

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS

ÀS MARGENS DO TEXTO:

**As redes de textos e as bibliotecas bíblicas em manuais devocionais
jesuíticos portugueses, no século XVII**

Daniel Martins Ferreira

Brasília

2016

DANIEL MARTINS FERREIRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS

**ÀS MARGENS DO TEXTO: As redes de textos e as bibliotecas bíblicas em
manuais devocionais jesuíticos portugueses, no século XVII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade de
Brasília como parte dos requisitos necessários à
obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Luís Gil

Brasília

2016

Às margens do texto: As redes de textos e as bibliotecas bíblicas em manuais devocionais jesuíticos
portugueses, no século XVII

Daniel Martins Ferreira

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Tiago Luís Gil

(Orientador)

Profa. Dra. Cláudia Rodrigues

(Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO)

Prof. Dr. Mauro Dillmann Tavares

(Universidade Federal do Rio Grande - FURG)

Às margens do texto: As redes de textos e as bibliotecas bíblicas em manuais devocionais jesuíticos portugueses, no século XVII

RESUMO

Utilizando das metodologias de *close reading* e *distant reading*, esse estudo pretende analisar manuais de bem morrer jesuíticos em português do século XVII, com a intenção de melhor compreender as relações textuais neles estabelecidas. Neste sentido, serão especialmente relevantes o conceito de *biblioteca vivida* e *rede de textos*. *Biblioteca vivida* sendo entendida como o conjunto de leituras e informações obtidas e registradas na memória individual e disponíveis aos processos de leitura e escrita, configurando então todo o *a priori* no manuseio de ideias. A *rede de textos* seria o subgrupo dos textos daquela biblioteca vivida que são utilizados para uma dada operação intelectual. Nesta dissertação, analisar-se-á a presença das redes de textos que se conectam aos escritos de bem morrer por meio de uma análise qualitativa, em que se analisa as ideias da salvação sobre ricos e poderosos no manual *Ceo de Graça, Inferno Custozo*, e de uma análise quantitativa, por meio da verificação das citações bíblicas registradas às margens dos manuais. Ao final, pretende-se indicar o achado da existência de uma matriz de escrita de bem morrer.

Palavras-chave: bem morrer, XVII, jesuítas, rede de textos, manuais portugueses, *close reading*, *distant reading*

To the margins of the text: the textual networks and the biblical libraries in portuguese jesuitic devotional handbooks, in the 17th century

ABSTRACT

Using the methodologies of *close reading* and *distant reading*, this study intends to analyse jesuitic well dying handbooks in portuguese from the 17th century, with the purpose of better understanding the textual relations established in it. In this direction, will be specially relevant the concepts of *lived library* and *textual network*. *Lived library* is understood as a set of readings and informations obtained and registered in the individual memory and available to reading and writing processes, setting up the *a priori* in any handling of ideas. The *textual network* is the subgroup of these texts and the personal *lived library* which are used in a given intellectual operation. During this dissertation, will be analysed the presence of the textual networks connected to the well dying writings through a qualitative analysis, which will take a stance on the ideas about wealthy and powerful salvation, and do not quantitative analysis, through the verification of the biblical quotations marked upon the margins of the handbooks. In the end, is intended to indicate the found of a well dying's writing matrix.

Keywords: well dying, 17th, jesuits, textual network, portuguese handbooks, *close reading*, *distant reading*.

Sumário

AGRADECIMENTOS	8
INTRODUÇÃO.....	10
I. A historiografia da morte	10
II. A historiografia sobre o morrer lusitano	12
III. O recorte e seu problema	16
IV. A escolha de manuais em português	17
V. O século XVII.....	18
VI. A divisão desta dissertação.....	19
CAPÍTULO 1	22
O que são Manuais de Preparação para a Morte?.....	22
I. Arte de morrer, manuais e bem morrer	22
II. Periodização dos manuais	26
III. Para além da periodização	33
IV. Observando a periodização	35
V. Definição do gênero literário e limites de definição	37
CAPÍTULO 2	41
A soteriologia jesuítica sobre os ricos e poderosos	41
I.	43
II. Abuso do poder	44
III. Evidências franciscanas	47
IV. Medo e esperança aos ricos e poderosos	49
VI. Humildade	50
CAPÍTULO 3	53

Quatro manuais jesuíticos.....	53
I. Bellarmino, Aires, Álvares e Bonucci.....	56
II. Referência Bíblica e Não Bíblicas	60
CAPÍTULO 4	62
Às margens dos textos de bem morrer.....	62
I. Lendo tabelas.....	67
II. Dados relevantes e padrões significativos.....	75
EPÍLOGO.....	88
A Rede de Textos em Quatro Manuais Jesuíticos no Século XVII.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
BIBLIOGRAFIA.....	99

AGRADECIMENTOS

Existe um momento em que a pesquisa precisa ser encerrada, normalmente de forma arbitrária e preferencialmente de maneira planejada. Para aquele que estuda o assunto de sua opção, parece existir um ciclo contínuo de interesses, em que ao se terminar um pensamento, ao se encerrar uma conclusão novas perguntas surgem, desafiando a necessidade de se colocar um ponto final. Mas a atração de quem estuda e escreve por seu objeto não faz do processo menos exaustivo, desafiador e, às vezes, desesperador. E por essas razões, sinto-me em dívida com várias pessoas que me acompanharam neste caminho.

É essencial agradecer a todo o apoio e dedicação de meu orientador o Professor Doutor Tiago Luís Gil, que me recebeu faz dois anos, sem qualquer conhecimento prévio, e acolheu minhas ideias, dando direcionamento, conselhos e consolação, quando as dificuldades surgiram. Em especial, quero agradecer por seu contínuo bom humor, disponibilidade e pela sinceridade, tão necessária.

Queria agradecer também a um *sócio* distante e indireto desta dissertação, que é a Biblioteca Nacional de Portugal que, por meio de seu acervo digital, permitiu que tivesse acesso a diversas obras, sejam sobre os *manuais de bem morrer* aqui trabalhados, sejam documentos secundários e de consulta, como gramáticas, catequismos, dicionários da época estudada.

Ao pessoal da secretaria do Programa, Jorge e Rodolfo, que me ajudaram e a meus colegas nas diversas dúvidas, desde a seleção para o ingresso até a defesa perante a banca. A cordialidade manifesta pelos mesmos só é superada pela sua competência.

Aos colegas de curso, com os quais divide matérias e várias dúvidas. São tantos nomes que será certa a injustiça do esquecimento em relação a alguns. Mas agradeço o seu apoio, o companheirismo do dia a dia e a possibilidade e honra de dividir com vocês o desespero dos prazos, a sensação constante de que esquecemos algo e a constatação posterior de que realmente esquecemos.

