



ISSN 1984-5634

ARTIGO

MORREMOS TODOS: ATITUDES DIANTE DA MORTE (SÃO PAULO, SÉCULO XVII)*We all die: attitudes towards death (São Paulo, 17th century)***MARÍLIA TOFANETTO ALVES¹****RESUMO**

A história aqui esboçada pretende analisar as atitudes diante de um momento essencialmente caro à vida de homens cristãos seiscentistas – a morte. Esses comportamentos serão investigados a partir de uma documentação em que os indivíduos, a próprio rogo, se propunham a tomar providências a respeito de si e dos seus quando próximos do derradeiro instante. Trata-se dos testamentos. Examinaremos o texto das últimas vontades de personagens paulistas buscando averiguar uma percepção igualmente aparente nos manuais de bem morrer que advertiam a respeito do transpasse: a noção da responsabilidade individual de ser salvo. Outrossim, através do registro dos últimos desejos de católicos, nos debruçaremos nos contornos do incipiente sentimento doméstico presente na América Portuguesa do século XVII em tímido, porém contínuo, endurecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Morte. Testamentos. Família.**ABSTRACT**

The history outlined here aims to analyze the attitudes towards a moment essentially hard to the lives of seventeenth-century Christian men – death. These behaviors will be investigated based on documentation in which individuals, by their own hands, proposed to take action about themselves and their own when close to the last moment. It's about the wills. We will examine the text of the last wills of characters from São Paulo, seeking to ascertain an equally apparent perception in the well-dying manuals that warned about the transpass: the notion of individual responsibility to be saved. Furthermore, by registering the last wishes of Catholics, we will focus on the contours of the incipient domestic feeling present in Portuguese America in the 17th century in a timid, but continuous, hardening.

KEYWORDS: Death. Wills. Family.**EDITORA-CHEFE:**

Elisa Schneider Venzon

EDITOR-GERENTE:

Leandro Ferreira Souza

SUBMETIDO: 30/09/2022**ACEITO:** 24/06/2023**COMO CITAR:**

ALVES, M. T. Morremos todos: atitudes diante da morte (São Paulo, século XVII). *Aedos*, Porto Alegre, v. 16, n. 37, p. 417-437, jun.-set. 2024.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/>

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). marilia.tofanetto@gmail.com. Orcid: 0000-0002-1300-4313.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, os testamentos foram eleitos como o principal *corpus documental* a fim de investigar as atitudes diante da morte (GUEDES, 1986). Igualmente o foram com o propósito de averiguar as manifestações do sentimento doméstico, em outros termos, do incipiente sentimento familiar na América Portuguesa do século XVII. Se essa opção parece uma escolha evidente ao tratarmos da morte, o mesmo talvez não se possa afirmar em relação às sensibilidades domésticas. Nos testamentos por nós analisados foi frequente a declaração de envolvimento em relacionamentos ilícitos, cuja consequência mais evidente foi a constatação de descendentes bastardos² como fruto dessas uniões. Isso nos interessa por dois motivos: por um lado, pois permite a investigação das resoluções tomadas por esses indivíduos na iminência do fim da vida. Conscientes de seus enganos, ajuizados a respeito do pecado no qual incorreram, o do amancebamento³, procuravam emendar suas falhas objetivando o bom encaminhamento da alma.

A partir disso, é possível apurar a percepção da responsabilidade individual de ser salvo diante da conduta de indivíduos aspirantes ao reino dos céus que, sem embargo disso, receavam a estreita conta de suas faltas em razão de seu envolvimento em enlances ilegítimos. Por outro lado, frente a presença dos bastardos e a regularidade em que foram delegados aos cuidados femininos, de mães e esposas as quais, muitas vezes, aceitavam os ilegítimos no bojo da família (SILVA, 1984), podemos inquerir a respeito da diligência em relação à infância. Semelhantemente, nos debruçamos sobre os contornos iniciais do sentimento doméstico vivenciado, em primeira mão, pelas populações femininas (BACELLAR, 1990; PRIORE 1993), como teremos ocasião de discutir adiante.

À vista disso, para esta breve análise, trabalhamos com uma amostra qualitativa de testamentos referentes ao século XVII. Essa amostragem foi selecionada de acordo com o critério de envolvimento em abarcamentos ilícitos, com exceção de dois inventariantes, considerados especialmente pela demonstração de sensibilidades domésticas. Dentre os testadores, destacamos a presença de personagens femininas que constam não como mães biológicas de bastardos, mas sim, como intermediárias a quem foi confiado o cuidado dos espúrios. Todos os documentos foram produzidos na Capitania de São Paulo seiscentista e atualmente estão lotados no Arquivo Público do Estado, na coleção Inventários e Testamentos, disponíveis em 44 volumes. É possível acessá-los

² Segundo a definição de um dos dicionários do período, “filho ilegítimo, cujo pai as leis não reconhecem”. In: BLUTEAU (1728). Peço aqui uma licença. No decorrer das páginas, o leitor notará o emprego de termos como “bastardo”, “mameluco”, “índia”, “amancebamento”, dentre outros que, não obstante estarem em desuso devido às pertinentes revisões sucedidas na atualidade, foram os vocábulos verificados na documentação seiscentista por nós consultada e, por essa razão, os utilizados nesse artigo. Sem embargo disso, quando possível, houve o cuidado de referenciar essas expressões em nota de rodapé por intermédio de um dicionário da época, como foi feito anteriormente.

³ Amancebamento, segundo o dicionário, é o estado em que se encontra quem se amanceba. Amancebar-se, por sua vez, é definido como “ter de sua mão alguma amásia, concubina, amiga”. Trocando em miúdos, o amancebamento era qualquer vínculo “amoroso” que não correspondesse ao cânone do matrimônio. In: BLUTEAU (1728)

de maneira online através da publicação oficial do Arquivo do Estado de transcrições de inventários e testamentos paulistas do período analisado.

ENSAIO COTIDIANO DO FIM

Sabia-se que a morte estava próxima. O fim era pressentido, fosse por um calafrio instalado na espinha ou pela convicção pessoal de que a vida caminhava para sua conclusão. Daí em diante, o que sucedia dava-se de maneira simples. Jacente, o moribundo aguardava seu remate. Em seu aposento, homens e mulheres, crianças e idosos o cercavam no habitual cortejo companheiro da morte, prestigiada como cerimônia pública. Segundo Philippe Ariès (2012, p. 33), essa era a execução medieval da “morte domada”. O desfecho final, comum a todos, era aceito com tranquilidade, em uma atitude conciliadora de uma resignação convicta. O reconhecimento do passamento como algo natural, junto da crença do despertar no Paraíso faziam com que o homem se sujeitasse “Com a morte, a uma das grandes leis da espécie [...] não cogitava em evitá-la, nem exaltá-la. Simplesmente a aceitava, apenas com a solenidade necessária para marcar a importância das grandes etapas que cada vida devia sempre transpor.” (ARIÈS, 2012, p. 50). Não obstante, a partir do século XII, uma nova ideia se fazia presente no entendimento do agonizante, a noção da responsabilidade individual de ser salvo (ARIÈS, 2012). Logo, as obras contidas em cada biografia individual possuíam um peso resolutivo na balança que ponderava aqueles verdadeiramente merecedores da salvação. O momento antecessor do transpasse ganhava, portanto, inquietações desconhecidas pelo medievo.

O jesuíta José Aires (1672-1730) redigiu um manual, a *Breve Direção para o Santo Exercício da Boa Morte* (1726), no qual aconselhava seus leitores, colonos lusos desbravadores dos confins da América, a bem morrerem. O religioso, homem douto de origem portuguesa, filiado à Companhia de Jesus no Estado do Brasil, dedicou-se à direção espiritual. Motivado por esse empenho, desenvolveu um guia cujo público leitor era, principalmente, os irmãos da Confraria da Boa Morte, irmandade baiana (SANTOS, 2018). Sem embargo disso, o conteúdo de sua obra é válido para essa reflexão uma vez que suas admoestações reforçavam o mérito das boas condutas, decisivas para a bem aventurança (SANTOS, 2018, p. 64). Dizendo de outro modo, enfatizavam o passamento como o momento no qual estavam em xeque as condutas empreendidas em vida, determinantes para o destino da alma.

