma católica. Uma delas, do historiador Po-Chia HSIA (1998), refere-se à “Renovação católica” a partir de Trento e à conseqüente expansão doutrinária em várias partes do mundo, como América, África e Ásia. A outra interpretação é proposta pelo historiador português José Pedro PAIVA (2009, p.388), que reforça a ideia de um “processo de confessionalização”, no qual as relações entre a Igreja e o Estado eram de dependências mútuas, de ambiguidades, de fronteiras indefinidas e sobrepostas: “os monarcas interferiam profundamente na vida da Igreja e esta tinha notável influência no governo político do Reino”. Ou seja, em Portugal, Igreja e Estado não tiveram interesses antagônicos no período moderno, possuindo áreas de intervenção e competências similares, numa interpenetração em vários setores, entre os quais vale destacar aqui, para o interesse deste artigo, os “princípios doutrinários inspiradores de ação”. A literatura religiosa era um dos mecanismos de divulgação desses princípios que, ao formarem bons cristãos, formavam bons súditos.

⁴ Há que se destacar a importância conquistada pela ação de ordens religiosas no trabalho de conversão dos povos, especialmente o trabalho da Companhia de Jesus, que empreenderam missões na América contra os “exércitos de Satanás” e os efeitos de suas obras, com objetivos de modificar condutas morais e sensibilidades (FLECK, 2004, p.262).

⁵ Em outras ocasiões, já analisamos, sob diferentes perspectivas, esse manual de devoção. FLECK; DILLMANN, 2012 e 2013. Outras análises sobre este manual e sobre João Franco podem ser conferidas em: LOUREIRO, 1994, e ARAÚJO, 1997.

⁶ Os dominicanos ou pregadores constituem uma Ordem religiosa católica, fundada no início do século XIII, na França, pelo espanhol São Domingos de Gusmão. Desde o início dedicados à pregação e à evangelização, presentes em inúmeros conventos portugueses, os dominicanos estiveram presentes na expansão ultramarina portuguesa, difundindo irmandades dedicadas a Nossa Senhora do Rosário (ARAÚJO, 2009, p.12-18).

⁷ As poucas informações “biográficas” existentes sobre João Franco podem ser encontradas em SILVA, 1859, p.378.

⁸ O manual *Mestre da Virtude* foi apresentado como a segunda parte do *Mestre da Vida*. Localizamos outras edições em um breve levantamento realizado nos arquivos da Biblioteca Joanina (edição de 1745), da Biblioteca Nacional de Portugal (edições de 1759 e 1775) e da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (edição de 1749), o que evidencia a circulação desse texto por, pelo menos, um período de 30 anos.

⁹ Desde a Idade Média os dominicanos foram profundamente influenciados pelo pensamento de Santo Agostinho. Essa Ordem comprometia-se com a “espiritualidade afetiva”, com ênfase na jornada da alma em direção a Deus, ao céu, para gozar junto a este das bezenesses e da alegria espiritual plena após a morte (POTKAY, 2010, p.79).

¹⁰ Na época moderna, a ausência de menções aos textos consultados – para fundamentação dos argumentos defendidos pelos autores de textos religiosos – era comum. No manual de João Franco, analisado neste artigo, constata-se o mesmo, razão pela qual podemos apenas especular sobre os autores que tenha lido. O próprio São Francisco Sales, bispo de Genebra, na sua obra *Introdução à vida devota*, destacava no “aviso do autor ao leitor” da primeira edição, de 1609, que escrevia “sempre sem citações, porque os doutos não têm necessidade delas e os outros não pensam em tal” (SALES, 1883[1609], p.19).

¹¹ Jean Delumeau destacou que *A Imitação* foi impressa em diversas línguas, umas sessenta vezes, antes de 1500. Em relação à publicação de obras de devoção, esse historiador calculou “em 75% pelo menos a proporção das obras religiosas na produção tipográfica entre 1445 e 1520”; neste período, foram publicadas “*A Imitação*, as *Bíblías dos pobres*, o *Espelho da humana salvação*, a *Ars moriendi*, a *Vita Christi* de Rudolfo Cartusiano e numerosas outras obras de piedade, já divulgadas em manuscritos”, que “cedo conheceram uma extraordinária difusão” (DELUMEAU, 1989, p.77).

¹² No levantamento e análise feitos por Ana Cristina Araújo na década de 1990, os títulos dos manuais e mesmo os índices não revelavam facilmente a tônica da temática da morte, mas apontavam genericamente para questões práticas de espiritualidade (ARAÚJO, 1997, p.151).

¹³ A fim de estabelecermos um parâmetro do que era tido como – em especial, na primeira metade do século XVIII – uma grande tiragem editorial, temos o exemplo do manual de preces impresso pelo bispo de Leyria, D. Álvaro de Abranches, que mereceu a impressão de “quatro mil livrinhos” para repartir pelo seu bispado (DEUS, 1728, p.260).