Aos amigos, por compreenderem as constantes ausências e o excesso de *se der eu vou*, sempre terminados em *não deu*. Devo agradecer também à internet e ao *whatsapp*, por permitir o contato contínuo com esses mesmos amigos e, ainda que de forma limitada, sentir que ainda faço parte de suas vidas e poder opinar oportunamente em suas decisões.

À minha família, sem a qual, muitas vezes, teria desistido. Perante a dificuldade de buscar a vida acadêmica dividindo o tempo entre o trabalho e a criação dos filhos, tive que contar com seu apoio, seja pela forma de estímulo ou pela ajuda concreta de *curiar* nossa filha enquanto o pai passava o final de semana entre livros e o computador.

À minha mãe, Elaine, que um dia, anos atrás, ao ouvir que seu filho iria abandonar a engenharia para estudar história, apenas me perguntou se era aquilo que eu queria e que riu comigo quando da reação de uma secretária de um cursinho de vestibular, ao saber da minha escolha de mudança de curso. A ela, pelos anos de carinho e todo o trabalho que representei (e sei que foi muito). À minha filha, Alice, que em sua pouca idade teve que aprender o que é estudar e o que é sentar para estudar com todos aqueles livros. Por todos os momentos que tive que deixar de brincar e desenhar, para então, no dia seguinte, ainda receber um abraço apertado de saudades. Ao meu filho João, a presença mais recente em nossa família e cujos sorrisos e conversas já são essenciais à nossa rotina.

À minha esposa, Clarice. Não existem parágrafos suficientes para expressar minha dívida contigo e a felicidade por vivermos juntos. Companheiras das madrugadas regadas a café e minha crítica contínua, permitindo perceber que algumas ideias ruins são apenas ruins, e não merecem viver para contar história. Mais que isso, agradeço por me permitir *roubar* o *seu* tema de trabalho, uma vez que foi ela que me introduziu ao pensar historicamente a morte.

Por fim, agradecer a todos os jesuítas que tenham escrito sobre como se preparar para a morte no século XVII, sem vocês este trabalho não seria possível. Espero oferecer informações e interpretações condizentes com aquilo que deixaram de registro.

INTRODUÇÃO

I. A historiografia da morte

O meu interesse pela temática das atitudes e representações diante a morte começou quando tive contato com a pesquisa de pós-graduação *latu sensu* de minha esposa¹. Naquele estudo, ela investigou a prática de se fotografar os mortos, no interior do Goiás, uma prática que, existente até a atualidade, encontra-se cada vez mais rara. O que mais me marcou ao acompanhar esse trabalho foi a defesa de Ariès de que, à medida que nos aproximamos do presente (lembrando que Ariès escreveu nas décadas de 60 e 70), existe um afastamento dos vivos em relação aos mortos.

Em minhas instruções iniciais sobre a história da morte, ou ainda, dos costumes e ideias dos vivos em relação à morte, o assombramento que me tocava não era com o conceito de um afastamento em relação aos vivos no presente, mas a ideia de proximidade com os mesmos no passado. Até então nunca havia dado muita atenção ao problema e, como historiador de formação, sempre espero que aquilo que praticamos hoje seja diferente daquilo que chamamos passado (um vício talvez formado da forte oposição que aprendemos ao anacronismo na graduação), o que minimizava um pouco a surpresa daquela notícia. Em verdade, o próprio trabalho da Clarice ainda possuía informações de uma prática que para mim parecia um tanto alienígena e impensável: tirar fotos de mortos para guardar de recordação.

Então, meu primeiro contato direto com o tema da morte, desta vez já como resultado de um interesse ativo, deu-se quando li o livro, de Philippe Ariès, *A Morte no Ocidente*², um livro que resume boa parte do trabalho do mesmo sobre o tema, indo de tempos antigos até a segunda metade do século XX, ou seja, o tempo presente de Ariès quando os escrevia. Lá pude ler sobre a existência das *artes moriendi* e achei extremamente fascinante o pensamento de uma educação voltada para a morte. Inicialmente compreendi aquilo apenas como um conjunto de representações sem grande impacto em seu tempo,

1 Clarice Santos Veloso, *Você tem Fotos dos seus Mortos? Uma pesquisa no interior do Goiás sobre a morte, no século XX*, Maniratuba, Orizona, Luziânia (Brasília, 2006).

2 Philippe Ariès, *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*, trad. Priscila Viana de Siqueira (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012).

talvez com um viés meramente artístico de influência religiosa. O escrito de Ariès, por seu formato reduzido e uma agenda milenar de assuntos, comprimiu o que dizia sobre as *artes moriendi*. E então veio também meu impulso normalizador, tentando transpor uma novidade (decerto, novidade para mim) para um universo simbólico já conhecido. O próprio Ariès realça mais o papel das gravuras naqueles livros³, do que oferecia detalhes ou os discutia. O mesmo pode ser dito de sua outra obra *O homem diante da morte*⁴, bem mais extensa, em que a *ars moriendi* será citada de forma repetida, falando-se das imagens que eram representadas em algumas obras, em especial a de Tenenti, porém, tratando do tema como se a compreensão e a existência desses tipos de escritos e gravuras fossem um dado claro por si só. E, para mim, não era. Compreendi que talvez me faltassem mais leituras sobre o assunto. Minhas questões poderiam ser tão basilares que não mereciam explicação. Choque comum entre um leitor iniciante e um texto veterano da historiografia.

Em sequência, coloquei-me a ler o livro *Tabu da Morte*⁵, de José Carlos Rodrigues, e lá, novamente, surgiu a *ars moriendi*, mas é igualmente superficial a explicação, sendo rapidamente citada⁶, ao se falar da iconografia dos séculos XV e XVI, e então seguem-se outros assuntos. Este padrão se repetiria em outros trabalhos, ainda que o *Tabu*, talvez como resultado próprio de um trabalho compilado por um antropólogo, demonstrou de forma mais clara a importância da morte como um marco no ciclo de vida humano e, ainda que tenha uma característica supra cultural, não se define apenas por seu apelo biológico. Ou seja, ainda que exista um impulso natural antropológico de abordar a questão da morte enquanto fato individual e realidade social (em que cessa a existência de uma parte daquela sociedade e esse vazio precisa ser resolvido em suas consequências variadas, inclusive de sobrevivência do grupo), existem transformações importantes na manifestação deste dado físico. E, pensando isto, meu interesse só aumentou sobre esses escritos que intentavam ensinar sobre a morte. E uma pergunta específica: existiria uma literatura, nesta direção, no mundo português colonial? Mas o *Tabu* não ofereceu resposta a isto.