De acordo com Aires, diante do desconhecimento da hora da morte, era prudente estar constantemente preparado para responder pelos próprios feitos. À vista disso, predominava a necessidade de as obras estarem alinhadas com as normas previstas pela Igreja, a fim de “ajustar bem a vida para conseguir bem a felicidade de uma boa morte” (AIRES, 1736, introdução não paginada). Tais recomendações reforçavam a noção da responsabilidade individual de ser salvo,

percepção presente, de maneira similar, no registro formal das últimas vontades. Conforme explica a especialista, Ana Paixão (2022):

Morrer não seria uma tarefa fácil. O medo da danação e as exortações dadas pelo clero tornavam o tema do desenlace complexo e repleto de gestos minuciosos que acabavam por ocasionar inquietações sobre os últimos momentos. Para auxiliar no planejamento da salvação, os pregadores vão desenvolver uma arte de bem morrer – ou *ars moriendi*. Elaborada entre os séculos XIV e XV, tal arte estava contida nos manuais de bem morrer, um gênero literário devocional com vistas a ensinar o cristão a morrer com a Igreja. Os manuais continham orientações e orações para os moribundos, além de textos e imagens doutrinando pedagogicamente sobre a finitude e o outro mundo. Esses livros eram editados em formatos menores para que o cristão pudesse levar consigo e também utilizá-lo no leito de morte. [...] Nesse sentido, as artes de bem morrer vão estreitar os laços entre a biografia individual e a finitude (PAIXÃO, 2022, p. 39).

Os testamentos foram aliados do acerto de contas pretendido por quem faceava o fim e vislumbrava uma boa morte: no texto das últimas vontades, procurava-se demonstrar a boa conduta empregada em vida, a conformidade com a Igreja, os mandamentos divinos e os sacramentos instituídos por Cristo. Igualmente, o caminho da clemência era apresentado por meio da indulgência, assim, os sujeitos descarregavam suas consciências, confessavam suas faltas e pediam pela remissão dos pecados e a misericórdia divina (GUEDES, RODRIGUES, WANDERLEY, 2015).

Em uma sociedade de Antigo Regime, vivia-se para a morte (RODRIGUES, 2013). Como teremos ocasião de analisar, o cotidiano dos fiéis era atravessado pela necessidade de estar em conformidade com o plano divino: os indivíduos viviam para serem salvos e temiam o pecado que os afastava do caminho da redenção. A vida terrena, efêmera, era apenas o percurso que, quando bem sucedido, encaminhava à vida eterna. O passamento traduzia o juízo final, aguardado por todo cristão penitente (ARIËS, 2012). No derradeiro instante, restava clamar pela intercessão dos advogados celestes, da Trindade, da Virgem e dos santos da corte do Céu para o intermédio a favor da salvação da alma. Caso contrário, quando a ponderação das obras realizadas em vida fosse desfavorável, então, o exército do demônio era convocado e o fogo do inferno tomava conta do tormento dos indignos.

A morte é a companheira irremediável da vida, no entanto, é certo que a criatura favorita de Deus é a única a se relacionar com decesso ao longo da existência: celebramos ritos fúnebres, visitamos os restos mortais e rezamos por aqueles que já não estão entre nós. Somente a espécie humana, igualmente, crê no retorno dos mortos, um dos principais mistérios do Cristo (MORIN, 1988). A historiadora Claudia Rodrigues (2013) compreende a relação com o além-túmulo como um dos principais elementos definidores da cristandade. A partir do século IV, o culto e a lembrança dos defuntos deixaram de ser tópicos pagãos e adentram nos domínios da Igreja, encarregada, em um primeiro momento, pelas sepulturas e sepultamentos. Cada vez mais, o transpasse era

clericalizado.⁴ Intermediária direta entre a vida e a morte, a Igreja se tornou responsável pela “gestão do culto aos mortos” (RODRIGUES, 2013, p. 109), processo cujo ápice foi o estabelecimento da doutrina do terceiro lugar no além, o purgatório, espaço geográfico que fundiu os laços entre os vivos e os mortos (RODRIGUES 2013; ARAÚJO, 2001).

Segundo a interpretação cristã, perpetuada através de escritos religiosos do Brasil colonial nos séculos XVII e XVIII, quando bem preparada em vida, a morte não trazia aflições (SANTOS, 2018). Se, durante o curso da existência, a salvação da alma fosse o imperativo-guia das ações e intenções, a conclusão da vida se daria de maneira branda, abrindo as portas do Paraíso. Contudo, os eclesiásticos alertavam: em vão foram os esforços daqueles que gozaram dos deleites temporais em vida e se preocuparam com a salvação somente quando próximos do transpasse. Logo, a guisa da vida se repetia na morte – o início e o fim permaneciam amalgamados (FLECK, TAVARES, 2015). Essas obras religiosas, da qual o livreto de José Airès é um expoente, possuíam caráter doutrinário, moral e devocional. Seu objetivo era o de comover os cristãos a fim de encorajar a emenda das condutas consideradas pecaminosas e, conseqüentemente, comprometedoras da salvação. Os manuais do bem morrer representavam uma “filosofia de vida e um saber prático em relação à morte” (FLECK, TAVARES, 2015, p. 185).

Os preparativos do transpasse prometiam um passamento digno aos bons cristãos. Nesse embrolho de arranjos póstumos, estava circunscrita a elaboração de testamentos. Porém, assim como a execução de textos testamentais, a conformidade com os sacramentos não era asseguradora da salvação. O batismo, a extrema unção e o alinhamento com as demais comunhões, isolados, não garantiam uma boa morte – em compensação, sua principal mentora era a o exercício de uma boa vida (SANTOS, 2018). O decorrer da vida de cada um era o tempo ideal da purgação dos pecados na conduta de indivíduos modestos, discretos, crentes e humildes. No derradeiro instante, os inclinados aos prazeres da vida mundana arriscavam a reconciliação com Deus e a emenda de suas faltas. Todavia, os manuais de bem morrer (SANTOS, 2018) instruíam acerca da necessidade de homens e mulheres serem penitentes *durante a vida*. A prática da meditação, da penitência e demais formas típicas da espiritualidade barroca eram os melhores exercícios para os concorrentes da eternidade (FLECK, TAVARES, 2015).

Era necessário saber morrer. Isto é, eleger a bem-aventurança e renegar as coisas do mundo (LACHAT, 2016). Urgia, portanto, segundo os aconselhamentos de religiosos, a lembrança constante da finitude da vida e da certeza da morte: a pequenez dos homens, seu servilismo, o pó do qual vieram e para o qual retornariam.⁵ Dessa maneira, como a boa vida garantia o bom transpasse, a

⁴ A partir do século XVIII, constata-se o contrário, a secularização da morte, tema central da tese de doutoramento de Rodrigues (2005).

⁵ “No suor do teu rosto comerás o teu pão, até que te tornes à terra; porque dela foste tomado; porquanto és pó e em pó te tornarás.” (Gênesis 3:19).

preocupação era a de moralização dos costumes do trópico, para que os colonos rejeitassem as manifestações da lascívia e da vaidade. Exemplares na prudência, edificativos na justiça e irrepreensíveis na temperança, praticantes constantes da fé, da esperança e da caridade – no desempenho das virtudes cristãs residia a chave para a salvação da alma. À vista disso, os clérigos advertiam: a morte era um evento para o qual se preparava *cotidianamente* através de uma vida reta, absorta das tentações e provocações seculares (SANTOS, 2018).