¹⁴ Interessante destacar, brevemente, os pontos principais da soteriologia católica: a *Ars vivendi* (a arte de viver) determinava que o sujeito passava à eternidade do mesmo modo como vivia; a *non posse non peccare* (o pecado é inevitável), determinando a inexorabilidade do pecado, mas a possibilidade de todos virem a ser perdoados; a *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* (tudo é culpa minha, minha bem merecida punição), determinando a responsabilidade humana por suas ações e pelas penas a serem pagas em vida ou após a morte; a *extra ecclesiam nulla salus* (não há salvação fora da Igreja), determinando a confiança na Igreja e nos seus sacramentos como meios inevitáveis para garantir a salvação; o

caelum, purgatorium, infernus (céu, purgatório, inferno), determinando o local da alma após a morte, dependendo do seu estado; a *ars moriendi* (arte de morrer), destacando a necessária busca de ajuda para morrer bem; o *ora pro nobis* (rogai por nós), destacando a necessidade de os vivos orarem pelos mortos (EIRE, 2013, p.145-146).

¹⁵ Os textos dos manuais recebiam, certamente, diferentes modos de transmissão. Considerando-se os estudos realizados por Roger Chartier sobre as práticas de leitura, circulação e a recepção de impressos na Europa moderna, podemos dizer que os livros de devoção podiam ser lidos em voz alta no lar, nos momentos de oração, na igreja, no convento; podiam ser recitados por padres, especialmente em algumas passagens, para os fiéis nas missas e/ou no confessionário; podiam ser lidos para idosos ou para os enfermos como meio de consolação ou de aterrorização; podiam, ainda, ser lidos solitária e silenciosamente ao amanhecer, antes de dormir ou em momentos do dia dedicados à leitura (CHARTIER, 2002; 2004).

¹⁶ Ver, por exemplo, ARAÚJO, 1997; RODRIGUES, 2005; JULIA, 1999; SANTOS, 1997. Há que se destacar ainda que no século XVIII, não apenas manuais de devoção instruíam leitores a viver e morrer bem, mas também manuais de conduta, de civilidade, de regras de bem viver, como a obra do inglês Conde de Chesterfield, que destacava: “uma boa morte é melhor do que uma vida ruim; por conseguinte, lutar para viver tanto quanto deves, não quanto podes; enquanto tua vida for para os outros mais valiosa do que tua morte, é teu dever preservá-la” (CHESTERFIELD, 2012, p.119).

¹⁷ “Estuda este capítulo de memória” era a recomendação do frade Manuel de Deus, missionário de Varatojo, na sua obra *Pecador convertido ao caminho da verdade*, de 1728. Memorizar era importante para manter a lembrança constante na chegada da morte: “ensaia-te muitas vezes em vida, que é loucura desatinada, não preparar para tal ocasião, com toda a diligência (DEUS, 1728, p.259).

¹⁸ Dentre os trabalhos de historiadores brasileiros que vêm se dedicando à temática da circulação de livros no espaço luso-americano colonial, destacam-se os de VILLALTA (2015) e de ALGRANTI (2004).

¹⁹ Na Europa moderna, obras devocionais estavam entre aquelas que mais recebiam traduções; e geralmente, religiosos traduziam outros autores devotos, como foi o caso de Luís de Granada e Emmanuel Nieremberg que traduziram Tomás Kempis. A tradução implica “negociação”, referindo-se ao intercâmbio de ideias e modificação de significados, sendo, portanto, uma prática cultural de busca de compreensão do outro, na medida em que converte os conceitos e experiências do outro em seus equivalentes do próprio ‘vocabulário’ (BURKE, 2009, p.14-18).

²⁰ Em 2008, a revista *Via Spiritus* publicou o dossiê “A arte de morrer: relatos, formas e circunstâncias”, no qual colaboraram consagrados pesquisadores sobre a temática “morte”.

²¹ Interessante perceber que não apenas os católicos estavam preocupados com a morte e publicavam manuais instruindo seus fiéis sobre as melhores maneiras de se prepararem para esse momento. Protestantes fizeram o mesmo, especialmente em relação ao consolo diante da inevitável proximidade da morte. A historiadora Mara Regina do Nascimento

analisou a obra *Pequeno livreto com poderoso conforto que podemos contrapor à morte e às tentações na angústia da morte*, do teólogo luterano John Gerhard, do século XVII, “um manual de ajuda a qualquer cristão que precise consolar um irmão em sofrimento espiritual e temeroso da morte. Escrito originalmente em latim, em 1611, traduzido para o alemão em 1877 e depois para o inglês, o livreto e suas lições de conforto formam um conjunto de aconselhamentos e de respostas que um pastor ou um leigo podem passar aos doentes em situação de dúvida, angústia, fraqueza e aflição por que passam os que se abatem, os que precisam de consolo ou conforto na hora da morte” (NASCIMENTO, 2013, p.137-138).