Então, pesquisando bancos de dissertações e teses, assim como artigos, encontrei referências a livros religiosos que eram chamados de *ars moriendi*, de livros de bem morrer ou ainda de manuais de bem morrer, no período moderno e entre os portugueses, e que eram

3 Ibidem, 53–65.

4 Philippe Ariès, *O homem diante da morte*, trad. Luiza Ribeiro (São Paulo: Editora UNESP, 2014), 137–183.

5 José Carlos Rodrigues, *Tabu da Morte*, 2a ed (Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2006).

6 Ibidem, 117.

tratados pelos autores dos trabalhos que eu encontrava como extensões da tradição literária da *ars moriendi* medieval – tese que acompanho aqui em parte, ainda que seja um assunto que merecerá melhor detalhamento.

Na análise desses trabalhos, percebi algo similar com a abordagem de Philippe Ariès e de José Carlos Rodrigues. Ou seja, a importância dos livros de bem morrer sempre era indicada, por vezes acompanhada de um histórico traçando sua origem nas gravuras dos séculos XV e XVI, seu papel como formador de opinião e sua relevância para compreender a mentalidade sobre a morte é destacada. Entretanto, pouco se falava do conteúdo desses manuais escritos séculos depois daqueles indicados por Ariès. Não encontrava sobre a circulação e distribuição dos mesmos, assim como algo sobre seus autores. Na melhor das hipóteses, encontrava estudos pontuais, como o presente no artigo, de João José Reis, *O cotidiano da morte no Brasil oitocentista*⁷, que trata de manuais de bem morrer, cita alguns exemplares, comentando alguns de seus elementos mais gerais e então retorna ao seu objeto de pesquisa, que não eram os manuais em si.

Neste ponto, não há exatamente uma crítica a estes trabalhos, mas uma constatação do papel periférico que esses escritos assumiram. Não se pode esperar que estudos sobre múltiplos temas, ainda que debaixo de um guarda-chuva temático da morte, irão reservar o mesmo nível de atenção todos os aspectos. Seria uma expectativa injusta e irreal. Ainda assim, não reduzia a minha ansiedade em não encontrar algo focado nestes livros e começava a considerar que talvez fossem um número reduzido de obras e talvez de conteúdo disperso o suficiente para valer a pena tecer considerações focadas sobre os mesmos. Poderiam ser inclusive um resultado tão maior da capacidade de atração de Ariès para o tópico do que sua importância real.

II. A historiografia sobre o morrer lusitano

⁷ João José Reis, “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”, in *História da Vida Privada no Brasil*, org. Fernando A. Novais e Luis Felipe de Alencastro, vol. 2, 3 vols. (São Paulo: Companhia das Letras, 1997), 95–142.

Foi quando tive contato com um artigo da professora Cláudia Rodrigues⁸ que foi a porta de acesso aos seus livros, *Nas fronteiras do além*⁹ e *Lugares dos mortos na cidade dos vivos*¹⁰. Em especial o primeiro livro reserva um bom espaço para discutir os manuais de bem morrer, trazendo a análise de alguns exemplares, mas também abrindo uma discussão sobre a relevância desses livros e a mudança de seus conteúdos na linha do tempo. Foi um primeiro e significativo estímulo. O alvo de seu trabalho ainda não era a *ars moriendi* portuguesa, mas, sim, as atitudes diante da morte no Brasil Império, tendo como núcleo o processo de secularização na gestão dos cemitérios no Rio de Janeiro e ritos fúnebres como um todo. Mas, fazendo uma leitura panorâmica do tema e reconhecendo nos manuais de bem morrer uma das raízes de disseminação do que chamou de *pedagogia do medo*¹¹, envidou esforços para se aprofundar na dinâmica dos manuais, oferecendo sua própria classificação para os manuais de acordo com sua transformação no tempo.

Conheci então o livro da historiadora portuguesa Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa*¹². Esta obra, além de fazer um trabalho de classificação dos manuais de acordo com a linha do tempo da era moderna, fez um vultuoso levantamento de manuais portugueses (ou, ao menos, impressos em domínios portugueses), apresentando uma listagem com mais de 130 manuais de bem morrer. Porém, assim como a pesquisa de Rodrigues, Araújo não possuía como foco os livros que falavam sobre a morte. Ela ofereceu um conjunto interessante de informações e dados estatísticos, mas por ser um assunto menor na tela maior de seu estudo, acaba não esmiuçando as obras, o que era meu interesse real.

É claro que não tinha por objetivo transformar cada frase sobre o bem morrer em uma novidade, mas recuava e ainda recuo diante do pensamento de operar uma simples

8 Cláudia Rodrigues, “Lugares dos mortos na cristandade ocidental”, *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH n. 15 ([s.d.]).

9 Cláudia Rodrigues, *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005).

10 Cláudia Rodrigues, *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997).

11 “No longo processo de constituição da pedagogia católica do “bem morrer”, dois fatores foram significativos do controle que a Igreja passou a exercer sobre as atitudes dos fiéis diante da morte. O primeiro foi a substituição da gerência predominantemente doméstica e familiar do culto dos mortos (...) pela gerência predominantemente pública e administrada pelo clero. O segundo foi a elaboração da liturgia dos mortos, ao longo da Idade Média, pela qual o clero se tornou interlocutor privilegiado entre os vivos e os mortos, por meio da realização de orações e missas em intenção dos mortos” Rodrigues, *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, 40.

12 Ana Cristina Cardoso dos Santos Bartolomeu de Araújo, *A morte em Lisboa: atitudes e representações: 1700-1830* (Lisboa: Editorial Notícias, 1997).

transposição das leituras que pudesse fazer dos livros de bem morrer para os esquemas de classificação já aventados por Araújo e Rodrigues.

A própria Cláudia Rodrigues problematizou sua classificação (inspirada na divisão da Ana Cristina Araújo), ao falar do manual *Breve Aparelho*¹³, por este apresentar características mais típicas de um período anterior ao seu. Seria um representante de uma forma de escreve *ars moriendi* que não correspondia à classificação¹⁴. A conclusão da autora era de que possivelmente ele era reeditado exatamente por representar uma forma antiga, ainda em transformação, de se relacionar com a preparação para a morte. Entretanto, perguntava-me se não seria um problema com a classificação. Toda classificação enfatiza elementos que julgue significante. Alterando-se o local do pesquisador e daquilo que procura, uma classificação pode deixar de ser suficiente.

Por exemplo, em relação ao período que vai do XIV ao XV, diz que a preparação para a morte “(...) valorizou o momento próximo da morte como ocasião propícia para a preparação do fiel”¹⁵ e que o período pós-Trento até o XVIII “(...) tinha como pressuposto básico a ideia de que a melhor garantia de salvação para a alma seria a regra da boa vida: piedosa e vivida com o pensamento cotidiano na morte, em detrimento da valorização do momento da agonia”¹⁶. Assim, conecta esses grandes períodos a duas grandes características: o cuidado com a morte focado nos momentos finais; o cuidado com a morte antes dos momentos finais. O bem morrer *versus* o bem viver para bem morrer.