Moralistas precaviam a respeito do perigo incorrido por aqueles que defrontavam a morte descuidados. Em contrapartida, os vigiantes na dedicação à religião católica e o modo de vida cristão estavam constantemente preparados para o encontro repentino com a morte, pois temiam somente a Deus. Se, por um lado, morrer nos caminhos e sertões, sem antes ter recebido a extrema unção, era uma perturbação comum às gentes coloniais, por outro lado, as doenças eram interpretadas como anúncios do fim da vida e, por conta disso, permitiam a preparação das almas e dos corpos para o passamento (SANTOS, 2018). Sendo assim,

Era recomendado por padres, religiosos e moralistas, e esperado pelos fiéis – como podemos constatar em uma série de testamentos da época –, morrer no leito, acompanhado dos clérigos, considerados os principais intermediadores entre o mundo dos vivos e dos mortos, da família, dos amigos, dos médicos, que detinham o papel de desenganar o moribundo, quando confirmada a gravidade da doença; dos membros das irmandades ou ordens terceiras as quais o expirante ingressou durante a existência; dos santos intercessores, como São Miguel Arcanjo ou a própria Virgem Maria, que auxiliavam o fiel a manter-se com fé em Deus na hora da expiração de sua alma e de quem mais se dispusesse a fornecer ao agonizante um trespasse tranquilo mediante preces, e à sua alma a salvação por meio de suas encomendações (SANTOS, 2018, p. 70).

“SAIBAM QUANTOS ESTE INSTRUMENTO VIREM [...]”

A expressão que intitula esse subtítulo era comumente utilizada na abertura do registro de últimas vontades. Nesse caso, em especial, os referidos dizeres inauguraram o testamento de Henrique da Cunha Lobo (1672), personagem que abordaremos adiante. A intenção era dar a conhecer os póstumos desejos, sendo assim, a enunciação era seguida pelas finais deliberações da vida material e a reparação dos danos cometidos no curso da existência. O tema da morte permaneceu inexplorado pelos historiadores brasileiros até a década de oitenta, constatação assinalada por Maria Luiza Marcílio (1983). Contudo, muito se progrediu em relação à historicização da morte, o estudo de sua demografia e as atitudes envoltas no passamento. Segundo a autora, as principais séries documentais que nos permitem examinar a morte ao longo do tempo são os registros eclesiásticos de óbitos e os testamentos. Sem embargo, é válido ressaltar que, ao contrário dos registros de falecimento, o texto das últimas vontades era restrito aos possuidores de bens para inventariar, observação que excluiu os miseráveis das cláusulas testamentais.

O inventário era executado pelo juiz de órfãos por ocasião de falecimento do sujeito que tinha intenção de arrolar sua fazenda. Anexo ao documento constava o testamento, o qual

contemplava os últimos acertos do testador em vida, a correção das dívidas e a divisão da herança. Esses itens mais pragmáticos dividiam as páginas com preocupações íntimas dos que aguardavam pelo fim, como a encomenda da alma, os pedidos pios, a demonstração de preocupação com os sobreviventes e a declaração de proles espúrias (GUEDES, RODRIGUES, WANDERLEY, 2015).

Analizamos um procedimento usual ao período para todos os aspirantes à boa conduta frente a Deus e a morte: a retratação da consciência e a reparação das faltas passadas eram aflições fundamentais daqueles que se viam frente à limitação da vida terrena e, portanto, tinham esperança de que os santos da corte do Céu pudessem por eles interceder no momento do Juízo Final. Mesmo dentro de sua forma padrão (FARIA, 1998), os testamentos abrangem comportamentos coletivos encabeçados de maneira individual através das inquietações, anseios e confissões de cada um.

Na iminência da morte, a sabedoria humana extraída da vivência – próxima do remate – se tornava transmissível (PAIVA, 2009). O relato do moribundo ganhava foro de autoridade, como nos explica Eduardo França Paiva:

A agonia é para o doente o espaço da derradeira narrativa que assume imediatamente, com exceção dos delírios, a condição verídica junto às pessoas que o rodeiam. Mais do que isso, é o momento de revelar segredos guardados por vários anos, espaço reservado às confissões, à prática dos mais nobres sentimentos cristãos e à tentativa de um acerto de contas espiritual, visando a absolvição divina (PAIVA, 2009, p. 45).

No ano de 1672, doente em cama, ainda em seu perfeito juízo, Henrique da Cunha Lobo (1672), redigia seu testamento. Crente, conhecedor da doutrina, incerto do destino que Deus lhe reservava, Henrique temia. Pressentia o decesso e receava a sorte de sua alma. Por conseguinte, com devoção, articulou seus últimos engenhos e suplicou, com humildade:

[...] primeiramente, encomendo minha alma à Santíssima Trindade que a criou e rogo ao Padre Eterno pela morte e paixão de seu Unigênito Filho, a queira receber como recebeu a Sua estando para morrer na árvore da Vera Cruz, e a meu Senhor Jesus Cristo, peço que já que nesta vida me fez mercê de dar seu preciosíssimo sangue em merecimentos de seus trabalhos, me faça também mercê na vida que esperamos dar o prêmio deles que é a glória, peço e rogo à gloriosa Virgem Maria, Nossa Senhora Mãe de Deus, e a todos os Santos da Corte celestial dos céus, particularmente ao anjo de minha guarda e ao Santo do meu nome, e à Virgem Nossa Senhora do Rosário e ao Patriarca São José e ao bem aventurado São Francisco e a todos os Santos, e ao bem aventurado Santo Antônio e ao patriarca São Bento e seus bem aventurados apóstolos São Pedro e São Paulo e aos bem aventurados São Roque e ao bem aventurado São Sebastião e ao bem aventurado São João Baptista e ao bem aventurado São João Evangelista, a quem tenho devoção, queiram por mim interceder e rogar ao meu Senhor Jesus Cristo agora e quando minha alma desse corpo sair, porque, como verdadeiro cristão, protesto de viver e morrer em a Santa Fé católica e crer o que tem a Santa Madre Igreja de Roma e em esta fé espero salvar minha alma não por meus merecimentos mas pelos da santíssima paixão do Unigênito Filho de Deus (Henrique da Cunha Lobo, 1672, p. 178-179).

Na convocação dos anjos da guarda, dos bem aventurados apóstolos e do santo que o nomeava, nosso testador, natural da Vila de São Paulo, demonstrou saber o que era acordado para estar de bem com a consciência. Protestou, com todos os apelos que estavam a seu dispor, morrer, assim como havia vivido, na Santa Fé Católica. Em seguida, elegeu seus testamenteiros e deu cabo

às especificações fúnebres. Requiriu o sepultamento de seu corpo na Igreja Matriz e solicitou que o padre vigário acompanhasse seu cortejo; encomendou doze missas em seu nome, seis a São José e a outra metade à Virgem Maria, dando para isso a esmola costumeira. Notamos, nesse ponto, como a preocupação com a morte excedia os limites da vida e transpunha o minuto terminante (Henrique da Cunha Lobo, 1672).

No apelo direcionado aos “Santos da Corte celestial dos céus” (Henrique da Cunha Lobo, 1672, p. 178), sublinha-se a noção de tribunal (ARIÈS, 2012). No momento da morte, o homem revia o curso de sua vida cuja testemunha maior era Deus, na figura de árbitro. O céu e o inferno estavam em causa: enfrentavam-se, ali, as forças do bem e do mal, os santos divinos e os anjos do diabo. Os advogados celestes acudiam em defesa do réu, no entanto, era o juiz quem decidia a ação, em um processo no qual a sentença final não previa a possibilidade de recurso. O julgamento era o desfecho, consequência última das obras cometidas em vida, epílogo que encerrava a biografia individual de todo penitente.