²² A historiadora Cláudia Rodrigues apontou para a transformação, no período moderno, da prática testamentária como “caminho por excelência de preparação para a ‘boa morte’”, sendo a presença do confessor na cabeceira do moribundo um reforço para a “disseminação da prática de testar” (RODRIGUES, 2013, p.110).

²³ Essa interpretação de João Franco pode estar relacionada com a prerrogativa do filósofo romano Lúcio Anneo Sêneca (4 a.C.[?]-65 d.C.), que, ao escrever *Sobre a brevidade da vida*, destacou: “Tu estás ocupado, e a vida se apressa. Por seu turno, a morte virá e a ela deverás te entregar, querendo ou não” (SÊNECA, 2013, p.45).

²⁴ A metáfora do leão e do cordeiro deve ser compreendida com base nas passagens bíblicas que anunciam Jesus como o cordeiro de Deus, aquele que morre mansamente tal qual um cordeiro; e o leão era tomado como sinônimo da raiva e da fúria do demônio que buscava arrebatara a alma do pecador. Sobre o leão, ver DEUS, 1728.

²⁵ A historiadora Cláudia Rodrigues analisou as *ars moriendi* apoiada em textos de Michel Vovelle e Philippe Ariès, afirmando que as imagens xilografadas reproduziam o tema da agonia, o quarto do moribundo, o leito, a ritualização sacramental e o drama do embate entre anjos e demônios. Em Portugal, é no século XVIII que muitos manuais seriam publicados visando instruir os devotos quanto ao “bem morrer”, ou seja, quanto à valorização da vida com o pensamento na morte (RODRIGUES, 2005, p.54-57). Uma boa análise teórica sobre as abordagens que a historiografia francesa dos *Annales* conferiu ao tema “morte” pode ser lida no capítulo “A morte como problema de Antropologia histórica”, de GURIÉVITCH (2003).

²⁶ A hora da morte era o momento de maior aflição, mas o consolo seria obtido mediante o rechaço dos “prazeres mundanos”. A Virgem Maria era um dos elementos da Corte Celeste mais invocados e auxiliaria a alma, com “poder e doçura” para um passamento tranquilo e sem dor, reduzindo ainda o medo que os fiéis tinham da morte (FLECK; DILLMANN, 2012, p.97-98).

²⁷ As más mortes viriam “desastradamente”, “nas bocas dos bacamartes”, nos afogamentos no mar ou nas “entocadas” (DEUS, 1728, p.253).

²⁸ Cabe ressaltar que as passagens idênticas ou muito semelhantes que encontramos nos manuais de devoção consultados, antes de se configurarem em plágio, atestam a apropriação e a imitação de discursos aceitos, não cabendo uma discussão sobre critérios de originalidade, como observou CHARTIER (2014, p.34).

²⁹ A utilização das mesmas expressões e até das mesmas frases pode ser constatada nesta passagem: “Considera que tremendo castigo será para o pecador naquela hora, voltar-lhe o Senhor as costas, porque ele lhas voltou na vida; que ânsia o ver-se só, e desamparado no meio dos lobos do Inferno, que de tropel o estão acometendo, para arrebatá-lo! E se só considerá-lo te mete medo, que será, se te vires neste desamparo? Ó que pouco te lembraste em todo a tua vida desta tremenda hora! Cuida bem na presença de teu Senhor; chora os erros passados, e propõem deverás, emendar a vida” (DEUS, 1728, p.283).

³⁰ As ideias ilustradas só adentrariam o pensamento religioso católico português na segunda metade do século XVIII, influenciando teólogos e o Santo Ofício que, embora não céticos, passaram a racionalizar mais a religião, atenuando, por exemplo, a gravidade atribuída a práticas mágicas e pactos com demônios (SALES SOUZA, 2012, p.57). Do mesmo modo, o racionalismo filosófico da segunda metade do Setecentos contribuiu para o declínio, não da crença na salvação/condenação, mas da preocupação constante de preparar-se para a morte, ao menos quando consideramos a gradativa diminuição de publicações religiosas de manuais com tais instruções.

³¹ CHARTIER (2002, p.109) não considera rígida essa separação e oposição entre leitura “intensiva” e “extensiva”, mas, ao contrário, sugere que houve convivência entre os dois estilos de leitura, “absorto ou desenvolto, estudioso ou divertido”, com possibilidades de se mobilizar diferentes modos de se ler.

³² O *Dicionário português*, de Raphael Bluteau (1638-1734), define “aparelhar” como “preparar, aprestar, aprontar, dispor do modo conveniente ... dispor-se com os aparelhos pertencentes para se fazer alguma coisa”. BLUTEAU, 1712, p.92.