Seriam essas grandes divisões suficientes? Isto não significa que esses tipos, essas classificações, não correspondam ao conteúdo de manuais reais, mas a minha preocupação era de que algumas características pudessem estar sendo ignoradas e outras extrapoladas para um período como um todo, talvez ignorando a convivência de abordagens discursivas diferentes. O trabalho acadêmico é o de estabelecer categorias que sejam compreensíveis e as generalizações facilitam o entendimento, porém, escondem os elementos heterogêneos. É claro que a necessidade de cada autor ditará a maneira de ler suas fontes e construir seus modelos, seus problemas.

13 Estevão de Castro, *Breve aparelho, e modo facil para ajuda a bem morrer hum christão, com a recopilção da materia de testamentos & penitencia, varais orações devotas, tiradas da Escritura Sagrada, & do Ritual Romano de N.S.P. Paulo V.* (Lisboa: por Matheus Pinheiro, 1627).

14 Rodrigues, *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, 54.

15 *Ibidem*, 53.

16 *Ibidem*.

Munido deste pensamento, criei meu pré-projeto de pesquisa com a intenção de fazer um trabalho comparativo. Queria compreender melhor o discurso de preparação da morte pelo estudo dos manuais de bem morrer no Brasil Colônia. Contudo, a impressão tipográfica era feita exclusivamente em Portugal, até o século XIX, já com a presença da família real portuguesa na Colônia, e quando a edição de manuais estava desaparecendo. Adicionalmente, os autores dessa literatura religiosa eram sacerdotes que se movimentavam pelo Império Português ou ainda por outros Estados.

Para adequar meus planos à realidade das fontes, passei a compreender que esse discurso não poderia ser tratado como limítrofe ao Brasil, enquanto minhas fontes inicialmente pertenciam aos séculos XVI ao XVIII, pois participavam de uma circulação de conhecimento menos circunscrita a meus interesses geográficos. Pois vejamos, dizer que Antonio Maria Bonucci¹⁷ escreveu seu livro no Brasil, na Bahia, para instruir a Confraria da Boa Morte¹⁸ sob sua condução e tentar com isto argumentar um discurso de bem morrer próprio do Brasil poderia ser ignorar que o próprio Bonucci era um padre estrangeiro(italiano), que sua formação se deu em outras terras, que o próprio culto da Boa Morte se relaciona diretamente ao mesmo culto dos jesuítas em Roma(o que é inclusive postulado explicitamente pelo mesmo), que seu livro foi impresso numa tipografia em Lisboa e que este passou por um processo de autorização, imprimindo a vigilância cultural do Estado, do Ordinário, da Inquisição e da Companhia de Jesus, à qual pertencia, e que o mesmo padre faz referência a autores de outros livros parecidos, que ensinam a se preparar para a morte e que não viviam na colônia. Para citar um exemplo.

Acompanho o pensamento de Arthur Stinchcombe, ao escrever seu clássico sobre construção de teorias¹⁹ sociais irá contrapor a invenção dos conceitos em esquemas abstratos à mesma invenção como uma resposta aos problemas apresentados pelos dados que se analisa. Se nos perguntarmos sobre as atitudes diante da morte e buscarmos um objeto de coesão dessas atitudes em discursos escritos e que possam ser acessíveis ao estudo do historiador contemporâneo, encontraremos os manuais em suas características mais gerais

17 Antonio Maria Bonucci, *Escola de bem morrer: aberta a todos os Chistãos, & particularmente aos moradores da Bahia nos exercicios de piedade, que se practicaõ nas tardes de todos os Domingos pelos Irmão da Confraria da Boa Morte, instituída com authoridade Apostolica na Igreja do Collegio da Companhia de Jesus*. (Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1701).

18 João Paulo Berto, *Liturgias da boa morte e do bem morrer: práticas e representações fúnebres na Campinas oitocentista (1760-1880)* (Campinas: Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2014), 57.

19 Arthur L. Stinchcombe, *Constructing Social Theories* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 3.

como suficientes. Se, diferentemente, os manuais deixarem de ser material de apoio para serem o próprio material de investigação é possível supor que necessitaremos de nossas explicações.

III. O recorte e seu problema

Então meu foco passou a ser a tradição de bem morrer portuguesa a partir de manuais de preparação para a morte, aceitando que não seria possível ainda destacar nos manuais uma escrita especificamente colonial. Por uma questão de clareza conceitual estabeleci que trabalharia com manuais publicados em Portugal, em português ou espanhol²⁰. Não diferenciando aqueles que tenham sido fruto de traduções, por julgar que se tratavam de obras igualmente acessíveis ao mundo português. E ainda que a localização do autor possa exercer influência sobre a sua produção, não assumo que esta possa suprimir outras influências, ou superá-las por completo, como a educação familiar e formal dos autores, as suas relações sociais, suas vinculações institucionais, suas intenções e objetivos com a obra.

Penso que independentemente à nacionalidade do autor e do local em que escreveu sua obra, ou dos locais pelos quais passou enquanto a escrevia, a concebia ou mesmo indiferentemente às experiências de vida pretéritas à elaboração do livro, o que realmente é relevante é sua presença no circuito português. Sua acessibilidade para ser lido, comprado, vendido, doado. Ao menos, para fins da escolha das fontes para se compreender o pensamento português.

Mas é mais que isso. Ainda que conhecesse todas as localizações pelas quais um dado autor passou, tivesse conhecimento da estrutura tradicional de sua família, soubesse o conteúdo didáticos dos institutos de ensino que tenha frequentado e ainda possa verificar suas filiações institucionais e ter algum vislumbre das suas intenções com a obra, ainda assim, tenho por pressuposto, que faltaria algo a se analisar: a obra em si. Todo o conjunto acima de natureza apriorística é que com certeza oferece influência sobre as leituras que o autor fez e a escrita que operou não determinam o resultado de sua criação. E pelo estudo deste resultado (o livro) creio ser possível, ainda em hipótese, identificarmos os elementos

²⁰ Ainda que conceitualmente não tenha excluído obras em espanhol, durante a pesquisa, como veremos ao longo dos capítulos, não utilizei de forma relevante o conteúdo de nenhum.

que o próprio autor conferiu relevância, por meio de processos conscientes de seleção, seja por questões tão inconscientes que fujam de seu controle.