Henrique da Cunha Lobo provou a conformidade com o sétimo sacramento. Era filho de legítimo matrimônio e, igualmente, casado em face da Igreja com Mariana Ribeiro. Havia contribuído com a continuação de sua espécie colocando no mundo doze herdeiros legítimos, embora à época dois fossem falecidos. Não obstante, intempéries acometeram sua trajetória e a perfeição de suas condutas. O inventariado confessou um descendente adulterino feito com Romana, uma “negra de nação tabajara” (Henrique da Cunha Lobo, 1672, p. 180). Com presteza, se responsabilizou acerca do futuro de seu bastardo, providenciado a alforria de sua mãe para que ela se dedicasse aos seus cuidados (Henrique da Cunha Lobo, 1672).

Na míngua de recursos da América Portuguesa, em especial, da São Paulo seiscentista (BACELLAR, 2020), o testador, como muitos outros de seus contemporâneos, era devedor. Devia ao seu genro peças do gentio da terra e alguns tostões a outros fulanos, porém, declarava que “a quem eu dever conste tudo e pague de minha fazenda” (Henrique da Cunha Lobo, 1672, p. 181). Por fim, Henrique pediu oito missas para seu filho defunto, João, que em sua companhia havia morrido nos sertões (Henrique da Cunha Lobo, 1672).

Tratando-se, ou não, de um sentimento de culpa pela morte do herdeiro, observamos, ao longo do texto das últimas vontades, ajustes de ordem diversa arrumados por um homem imbuído de sua própria responsabilidade na possibilidade de salvação. Henrique da Cunha Lobo emendou suas falhas, tomou providência acerca de seus défices, exaltou seus santos e rezou pelos seus mortos. Ademais, intercedeu a favor de sua descendente bastarda e sua mãe. Empenhou-se, nessa barganha indireta, em mostrar-se merecedor da redenção por meio da graça, da fé e das obras.

A respeito da incidência de relacionamentos considerados ilegítimos, *As Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil* (LEITE, 1958) marcaram o século XVI na região como um cenário de promiscuidade

e devassidão. Religiosos, como Manuel da Nóbrega, denunciaram que o amancebamento entre os portugueses e as negras da terra, como eram chamadas indiferentemente as indígenas brasileiras, se alastrava pela colônia. Dentre os pedidos e providências feitos por Nóbrega, em suas *Cartas*, destacava-se a urgente necessidade de importação de mulheres brancas, visando à formação de famílias, e consequentemente, o fim do que o religioso considerava como depravação.

Segundo a historiadora Alzira Lobo de Arruda Campos (2003), a colonização luso americana apresentou dois imperativos de custosa conciliação no que diz respeito às famílias. Por um lado, a necessidade de variação entre os parceiros, ou, em termos etnológicos, a interdição do incesto, era necessária para a política de povoamento; por outro lado, a manutenção do domínio da etnia que se queria branca também era fator decisivo na manutenção de hierarquias.

Para esta autora, a história da família no Brasil pode ser definida por dois momentos. O primeiro teria sido marcado pelos delitos da carne e o pecado; o segundo, pela estabilização da organização familiar em um arquétipo, ou seja: “organizou-se o núcleo legítimo cimentado pelo casamento à porta da Igreja, [...] abrigando concubinas pertencentes a outras etnias e suas proles [...]” (CAMPOS, 2003, p. 58) na periferia da união sacramentada. De acordo com Eni de Mesquita Samara (1989), houve um elo entre casamento, cor e grupo social. Aspectos como “origem, pureza de sangue, raça e riqueza” (SAMARA, 1989, p. 93) eram condições de primeira ordem na escolha dos consortes. O arranjo matrimonial configurou-se, muitas vezes, como um acordo político entre as famílias mais abastadas.

O caminho para a organização das famílias na colônia lusa da América foi longo e cheio de reveses. Como observado por Campos (2003), na segunda metade do quinhentos no Brasil, com a vinda das mulheres brancas e um maior contingente de mamelucas⁶, houve um aumento dos enlaces matrimoniais. Com isso, existiram as circunstâncias adequadas para celebração do casamento e o fim do amancebamento que circulava pela colônia. Ainda assim, muito embora o número de matrimônios aumentasse, não ocorreu uma diminuição das relações ilícitas, que continuavam se desenrolando entre os portugueses e as indígenas, sinalizando que não apenas a falta de mulheres brancas gerava tais desvios, à época tidos como oriundos da fraqueza humana (CAMPOS, 2003).

No que tocava à *Terra Brasilis*, essa insistência nas relações entre brancos e índias foi explicada pela conduta sexual dessas mulheres, à época tidas como muito dadas aos atos sexuais, capazes mesmo de enfeitiçar os homens ocidentais e inaptas a negarem seus favores sexuais a alguém. Não coincidentemente, essa imagem de promiscuidade foi atribuída à ameríndia brasileira, mas também às mulheres nativas provenientes de outras regiões da colonização portuguesa, e mais tarde, massivamente, a partir do tráfico de escravos, estendeu-se às africanas e às suas descendentes.

⁶ O dicionário previamente utilizado apresenta a seguinte definição para o termo, “No Brasil, chamam mameluco ao filho de Europeu com negra [...]outros dizem ser filho de índio com mulata.” In: BLUTEAU (1728).

Pode-se entender, a respeito dos portugueses, que “o pecado em que eles incorriam encontrava sua explicação na facilidade que tinham para fazer escravas e encontrar justificativas para os seus atos” (LONDOÑO, 1999, p. 33). Desse modo, por diversas vezes, as mulheres cativas, ou que viviam sob quaisquer formas de domínio, eram apontadas como a causa da imoralidade e desvio de conduta dos europeus.

Houve um vínculo estreito entre escravidão e mancebia; no Brasil colonial as mancebas eram mulheres escravas, incorporadas à estrutura de poder que permitia a escravidão de africanos e descendentes nos domínios lusos. Existiu um elo entre escravismo, violência e promiscuidade. Ronaldo Vainfas (1989), um dos estudiosos do tema da sexualidade, considera o concubinato, envolvendo senhores e cativas, como uma ampliação sexual do poder do senhorio. O envolvimento de homens de ascendência lusa com mulheres não brancas, segundo a interpretação de Vainfas, traduzia apenas mais um aspecto da exploração escravista regada pelo signo da opressão, miséria e crueldade que acometiam mulheres cativas, livres e libertas desamparadas (VAINFAS, 1989).

A Capitania de São Paulo presenciou a tardia transição da mão de obra indígena para o braço africano. Mesmo com a oposição jesuítica em relação à escravização do nativo brasileiro, no planalto paulista o cativo indígena se fez presente até a descoberta do ouro nas Minas Gerais, ocasionando, finalmente, a importação mais significativa da escravaria africana no fim do século XVII (MONTEIRO, 1994; GODOY, 2017). Sendo assim, muitos amancebamentos, como foi o caso de Henrique da Cunha, vincularam homens brancos e mulheres indígenas, livres ou escravas, caracterizadas como mancebas (GUEDES, GODOY, 2017; GODOY, 2017). Nesse cenário, observaram-se os encontros sexuais episódicos e a violência inerente a esses vínculos. No entanto, os contatos fugazes não eliminaram, entre personagens brancos e não brancos, relações duradouras e afetivas, criando um quadro descrito por Vainfas (1989) como complexo, aquele que extrapolava o prazer premente, mas que dificilmente resultava na consolidação do casamento.

Ainda, as relações de amancebamento abrigaram uniões estáveis que em muito se assemelhavam ao convívio conjugal. Enlaces entre populações menos abastadas, brancos pobres, mestiços e cativos, todos eles distantes dos aparatos de ordem burocrática necessários à consolidação do matrimônio. A respeito desses abarcamentos, contrários às recomendações eclesiásticas, asseveramos que foram favorecidos pelas andanças dos paulistas pelo território. A mobilidade associada ao modo de vida planaltino era incompatível com a estabilidade exigida pelo matrimônio. À vista disso, uniões livres estabelecidas pelos caminhos correspondiam de maneira mais factível com a realidade enfrentada por homens rudes, desbravadores de seus sertões (BACELLAR, 2020).

Os ilegítimos derivados dos amancebamentos, fossem bastardos ou naturais, possuíam alguns destinos possíveis: ou eram acolhidos pelos parentes, reservados na casa de terceiros e

criados sob o pretexto de serem afilhados, no caso dos mais ricos; ou, acaso mais pobres, assumidos e incorporados à família como espúrios. Ainda, podiam ter sua filiação revelada pelos seus progenitores em seus testamentos, na iminência da morte. Se porventura não fossem aceitos, eram legados à marginalização (SAMARA, 1983). Esses homens, os quais durante o curso de sua vida se envolveram em uniões ilegítimas que originaram proles espúrias, conscientes da reprovação dessa prática diante os olhos da Igreja, ajuizados a respeito do pecado no qual incorreram, o do amancebamento, quando próximos do derradeiro instante, procuravam emendar suas falhas objetivando o bom encaminhamento da alma, o que muitas vezes se traduzia na concessão de alforrias, na doação de esmolas e no reconhecimento dos bastardos em suas cláusulas testamentais. (GUEDES, GODOY, 2017).

Retomamos, a seguir, outro testamento, dessa vez de Francisco Rodrigues Barbeiro (1624), morador da mesma localidade, também temeroso das consequências da conclusão de sua vida. Era o ano de 1624 quando o testador solicitou ser enterrado na Santa Casa. Era de seu gosto que a bandeira da Misericórdia acompanhasse seu cortejo fúnebre nas mãos dos irmãos da irmandade, os quais certamente estariam presentes no sepultamento. Além disso, inquiriu para que os gloriosos apóstolos se pusessem em seu favor, estando na sua companhia “nesta hora tão perigosa para que Jesus esteja com a minha alma” (Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624, p. 163). Assim como Henrique da Cunha Lobo, Barbeiro foi claro a respeito de suas encomendas pias. Requiriu três missas rezadas em seu nome, na Igreja Matriz, no dia de seu falecimento. No entanto, caso seu passamento se desse em horas indevidas, as orações, sem tardar, poderiam ocorrer no dia seguinte. O inventariante relatou ser casado, “fazendo vida marital das portas a dentro como Deus manda” (Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624, p. 163) e pai de cinco herdeiros frutos dessa união.

Tribulações, da mesma natureza das de Henrique, perturbaram o desenrolar da vida de Francisco e maleficiaram a vivência da moral aspirada pela Igreja para o seu rebanho. O testador possuía uma descendente espúria, Izabel, resultado indesejado do abarcamento ilegítimo estabelecido com uma cativa. Fosse pelo sincero remorso ou pelo desejo de alinhar suas condutas à expectativa de salvação, o inventariado alforriou a bastarda. Nada obstante, Francisco ressaltou que caso fosse da vontade de Izabel estar na companhia de suas filhas legítimas, ele a deixava livre para fazê-lo e, ainda, pediu às herdeiras que lhe dessem bom tratamento. Não contente, o testador, tendo conhecimento de uma neta advinda da espúria, legou a ela uma esmola de alguns cruzados e “chãos para uma casa, os quais estão nesta vila [...]” na ocasião do futuro casamento da menina, “porque nisto hei por desencarregada minha alma.” (Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624, p. 165).

Semelhantemente, o alívio da consciência atormentou Manuel Fernandes Sardinha (1633) que admitia suas falhas com humildade e pedia a Deus o perdão por não ter realizado, em vida, suas obrigações. Enquanto casado, Sardinha revelou seu envolvimento com uma índia, enlace que lhe

resultou uma filha ilegítima. Apesar da relação adúltera, nosso testador recorreu à sua esposa para garantir a proteção da descendente, “peço a minha mulher a recolha em casa e a trate como minha filha.” (Manuel Fernandes Sardinha, 1633, p. 438). Sem embargo disso, no testamento redigido no ano de 1633, o inventariado reivindicava crer em “tudo o que a Igreja Romana nos ensina” (Manuel Fernandes Sardinha, 1633, p. 437) e, portanto, morrer na fé católica. Dando prosseguimento, Manuel solicitou cinquenta missas mandadas em sua memória. À sua mulher, pediu que servisse em seu nome por quatro anos no Santíssimo Sacramento. Pelos próximos dois pares de anos, seguiriam os cuidados com a encomenda da alma de nosso testador, mais uma vez, demonstrando a integração dos defuntos no mundo dos vivos, cuja preocupação com os mortos transcendia a duração da vida (Manuel Fernandes Sardinha, 1633).

Por hora, pudemos observar as providências tomadas por testadores em relação às suas proles ilegítimas em um momento no qual o fim estava próximo. Como se o remate lhes limpasse os olhos, a conclusão da vida colocava em causa as deliberações finais da existência. Nesse sentido, desde os segredos mais íntimos aos escândalos abafados durante os anos pediam esclarecimento. Um acerto de contas vislumbrado por indivíduos aspirantes do reino dos céus, cientes, portanto, do peso decisivo de suas boas obras e, mais ainda, do teor decretório de seus pecados. Logo, frente as faltas cometidas em vida, o possível nas vésperas do transpasse era a abreviação dos prejuízos e a mínima assistência aos que, de alguma forma, haviam sido prejudicados, fossem eles descendentes espúrios não reconhecidos até então ou credores. Verifica-se, portanto, no registro formal dos últimos desejos, uma narrativa da existência de filhos espúrios, os quais, nos derradeiros instantes, foram alvo de certas providências, como a doação de esmolas, a concessão de alforria, ou o indicativo de cuidados. A par da responsabilidade individual de ser salvo mediante à ponderação das obras, objetivando o bom encaminhamento da alma, restava pedir perdão pelas falhas e emendar os erros, se não fosse por arrependimento genuíno, ao menos pela expectativa da salvação.

PAIS E FILHOS

Em nome da Santíssima Trindade, mistério daqueles que creem, Maria Pompeu (1647) dava início às suas cláusulas testamentais. Doente em cama, lembrou a Igreja “[...] em cuja fé vivo e espero salvar-me como fiel cristã que sou [...]” (Maria Pompeu, 1647, p. 7). Invocou a proteção dos apóstolos, São Pedro e São Paulo, e do bem aventurado São Miguel Arcanjo. Contudo, havia uma intercessora em especial a quem nossa testadora, primeira mulher analisada, dedicava sua devoção. Nossa Senhora, a Virgem Maria inspiradora do nome da inventariada, foi clamada com adoração para que se colocasse como sua advogada intercessora “ante o trono da divina Majestade” (Maria Pompeu, 1647, p. 7). Às vésperas do segundo quartel do século XVII, próxima da morte, Maria requisitou que seu corpo fosse amortalhado no hábito de São Francisco e sepultado na Igreja de

Nossa Senhora do Monte do Carmo. Quanto ao jazigo, a testadora desejava ser enterrada junto de sua falecida sogra, “que Deus haja”. Ao marido, Manuel de Goés Raposo, a inventariada pediu para tomar as providências necessárias a respeito das missas e esmolas (Maria Pompeu, 1647, p. 7).