IV. A escolha de manuais em português

Tenho como pressuposto, inspirado no estudo sobre retórica de Perelman & Olbrechts-Tyteca²¹, *Tratado de Argumentação*, de que o estudo do livro se relaciona com uma série de fatores, alguns relacionados ao autor (orador) e outros relacionados aos leitores (auditório). Entre os fatores relacionados ao autor: seu conhecimento sobre o assunto de que trata, seus interesses sobre os resultados de sua escrita, o público para o qual direciona teu texto, a reação que espera do público, a sociedade em que se encontra. Entre os relacionados aos leitores: a sua maneira de utilização de livro, a sua formação, o seu contexto de leitura (individual, silenciosa, em grupo etc), a sua expectativa em relação ao livro. E, ainda de acordo com aqueles autores, reconheço a dificuldade de separar com clareza o orador de seu auditório, o autor de seus leitores:

*(...) a cultura própria de cada auditório transparece através dos discursos que lhe são destinados, de tal maneira que é, em larga medida, desses próprios discursos que nos julgamos autorizados a tirar alguma informação a respeito das civilizações passadas.*²²

Refletindo sobre a história intelectual brasileira do século XIX, José Murilo de Carvalho irá entender a retórica como uma chave de leitura. Que é exatamente reconhecer nos escritos elementos que influenciaram a sua criação e serão igualmente importantes à sua codificação. E o mesmo indica três características da retórica que acredita serem úteis para estudar aquele século: a relação entre os argumentos e a pessoa do orador; o campo da argumentação, que na retórica seria aberto sempre à inclusão de novos argumentos, repetições, redundâncias e elementos de persuasão; e a importância do auditório²³

²¹ Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de argumentação: a nova retórica*, 2a edição, Justiça e direito (São Paulo: Martins Fontes, 2005).

²² *Ibidem*, 23.

²³ José Murilo de Carvalho, “História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura”, *Topoi* nº 1, jan/dez. Rio de Janeiro (2000): 137–138.

E parece-me ser compatível essa linha de pensamento com os estudos de Chartier²⁴, em que considera igualmente importante a percepção do autor como o resultado de várias influências, o qual também desenvolveu uma maneira de ler e interagir com as informações do mundo e como inscrevê-las e nesta relação com um leitor que também não pode ser simplificado a alvo passivo do autor, ainda que este desenvolva formas de condicionar e orientar o leitor a uma leitura correta do escrito.

*(...) pensar que os atos de leitura que dão aos textos significações plurais e móveis situam-se no encontro de maneiras de ler, coletivas ou individuais, herdadas ou inovadoras, íntimas ou públicas e de protocolos de leitura depositados no objeto lido, não somente pelo autor que indica a justa compreensão de seu texto, mas também pelo impressor que compõe as formas tipográficas, seja com um objetivo explícito, seja inconscientemente, em conformidade com os hábitos de seu tempo.*²⁵

Com isto em tela, a escolha da língua de escrita pelo autor é uma primeira forma de escolha e direcionamento. O latim ainda predomina nos escritos religiosos e registros da Igreja até o século XVI e operando-se um gradual crescimento do uso de vernáculo até o século XVIII. Para uma população ainda pouco alfabetizada, poderia se tornar uma barreira ao acesso de um público maior. Mesmo para os treinados no latim, não se pode esquecer que o livro também era feito para se ler coletivamente, então é novamente relevante a escolha dos manuais em português como signo de uma maior presença no circuito de leitura lusitano.

V. O século XVII

Até agora tentei demonstrar as reflexões sobre a pesquisa em si e as modificações e escolhas feitas. Diante disto é possível que o leitor tenha percebido que no que concerne o período, tenho tratado com certa maleabilidade e usado termos como Brasil colonial ao início, ou era moderna. O fato é que meu interesse inicial era especificamente o período entre os séculos XVI e o XVIII.

O primeiro motivo é definido pelas próprias fontes, encontradas para esses séculos em português e espanhol. O século XVI para trás apresenta mais exemplares em latim e

²⁴ Roger Chartier, “Do livro à leitura”, in *Práticas de leitura*, org. Roger Chartier, trad. Cristiane Nascimento, 5a ed (São Paulo: Estação Liberdade, 2011), 96–97.

²⁵ *Ibidem*, 78.

manuscritos, no século XIX teremos uma rarefação dos livros devocionais que versem sobre preparar-se para a morte. Foi quando me deparei com a necessidade de uma escolha de recorte temporal e, ao mesmo tempo, de aceitar as consequências metodológicas decorrentes.

Assim escolhi me limitar ao estudo do século XVII e junto desta escolha à de limitar também a alguns manuais escritos por jesuítas ao longo deste século. A Companhia de Jesus abrigará uma das maiores parcelas de escritores de livros de preparação para a morte, possuem uma estrutura de formação de seus fiéis que tende a um projeto universal compartilhado e a um ambiente de comunicação permanente. Elementos atraentes ao estudo de um discurso que se espera ser mais ou menos compartilhado e não apenas resultado da idiosincrasia individual. Manuais não escritos por jesuítas poderão ser utilizados periféricamente, mais como referências breves de outras formas de articular a *ars moriendi*.

Ainda sobre o recorte temporal, penso que cada manual pode representar um microcosmo de ideias. Um microcosmo representado em uma espécie de fotografia. Demonstra o que atraiu a atenção de seu autor, oculta aquilo que não era de seu interesse revelar ou que era fora de sua capacidade perceber. Representa as informações dentro das técnicas próprias de seu tempo. Adotar um maior período como objeto me permitiria apenas navegar brevemente pelos diferentes manuais: a especificidade de ideias nos manuais, em sua homogenia ou heterogenia. Se tivermos em mente os estudos de Victor Turner²⁶ e Peter Gay²⁷, com a provocação de que o estilo e a estética não são apenas enfeites, mas elementos da forma como o pensamento se edifica e a experiência se manifesta, talvez pareça razoável a aproximação na linha do tempo para que obras de conteúdos e temas razoavelmente similares possam dizer com mais clareza sobre aquilo que as separa ou une.

VI. A divisão desta dissertação

Resumidamente, tenho como objeto o discurso jesuítico português sobre a preparação para a morte no século XVII, como pode ser localizado em livros devocionais escritos em português por membros da mesma Companhia de Jesus. Com o objetivo de

²⁶ Victor W. Turner, “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience”, in *The Anthropology of Experience*, org. Victor W. Turner e Edward M. Bruner (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986).

²⁷ Peter Gay, *O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt* (São Paulo: Companhia das Letras, 1990).

explorar as suas especificidades, seja nos elementos comuns a todos os manuais, seja naquilo que os diferencie.