Um denominador comum às populações do passado foi a variação da intensidade da morte em circunstâncias em que a vida se via ameaçada pela tríade da fome, da peste e da guerra (MARCÍLIO, 1983). Apesar de serem adversidades implacáveis à existência humana, nota-se, através dos registros de óbitos, desigualdades em relação à morte, não somente constatadas através das extravagantes pompas e elaborados cortejos fúnebres providenciados por indivíduos abastados preocupados com o encaminhamento de sua alma, mas igualmente, identificadas em relação ao sexo, idade, cor e condição social. Na América Portuguesa, as mulheres morriam mais se comparadas aos companheiros do sexo oposto (MARCÍLIO, 1983). O pavor do parto e suas complicações amedrontavam as populações femininas que, quando sobreviviam, ainda se preocupavam com o destino de suas crias antes do primeiro ano de idade, frequentemente abatidas pelo transpasse prematuro (PRIORE, 1993). A morte precoce dos “anjinhos” (FREYRE, 2003) era recorrente, logo, o passamento dos inocentes era encarado como algo inevitável.

A insensibilidade em relação à infância, incompreendida como um período dotado de especificidades, se dava em razão da mortalidade adiantada das crianças (VAILATI, 2010). Elas eram vistas como seres recém chegados ao mundo, à morada e à família cuja permanência a longo prazo era duvidosa e incerta. Como explica Ariès:

Consta que durante muito tempo se conservou no País Basco o hábito de enterrar em casas, no jardim, a criança morta sem batismo. Talvez houvesse aí uma sobrevivência de ritos muito antigos, de oferendas sacrificiais. Ou será que simplesmente as crianças mortas muito cedo eram enterradas em qualquer lugar, como hoje se enterra um animal doméstico, um gato ou um cachorro? A criança era tão insignificante, tão mal entrada na vida que não se temia que após a morte ela voltasse para importunar os vivos (ARIÈS, 1981, p. 57).

Malgrado tais vicissitudes fossem entendidas como fatalidades, fator que contribuiu à interpretação de um certo “desinteresse generalizado dos adultos pela primeira infância” (MARCÍLIO, 1983), o sentimento de família, em tímido, porém contínuo desenvolvimento, era inseparável do sentimento que se cultivava, cada vez mais, pelos pequenos. Dessa maneira, ainda que nossos testadores tenham recorrido às cláusulas pias a fim de que suas últimas vontades fossem cumpridas, aspecto que pode sinalizar a desconfiança em relação aos familiares (ARIÈS, 1981), destacamos incipientes manifestações do sentimento doméstico.

Embora Francisco Rodrigues Barbeiro (1624), o qual nos debruçamos previamente, tenha dedicado seus últimos dias a um funesto detalhe como a hora exata de sua morte – atribulado diante da possibilidade de morrer durante a madrugada, ao invés de apenas confiar esse pormenor à cautela dos familiares – não obstante da descrença de que os filhos, pais, esposas e maridos cumprissem

com lealdade os quereres dos moribundos, assinalamos a vivência do sentimento familiar, como buscaremos demonstrar a seguir.

Izabel Fernandes (1607), adoentada da enfermidade que, segundo seu julgamento, Deus a havia concebido, acreditou ser prudente a escrita de seu testamento. Era o ano de 1607 quando encarregou sua alma ao Senhor, rogou pela proteção da Virgem e relatou ser casada com Pedro Nunes, pai de sua filha Maria, ambos eleitos como seus testamenteiros. Sem delongas, verificamos o pedido de uma mãe aflita, incerta do que a sorte reservava aos seus: “[...] encomendo a meu marido que não desampare sua filha até Nosso Senhor dele fazer alguma coisa e o mesmo encomendo à minha filha ... a seu pai.” (Izabel Fernandes, 1607, p. 7). Ciente do desabrigo e da solidão assoladores dos sobreviventes, Izabel solicitou que a família permanecesse unida após seu passamento. Até quando a morte intervisse na vida do marido, ele era o responsável pela herdeira do casal, ao menos de acordo com as expectativas da testadora, que pareceu delegar a Pedro um de seus grandes empenhos em vida, a dedicação à filha.

Requiriu seus familiares a cuidarem de sua alma com diligência e sinalizou a espera de retribuição dos cuidados os quais no passado dedicara aos que lhe eram caros (Izabel Fernandes, 1607). A inventariada mencionou Lourenço, filho bastardo de seu marido, a quem delegou sua terça⁷ visando a alforria do espúrio. Sem embargo, a terceira parte de sua herança igualmente seria destinada à manumissão da mãe do descendente ilegítimo, amásia de seu companheiro, com a condição de que ela continuasse na casa, em companhia de Pedro e Maria. Por fim, a testadora encerrava o texto de suas últimas vontades, explicando a necessidade de assinarem em seu rogo, “[...] por eu ser mulher e não saber escrever” (Izabel Fernandes, 1607, p. 8).

Maria Pompeu (1647), nossa conhecida de páginas anteriores, mencionou a confiança que depositava em seu marido. O casal possuía duas filhas legítimas, nomeadas como herdeiras universais. Contudo, havia uma menina de nome Izabel Furtado, descendente bastarda de seu esposo, a quem Maria legava um “vestido de tafetá dobre saio, saia chapins e manto de seda”, além de “[...] uma cabeça de ouro [...] e uns ramais de corais [...]” (Maria Pompeu, 1647, p. 8). A transmissão da indumentária pertencente ao acervo pessoal da testadora, provavelmente depositária de algum valor afetivo, sugestiona o apreço de Maria pela espúria, decerto criada junto da família.

Através de relatos testamentais masculinos e femininos, observamos que o envolvimento em abarcamentos ilegítimos, embora reprovado pela Igreja, era algo corriqueiro. Esses enlaces estiveram acompanhados de resultados indesejados, malquistos principalmente àqueles homens já casados, envolvidos em consórcios adúlteros, obrigados a defrontarem um indecoroso

⁷ O patrimônio dos inventariados era dividido em três partes. A primeira delas, destinada aos herdeiros universais; a segunda, ao cônjuge; por fim, a terça parte, remanescente do cabedal, era disposta livremente pelo inventariante, normalmente utilizada como uma forma testamentária de doação. Sobre a partilha da herança, ver: FARIA (1998)

inconveniente: a bastardia. As relações de amancebamento abrigaram vínculos entre personagens brancos e os considerados não brancos, associações entre desiguais descartadas do matrimônio, união sacramentada certificadora da manutenção da propriedade e da etnia que se queria branca (SILVA, 1984). Os concubinatos representavam junções motivadas por necessidades diversas, volúpias momentâneas ou a luta pela sobrevivência; não obstante, traduziam a exploração sexual abatedora de mulheres negras, da terra ou da Guiné, como eram chamadas (VAINFAS, 1989). À vista disso, o corolário das relações concubinárias (TORRES-LONDOÑO, 1999) na colônia lusa da América não podia ser outro que não a bastardia, frequentemente demarcada pela mestiçagem.

Esses descendentes espúrios foram delegados aos cuidados de mulheres do convívio de seus pais, suas mães ou, como foi o caso de Izabel Fernandes e Maria Pompeu, suas esposas. O aceite dessas crias no seio da família pode sinalizar a prudência em relação à infância, bem como a importância que as mulheres possuíam na administração da vida doméstica e, como consequência, da prole. As populações femininas se responsabilizavam por zelar, educar e instruir as crianças, independentemente de sua origem (PRIORE, 1993; VAILATI, 2010). Levando em conta o sentimento de família associado, intrinsecamente, ao sentimento de infância podemos considerar as mulheres como as pioneiras na vivência das sensibilidades domésticas.

Ocupavam-se de filhos de outros ventres. O sucesso do Antigo Regime nos Trópicos dependeu do projeto de domesticação da mulher que a encaminhou sucessivamente ao casamento, à família, à procriação e à maternidade, proposta cujo o escopo eram as mulheres de elite. Logo, a conduta feminina ideal foi circunscrita dentro dos limites do espaço doméstico (PRIORE, 2004). Ao afirmar sua função física de procriadoras e ao conferi-las aos encargos da infância e os cuidados maternos, prerrogativas exclusivas ao universo feminino, as mulheres desempenharam pequenos governos (PRIORE, 1993) nesse cenário.