Para este fim, penso ser essencial começando com uma breve discussão sobre o conceito do que é um manual de bem morrer e sobre sua possível hereditariedade com a *ars moriendi* do fim da Idade Média. No Capítulo 1, *O que são manuais de preparação para a morte*, tentarei refletir sobre como alguns representantes da historiografia se referem a esses livros e separar aquilo que é construção heurística da bibliografia que os estudou daquilo que é conceito histórico e contemporâneo ao século XVII. São reflexões que foram iniciadas em uma comunicação apresentada no VII Simpósio Nacional de História Cultural²⁸, em 2014, e que hoje penso estarem um pouco melhor desenvolvidas, pelo trabalho com as fontes em pelo diálogo com dois artigos de Dillmann e Fleck, um deles é o *Escrita, práticas de leituras e circulação de manuais de devoção entre Portugal e Brasil nos séculos XVIII e XIX*²⁹ e o outro é o “*Se viveres como louco, sabes que hás de morrer sem juízo*”: as orientações para o bem morrer na literatura cristã portuguesa do século XVIII³⁰. Ao final desta seção pretendo não só abrir a discussão da classificação dessas obras religiosas, como também oferecer uma definição operacional para os mesmos.

Estabelecidos os referenciais teóricos e as bases epistemológicas para este estudo, terei no Capítulo 2, *A soteriologia jesuítica sobre os ricos e poderosos*³¹, farei uma primeira aproximação com alguns manuais devocionais do século XVII. Aqui existe um duplo movimento. Um sobre o eixo temático da riqueza e do poder, tentando observar como os manuais podem ser condutores de um discurso direcionado tanto à culpabilização dos fiéis quanto à sua salvação. Outro como uma aplicação da metodologia da *close reading*, ou da

²⁸ Daniel Martins Ferreira, “O que são manuais de bem morrer? - Estudo comparativo das diferentes abordagens do discurso eclesiástico sobre a salvação das almas e o juízo final, Sécs. XVII-XIX”, *Anais do VII Simpósio Nacional de História Cultural - Escrita, circulação, leituras e recepções*, nº 1 (2015), <http://gthistoriacultural.com.br/VIIsimposio/Anais/Daniel%20Martins%20Ferreira.pdf>.

²⁹ Eliane Cristina Deckmann Fleck e Mauro Dillmann, “Escrita, práticas de leitura e circulação de manuais de devoção entre Portugal e Brasil nos séculos XVIII e XIX”, *História, Histórias* 2, nº 4 (2014): 44–60.

³⁰ Eliane Cristina Deckmann Fleck e 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* 35, nº 70 (2015): 183–206.

³¹ Este capítulo é uma adaptação da seguinte comunicação - Daniel Martins Ferreira, “E podendo assegurar o ceo com parte de suas riquezas, compra o inferno’: orientações soteriológicas jesuíticas aos ricos e poderosos, no século XVII”, *Anais Eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História*, 2015, http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439857573_ARQUIVO_SINPUH-TextoCompleto4.0textofinal.pdf.

leitura densa, em que a aproximação e detalhamento de um objeto de estudo oferecem informações para seu conhecimento.

No Capítulo 3, *Quatro Manuais Jesuíticos*, pretendo fazer uma apresentação de quatro manuais jesuíticos escritos durante o século XVII e fazer uma análise de seu contexto e de sua relevância para este estudo. A finalidade é introduzir o estudo do capítulo seguinte.

No Capítulo 4, *Às margens dos textos de bem morrer*, tentarei uma abordagem diferente em relação ao Capítulo 2, influenciado agora pelo conceito da *distant reading*. Utilizando as referências bíblicas registradas às margens dos textos de quatro manuais jesuíticos ao longo do século XVII, por autores diferentes, verificarei se podem contribuir com novas informações sobre aquela escrita religiosa.

Ao final, espero não só indicar as formas de se aproximação e utilização do sagrado por padres jesuítas do século XVII, mas também utilizar e perceber as limitações e vantagens de formas diferentes de se estudar os livros devocionais. A esperança é menos a de explicar e oferecer respostas finais e mais de deixar este campo de estudo mais complexo e com mais perguntas. A pesquisa então não terminará com um ponto final, mas com uma vírgula.

CAPÍTULO 1

O que são Manuais de Preparação para a Morte?

I. Arte de morrer, manuais e bem morrer

Ao escolher estudar livros devocionais jesuíticos do século XVII que falam sobre como se preparar para a morte, não poderia ignorar que sua existência é constituída historicamente. Isto é dizer também que não existiram desde sempre e mesmo que talvez hoje já não existam mais, não ao menos da mesma forma. Mas ao reconhecer esta assertiva como verdadeira, resta perguntar qual forma era essa, como podemos compreendê-los e classificá-los e como foram compreendidos em seu tempo?

O que define um **manual de preparação para a morte**? Em minhas primeiras leituras sobre o assunto, percebi em diferentes trabalhos a indicação de livros, traçando sua conexão a um gênero de escrita religiosa que data da Europa medieval. Entretanto sentia um incômodo, talvez por influência da crítica ao ídolo das origens de Marc Bloch³², não conseguia compreender o que exatamente nos permitiria enquadrar os textos da *ars moriendi* medieval, de origens diversas, com os livros que encontrei em língua portuguesa na era moderna e, mais ao ponto, no século XVII. Mesmo a utilização do termo “manual” apresenta indagações importantes. E podemos começar neste ponto.

A historiadora portuguesa Ana Cristina Araújo em sua obra *A morte em Lisboa*³³ disponibiliza uma longa lista de fontes primárias sob a divisão de **manuais de preparação da morte**, um tipo de obra a qual distinguiu de suas demais fontes impressas. Apresenta 133 títulos, nenhum deles utilizando a palavra manuais ou manual em seu título. Mesmo a palavra **arte**, como **arte de morrer** ou **arte de bem morrer**³⁴, aparecerá em menos de dez títulos. Não defendo que apenas livros demarcados sob o título específico de **manual** ou **arte** possa

³² Marc Leopold Benjamin Bloch, *A apologia da história, ou, O ofício de historiador*, trad. André Telles (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001).

³³ Araújo, *A morte em Lisboa: atitudes e representações: 1700-1830*.

³⁴ Rodrigues, *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, 52.

ser interligado por uma lógica classificatória, mas que é necessário refletir sobre como unir, em um mesmo telhado conceitual, essas 133 obras e possivelmente outras³⁵.

É preciso então fazer uma análise historiográfica e identificar algumas premissas para compreensão do lugar de escrita em que me encontro e oferecer alguma clareza metodológica ao leitor desta dissertação. Isto pois não acreditar se possível dar uma resposta definitiva sobre uma escolha metodológica de classificação, mas, sim, apenas conseguir chegar a uma ideia que seja mais adequada à esta dissertação e às fontes aqui tratadas.

Começarei com uma afirmação sem refinamento estatístico, mas me parece seguro dizer que os estudos que possuem a morte no mundo luso como objeto, seja ele o foco central de indagação ou apenas um tema auxiliar, tendem a se focar nas práticas funerárias, tendo como duas vertentes principais: estudos focados nas confrarias e suas estratégias de solidariedade com o custos funerários, ritos e vitalmente na garantia das contínuas missas a serem rezadas em benefício de seus irmãos; e pesquisas sobre o processo de secularização dos cemitérios, com toda a carga temática que isto acompanha, desde políticas públicas, debates doutrinários, questões higienistas etc. Vertentes essas que se cruzam, sendo praticamente impossível falar-se de confrarias sem ter em tela sua relação com as disputas sobre o controle dos espaços nos cemitérios e a recíproca não poderia ser mais verdadeira.

Ainda que essas duas vertentes se foquem na análise dos costumes e práticas funerárias, ao desenvolverem seus argumentos fazem referência aos manuais (utilizando o termo manual ou não, *Ars moriendi* ou não). Ainda, não é difícil encontrar pesquisas neste sentido que escolhem uma dessas obras e a tomam como significativa para seu trabalho, independente da relação real das práticas por se decifrar e o discurso desenvolvido no livro utilizado como referência.

Parece-me ser uma daquelas características que são comuns a um dado ofício. Como se fosse um tributo necessário ao se tratar do tema, reconhecer nos manuais uma espécie de referência e manifestação escrita das mentalidades do bem morrer. E na utilização, seja de um ou alguns poucos manuais, de períodos e características diferentes, se marca a presença daqueles elementos que são comuns, como a presença da defesa dos sacramentos, a presença sacerdotal, a vigilância dos atos em vida e a preocupação com a

³⁵ Fiz um levantamento, considerando apenas o acervo digital da Biblioteca Digital de Portugal, encontrando mais de 80 livros devocionais que tratam de preparação para a morte, não sendo uma perfeita intercessão com a listagem da Ana Cristina Araújo.

incerteza da hora da morte. Elementos tratados com um pressuposto implícito de homogeneidade ou, ao menos, de que suas diferenças não significativas para serem destacadas.

O gênero de preparação para a morte parece remontar sua genealogia até as *artes de morrer* do século XV³⁶, pequenos livros que serviam de guia para um público leigo, acompanhados normalmente de imagens (xilografuras) indicando o comportamento certo da hora da morte, *o drama da hora da morte*³⁷. Imagens de anjos e demônios no leito de morte, os familiares do moribundo, sacerdotes. A iconografia também poderá indicar outras presenças deste e do outro mundo, como a Virgem os santos intercessores, tentações específicas, representando o *espetáculo reservado unicamente ao moribundo*³⁸, o qual entanto seguirá passos que serão difundidos nesses livros.

As *artes moriendi* não são um fenômeno isolado no mundo da escrita, existindo vários outros tipos de *artes* medievais. Todos unidos pelo caráter pedagógico, adereçavam campos diversos, como expõe Souza:

*Na Idade Média, a palavra “ars” estava associada essencialmente ao “saber fazer”, a uma habilidade específica, deste modo refere-se tanto às competências cognitivas (ratio, cogitatio) quanto às produtivas (faciendi, factibilium). O gênero das artes desenvolveu-se no século XV e tinha como objetivo reunir habilidades dos mais diversos campos do saber e transmiti-las. Esses gêneros de livros tinham, sobretudo, um caráter pedagógico e algumas dessas artes alcançaram grande êxito, como: a arte de amar, trovar, guerrear, além da arte de morrer, ao ponto de serem traduzidas para diversas línguas vernáculas*³⁹

Para Ariès, são uma das marcas de uma transformação da escatologia⁴⁰, fruto de um processo de estabelecimento da individualidade diante da morte e juízo final. Antes, o homem seria julgado apenas no fim dos tempos, aguarda *meio vivo, meio morto*, fazendo parte de uma comunidade universal que se ergueria ao mesmo tempo para o grande tribunal celeste; a partir do século XV, o momento da morte já representa uma ruptura com o mundo dos viventes, um primeiro balanço no leito de morte assistido pelas potências sobrenaturais.

³⁶ Patrícia Marques de Souza, “Ars Moriendi circa 1450: a preparação para o post-mortem”, *Anais Eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História*, 2015, http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1442432336_ARQUIVO_Ars_Moriendi.pdf.

³⁷ *Ibidem*, 6.

³⁸ Ariès, *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*, 53.

³⁹ Souza, “Ars Moriendi circa 1450: a preparação para o post-mortem”, 1.

⁴⁰ Ariès, *O homem diante da morte*, 140.

A última prova substituiu o Juízo Final. Jogo terrível, e é em termos de jogo e de prêmios que fala Savonarola: “Homem, o diabo joga xadrez contigo e se esforça por te apanhar e te dar xeque-mate neste ponto (a morte). Mantém-te, portanto, pronto, pensa bem nessa jogada porque, se ganhares nesse ponto, terá ganho todo o resto, mas se perderes, o que tiveres feito de nada valerá.”⁴¹

É tese de Ariès que o aparecimento desses livros, acompanhados com essas imagens do leito de morte, são uma consequência direta dessa mudança na escatologia⁴². Como livros voltados para alinhar o público leigo à esclarecida casta sacerdotal, as imagens possuem papel central, auxiliando à contemplação da morte, à memória da morte⁴³.

Para Chartier a questão parece ser um pouco mais ampla, mas ainda repete a tese de uma nova consciência individual da morte⁴⁴. Trata da *ars moriendi* como uma representação que é fruto de uma sociedade já angustiada, permeada pela lembrança da morte, nas pregações, nas imagens, nas poesias, nos afrescos, nas obras de arte em geral.

No final do século[XV], essa maneira de sentir a morte elabora o texto e as representações que lhe são mais adequadas: as da Ars moriendi, verdadeira “cristalização iconográfica da morte cristã”⁴⁵

Aqui o termo cristalização é muito parecido com o objetivo da história das mentalidades de Ariès no sentido de captar os elos menos conscientes que afetam a vida humana, sendo os livros das artes de morrer uma materialização daquele momento. Mas Chartier também faz a análise das transformações das *artes moriendi*, ainda que seja de minha compreensão que ele considera as obras de Bellarmino como um marco do fim do gênero, o que determinaria a duração do gênero do século XV ao XVI⁴⁶.

Depois, como por um movimento de compensação, dissipa-se um pouco a dramatização do fim derradeiro e opera-se um retorno para a vida, que é exaltação humanista da dignidade do homem e insistência cristã sobre a

⁴¹ Ibidem, 143.

⁴² Ibidem, 140. “O drama abandonou os espaços do Além. Aproximou-se, e se realiza agora no próprio quarto do doente, em torno de sua cama.(...) Em consequência, a iconografia do Juízo Final foi substituída no século XV por uma iconografia nova de gravuras em madeira, difundida pela imprensa: imagens individuais sobre as quais cada um meditava em sua casa. Esses livros são tratados sobre a maneira de morrer bem: *artes moriendi*.”

⁴³ Souza, “Ars Moriendi circa 1450: a preparação para o post-mortem”, 14.