O desenvolvimento do sentimento familiar esteve associado ao desenho mais efetivo do espaço privado.⁸ O acesso à privacidade e ao universo íntimo eram vantagens custosas na colônia luso-brasileira que constituíram uma barreira para os pudores e a compostura da família cristã. As esteiras compartilhadas, os cômodos indefinidos e o ‘entra e sai’ constante dos fogos⁹ eram indicadores do comprometimento da vida privada. Em um processo vagaroso, todavia, contínuo, os

⁸ “Quanto mais o homem vive na rua ou no meio de comunidades de trabalho, festas, de orações, mais essas comunidades monopolizam não apenas seu tempo, mas também seu espírito, e menor é o lugar da família em sua sensibilidade. Ao contrário, se as relações de trabalho, de vizinhança, de parentesco pesam menos em sua consciência, se elas deixam de aliená-lo, o sentimento familiar substitui os outros sentimentos de fidelidade, de serviço, e torna-se preponderante ou, às vezes, exclusivo. Os progressos do sentimento da família, seguem os progressos da vida privada, da intimidade doméstica. O sentimento da família não se desenvolve quando a casa está muito aberta para o exterior: ela exige o mínimo de segredo. Por muito tempo, as condições da vida quotidiana não permitiram esse entrincheiramento necessário da família, longe do mundo exterior.” (ARIÈS, 1981, p. 164.)

⁹ A palavra “fogo” consta no Dicionário da Língua Portuguesa de 1728, produzido pelo padre D. Rafael Bluteau, que a definia, dentre outros significados, como “casa ou família”. Ver: BLUTEAU (1728).

avanços referentes a esses aspectos aprimoraram a intimidade compartilhada por aqueles que coabitavam e favoreceram o endurecimento da família (NOVAIS; SOUZA, 1997), sendo assim, cada vez mais definidas as fronteiras entre público e privado, coube a figura feminina, reservada ao espaço doméstico, gerenciar esse ambiente de novas intimidades (PRIORE, 1993).

Dessa forma, conforme assevera Mary del Priore,

Ao confinar ou ceder às mulheres o espaço da casa, a Igreja apostava no sucesso do projeto tridentino, mas cedia-lhes também um espaço privilegiado para o comando de afetos, solidariedades, estratégias e poderes informais, que acabarem por interferir na realização desse mesmo projeto normativo. [...] Na colônia [...] a ideia de privacidade poderia traduzir-se pela relação que as mulheres tinham com sua própria casa, com a religiosidade doméstica, com usos e costumes relativos ao seu próprio, mas sobretudo com a relação que mantinham com sua prole (PRIORE, 1993, p. 35).

As genitoras e suas crias sobreviviam conjuntamente. Muitas mães eram vítimas da violência e do abandono dos maridos, sertanistas, habituados à expansão das fronteiras. Nesse sentido, a maternidade se enquadrava como um círculo de alianças entre mulheres e, sobretudo, entre mães e filhos (PRIORE, 1993), cúmplices do cotidiano e da luta pelo sustento. No âmbito doméstico, vivenciavam incipientes sensibilidades, as quais, com o avanço das intimidades e do conforto, se tornariam o que conhecemos como o moderno sentimento de família.

O embrionário sentimento de infância foi experienciado, em primeira mão, pelas populações femininas. Amas, mães e avós conviviam junto dos pequenos, os alimentavam quando tinham fome, os levantavam quando caíam, os castigavam quando desobedeciam e os acalmavam quando choravam (VAILATI, 2010). Paulatinamente, a sensibilidade em relação à primeira idade foi vivenciada igualmente pelos pais e irmãos; com o passar dos séculos, por mestres e mentores preocupados com a instrução moral das crianças; médicos consternados pelo tratamento dos infantes levando em conta suas especificidades (ARIÈS, 1981).

Observamos esses traços ainda nos testamentos seiscentistas. Christovão de Aguiar Girão, em 1616, registrava suas últimas vontades. Encomendou sua alma a Deus e pediu ao padre, João Pimentel, para que acompanhasse seu corpo no cortejo fúnebre. Após os pedidos de missas e a concessão das esmolas necessárias, Christovão declarou a pretensão de ser sepultado “na cova de meu filhinho” (Christovão de Aguiar Girão, 1616, p. 205). Alguns anos antes, em 1614, João Leite (1614) dava cabo ao mesmo procedimento de seu contemporâneo. Na mesma Vila de São Paulo, o testador invocou os mártires e os santos da corte do céu para que rogassem em seu nome. Casado, o inventariado deixava sua mulher e dois rapazes, seus legítimos herdeiros. João requiriu ser enterrado na Igreja Nossa Senhora do Carmo, “pegado com a cova de meu pai” (João Leite, 1614, p. 477). Segundo Ariès, o anseio de ser sepultado junto da própria estirpe representava a conjunção de um circuito religioso onde eram compartilhadas as mesmas devoções, igualmente, sugeria o desejo de se estar próximo dos ancestrais (ARIÈS, 2012).

Em 1639, João da Costa (1639), em seu perfeito tino, decidiu por bem redigir a seguinte cédula de testamento. Pediu para que Deus, Nosso Senhor,

[...] que haja misericórdia de minha alma, assim como se lembrou do bom ladrão estando na cruz posto por mim e por todos os pecadores a quem peço pelas suas divinas chagas e morte e paixão que por mim padeceu aos trinta e três anos de sua vida neste mundo, e afrontas e injúrias pelos pecados do gênero humano e por as dores que padeceu estando na santíssima árvore da Santa Cruz que não condene conforme minhas culpas e pecados, sim conforme sua divina misericórdia como pai dela e de piedade que essa lhe peço, use desse pecador indigno (João da Costa, 1639, p. 349).

Enternecido diante da conclusão de sua vida, lembrou seu casamento com Ignez Camacho, já falecida. Em face da Igreja, os consortes tiveram uma dezena de filhos, todos indicados por João como legítimos herdeiros do casal. A respeito de Ana e Izabel, dupla de raparigas do conjunto de dez descendentes, o testador afirmava – “lhes dei o que lhes prometi” (João da Costa, 1639, p. 349), sinalizando o cumprimento das promessas que, como pai, havia empreendido às filhas. Outras, não foram tão felizes. Maria, irmã das demais sucessoras, não havia sido agraciada pelo inventariado, o qual não teve a oportunidade de casá-la.

Mesmo sem a concessão do dote, a menina Maria angariara um casamento, união que lhe rendeu quatro herdeiros. Nesses netos, João encontrou a possibilidade de reparar sua falta:

Declaro que os filhos de João Pedroso que já que eu não lhe dei nada que se ficar minha pobreza alguma coisa que o possam herdar o que couber a João da Costa e a Álvaro da Costa que ficou mais pequeno que todos e não lhe dei nada que já os dois mais velhos tiveram mais largueza de vestir e calçar em minha casa [...] (João da Costa, 1639, p. 350)

João Pedroso, genro do inventariado e marido de Maria, receberia o remanescente da fazenda para repassar aos seus filhos, Álvaro e João, o pequeno. No entanto, os outros dois rapazes mais velhos, por terem usufruído das benesses de vestir e calçar na casa do avô, nada receberam.

O local escolhido para o sepultamento foi a ermida de Santo Antônio, a quem o testador dedicava sua devoção. João Costa servira nessa capela desempenhando uma função trivial, conferida a ele pelo padre vigário Manuel Nunes. Entretanto, muito o preocupava quem seria o seu substituto na realização da tarefa quando depois de sua morte. Segundo o inventariado, certamente um sujeito íntegro daria conta da incumbência – simples, todavia, nobre – por vezes negligenciada pelos demais, “pois os mordomos tem tão pouca devoção de ter cuidado e lhe varrer a casa que se passava do ano e não ia nenhum varre-la que por isso deixo para a limpeza da Igreja...pessoa honrada e pobre para a varrer.” (João da Costa, 1639, p. 351).

Varrer. Quem seria o responsável pela faxina da ermida de Santo Antônio, situada na vila de São Paulo, Capitania de São Vicente, nos últimos anos da trigésima década do seiscentos? Essa foi a perturbação que desassossejou e tomou conta dos últimos pensamentos do testador, mas não somente. Outrossim, o amargor experienciado por um sujeito inconformado diante do descuido e a ingratidão de não ser reconhecido pelo seu esmero em relação ao alinhamento da capela. Um detalhe o

qual, não imune ao curso do tempo, se perdeu na História como miudeza. Não obstante, noutro tempo, esse foi um dos tormentos que ocupou o texto das últimas vontades de João Costa (1639).

Nos testamentos, defrontamos o comezinho. Comoções humanas vivenciadas continuamente ao longo da vida, porém, dessa vez, impelidas pelo momento que anunciava o seu fim e colocava a existência em perspectiva. O desfecho final exortava sensibilidades: de um lado, o desvelo, a devoção, a saudade, a fé e a piedade. Do outro, a aflição, a agonia, a culpa, o ressentimento e as mágoas. Nesse amálgama, assinalamos a presença do sentimento de família.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através de escritos religiosos do Brasil colonial, constata-se a importância de bem morrer. O principal mentor de uma boa morte era o exercício de uma boa vida, isto é, uma existência na qual as condutas estivessem alinhadas aos preceitos de Deus e da sua Igreja. À vista disso, sublinhamos a noção da responsabilidade individual de ser salvo aparente, da mesma forma, nos testamentos por nós analisados. Neles, habitantes da São Paulo seiscentista descarregaram suas consciências, cientes do peso decisivo de suas obras e, mais ainda, do teor decretório de seus pecados. Dentre as falhas cometidas em vida, assinalamos a incidência de um dos desvios da carne, o amancebamento, cujo resultado foi a constatação da bastardia. Os testadores procuravam emendar suas faltas objetivando o bom encaminhamento da alma, o que muitas vezes se traduziu na concessão de alforrias, na doação de esmolas, no reconhecimento dos espúrios e na indicação de cuidados.

Nesse sentido, malgrado o distanciamento entre os seus atos e a moral aspirada pela Igreja ao seu rebanho, esses homens reivindicaram morrer assim como alegaram ter vivido, em santa fé católica. Asseveraram seus casamentos, abreviaram seus défices, assumiram seus bastardos, convocaram os anjos da guarda, exaltaram os santos e rezaram pelos mortos. Em suma, pediram perdão pelas suas faltas – articularam a conformidade com os sacramentos divinos, a consonância com a Igreja e seus mandamentos a fim de obterem o perdão dos pecados e alcançarem a salvação.

Quanto aos cuidados com os ilegítimos, por sua vez, eles foram atribuídos às populações femininas designadas, via de regra, ao interior das casas, responsáveis pelos pequenos. No limiar doméstico, mães e suas crias (originárias ou não de seu próprio ventre) vivenciaram sensibilidades. Frente a preocupação com os filhos e a aparente aceitação dos bastardos não é desusado inferir certa prudência em relação à infância. Ademais, no registro formal das últimas vontades, as menções aos familiares e o desejo de ser sepultado junto dos parentes sugeriram a presença de incipientes sensibilidades domésticas.

REFERÊNCIAS

Fontes

- Inventários e testamentos. Izabel Fernandes, 1607. Arquivo Público do Estado de São Paulo, volume 5.
- Inventários e testamentos. João Leite, 1614. Arquivo Público do Estado de São Paulo, volume 4.
- Inventários e testamentos. Christovão de Aguiar Girão, 1616. Arquivo Público do Estado de São Paulo, volume 4.
- Inventários e testamentos. Francisco Rodrigues Barbeiro, 1624. Arquivo Público do Estado de São Paulo, volume 6.
- Inventários e testamentos. Manuel Fernandes Sardinha, 1633. Arquivo Público do Estado de São Paulo, volume 8.
- Inventários e testamentos. João da Costa, 1639. Arquivo Público do Estado de São Paulo, volume 12.
- Inventários e testamentos. Maria Pompeu, 1647. Arquivo Público do Estado de São Paulo, volume 15.
- Inventários e testamentos. Henrique da Cunha Lobo, 1672. Arquivo Público do Estado de São Paulo, volume 4.

Bibliografia

- AIRES, José. *Breve Direção para o Santo Exercício da Boa Morte*. Lisboa: Officina da Música, 1726.
- ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2012.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- ARAÚJO, A. C. Despedidas triunfais: liturgias redentoras da memória no século XVIII. In: JANCÓS, István; KANTOR, Iris. (org.). In: *Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. A mulher em São Paulo colonial. *Espacio, Tiempo y Forma*, série IV, t. 3, 1990, p. 367-386. Disponível em: <<https://revistas.uned.es/index.php/ETFIV>> Acesso em: fevereiro de 2023.
- BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Desbravando os sertões paulistas. *História*, São Paulo, vol. 29, 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/his/a/kgcsKMb4LnN9KJvLGj6Ysbr/?lang=pt>> Acesso em: fevereiro de 2023.
- BLUTEAU, Raphael. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Tomo I e II. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1728.
- CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. *Casamento e a Família em São Paulo Colonial: caminhos e descaminhos*. São Paulo: Paz e terra, 2003.
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2003.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann; TAVARES, Mauro Dillmann. ‘Se viveres como louco, sabes que hás de morrer sem juízo’: as orientações para o bem morrer na literatura cristã portuguesa do século XVIII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 35, n. 70, p. 183-206, 2015. Disponível em:

- <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/74K5gdbgFSW8tn5F3vGmy7z/abstract/?lang=pt>> Acesso em: fevereiro de 2023.
- GUEDES, R; RODRIGUES, C; WANDERLEY, M. R. (org.). *Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica (séculos XII e XVIII)*. Rio de Janeiro: Mauad, 2015
- GUEDES, R; GODOY, S. Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças. São Paulo, séculos XVI e XVII. *Acervo*, Rio de Janeiro, vol. 30, n.1, p. 18-33, 2017. Disponível em: <<https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/801>> Acesso em: fevereiro de 2023.
- GUEDES, Sandra P.L.C. *Atitudes perante a morte em São Paulo (séculos XVII a XIX)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.
- GODOY, S. *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios: a vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.
- LACHAT, M. Os sermões de quarta-feira de cinzas do padre Antônio Vieira e a arte de morrer estóico-cristã. *Literatura e Sociedade*, São Paulo, vol. 21, n. 23, p. 11-26, 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ls/article/view/134549>> Acesso em: fevereiro de 2023.
- LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil. (1553-1558)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1958.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. A morte de nossos ancestrais. In: MARTINS, José de Souza (org.) *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo, Hucitec, 1983.
- MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988.
- NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 2009.
- PAIXÃO, A.E.R. *No cárcere divino: purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista*. Rio de Janeiro: Fino Traço, 2022.
- PRIORE, Mary del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004.
- PRIORE, Mary del. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos mortos na cristandade ocidental. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, vol. 5, n. 15, p. 105-129, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30208>> Acesso em: fevereiro de 2023.
- RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- SAMARA, Eni de Mesquita. *As mulheres, o poder e a família*. São Paulo, século XIX. São Paulo: Secretaria Estadual de Cultura, 1989.
- SANTOS, C.B. *O exercício moral da memória da morte*. Escritos religiosos do Brasil colonial. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSP, 1984

TORRES-LONDOÑO, Fernando. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VAILATI, L. L. *A morte menina: infância e morte infantil no Brasil do Oitocentos* (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. *O trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.