⁴⁴ Roger Chartier, *Leituras e leitores na França do Antigo Regime* (São Paulo: Editora UNESP, 2004), 133. Vai inclusive reproduzir o conceito de “morte domada”, “morte de si” e “morte selvagem” de Ariès.

⁴⁵ Ibidem, 132.

⁴⁶ Chartier faz relação de obras do século XIV à *ars moriendi*, mas pelo mesmo não se aprofundar na análise dessas obras, não penso ser possível essa extensão de data, mas apenas um trabalho por analogia, sabendo-se que as artes não surgiram também de um vácuo criativo e não inventaram a escrita escatológica.

*necessidade de bem viver para bem morrer. Erasmo está nos inícios dessa evolução; Belarmino, no seu término*⁴⁷

Essa divisão parece ser mais clara quando o mesmo diferencia a *ars moriendi* em relação à literatura pós-tridentina:

*É na linha desses livros essenciais que queríamos situar esta pesquisa sobre as artes de morrer, limitada, a montante, pela Ars moriendi e, a jusante, pela elaboração da literatura pós-tridentina*⁴⁸

Feitas algumas considerações sobre a *ars moriendi*, podemos nos permitir dar um passo adiante e perguntar: os elementos acima se mantiveram nos séculos seguinte? Permaneceram os mesmos significados? Executam-se da mesma forma? Até o presente momento tenho como hipótese que a *ars moriendi* representa uma manifestação de uma sociedade em volta da lembrança da morte, mas, mais do que isso, por um momento de individualização da morte e alteração substancial no enfrentamento da escatologia, de coletiva no fim dos tempos, para individual, no leito de morte. Enquanto esse conceito de Ariès tenha repercussão no texto de Chartier, este deixa mais claro uma cronologia de início e fim para a *ars moriendi*, separando-a de um momento pós-Trento, mas não é uma ruptura total, chamando as obras de séculos posteriores de *preparações para a morte*, em uma periodização considerando como marcos 1600-1789:

*Os modelos e as formas elaborados na segunda metade do século XV têm valor plurissecular ou as reformas, tanto a católica como a protestante, forjam novos arquétipos que dão aos tempos clássicos uma forma original? A resposta depende não apenas da análise das 236 **preparações** encontradas para o período **1600-1789**, mas também da compreensão das formas adotadas pelas **artes de morrer** entre **meados do século XV e o fim do século seguinte**, logo depois do **Concílio de Trento**⁴⁹[grifos meus]*

Como outros representantes da historiografia sobre a morte e que tenham utilizado o termo *ars moriendi*, como categoria histórica ou conceitual, trataram do assunto? Vamos analisar alguns desses trabalhos.

II. Periodização dos manuais

⁴⁷ Chartier, *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*, 132.

⁴⁸ *Ibidem*, 133.

⁴⁹ *Ibidem*.

O primeiro é o livro *Na Fronteiras do Além*, de Claudia Rodrigues⁵⁰, cujo trabalho estabelecido em relação às práticas funerárias no Rio de Janeiro é referencial para os que tomam por tema as atitudes diante da morte no Brasil. Dentro da tipologia estabelecida anteriormente, seus trabalhos concentram-se na análise dos cemitérios e o processo de secularização.

*Desenvolvida entre os séculos XIV e XV, ela[a ars moriendi] representou um gênero de literatura devocional, composto por textos e imagens que procuram ensinar os cristãos a se prepararem para a “boa morte”*⁵¹

Como Chartier, marca o início dessa literatura nos séculos XIV e XV e os chama distintivamente de gênero de literatura devocional. No mesmo sentido, percebe dois momentos, mas com algumas diferenças.

O primeiro período estaria entre os séculos XIV e XV e corresponde ao *período no qual este tipo de literatura valorizou o momento próximo da morte como ocasião propícia para a preparação do fiel*⁵². Enfatizando o conceito de *devotio moderna* que valorizava uma concepção mais intimista e ascética da vida cristã, fundada sobre o recolhimento, o exame de consciência e a leitura⁵³. Refere-se a esse período por *ars moriendi* ou ainda *artes de bem morrer*.

O segundo período iria do final do século XV (pós-Trento) até o século XVIII, e seria focado na *regra da boa vida*⁵⁴ em detrimento do foco no leito de morte e da *valorização do momento da agonia*⁵⁵. Hipotetiza que esse deslocamento seria uma resposta aos surtos de epidemia vivenciados naquele período. A morte repentina teria se tornado uma realidade mais frequente, o que realçaria a necessidade de se preparar para a morte *ainda em saúde e consciência*⁵⁶. Às obras desse período chama de *manuals de bem morrer*.

Ainda que a autora tenha postulado explicitamente essa divisão em dois períodos, parece-me subdividir o segundo ainda em dois, tomando o século XVII como dotado também de uma transformação nos *manuals de bem morrer*:

50 Rodrigues, Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX).

51 Ibidem, 53.

52 Ibidem.

53 Ibidem, 54.

54 Ibidem, 53.

55 Ibidem.

56 Ibidem, 56.

Essa insistência dos textos sobre a necessidade de se preparar a morte com antecedência[tratando da mudança do primeiro para o segundo período] não indicaria, entretanto, a preocupação em relação ao direcionamento da vida com o pensamento na morte, nos termos em que ocorreria, a partir do século XVII, quando os textos passaram a insistir na idéia de que a boa morte seria resultado de uma vida sacramental mais rica e virtuosa, baseada no recolhimento interior e na qual a oração tinha um papel de destaque⁵⁷

Assim, existiriam na realidade três períodos de divisão das obras de preparação, as *artes moriendi* dos séculos XIV-XV, os *manuals de bem morrer* do final do XV ao XVII, focados no pensamento da morte com uma antecedência maior, e finalmente os *manuals de bem morrer* dos séculos XVII ao XVIII, os quais acrescentariam à essa antecedência um entranhamento da necessidade de uma vida virtuosa como chave da salvação

Como um pequeno aparte da temática deste capítulo, mas por se tratar de itens de importância para a dissertação como um todo, sua análise se aprofunda nos *manuals de bem morrer* (aqueles pós-Trento) e se orienta pelo viés comparativo, tomando alguns desses livros devocionais dedicados a ensinarem as preparações para a morte, método que também pretendo aqui empregar. Utiliza do termo pedagogia do medo⁵⁸ para definir essa teologia que faz uso das imagens de inferno e purgatório para incutir certos comportamentos de seus fiéis, inspirando a adesão a um padrão de comportamentos considerados corretos e esperados. Também indica a presença dos jesuítas sobre o gênero do bem morrer⁵⁹, a qual foi determinante no Império Português, fazendo incorporar orientações para o bem morrer inspiradas no que chama de concepção utilitária⁶⁰, conforme disse ao se referir ao manual *Breve Aparelho*⁶¹:

Este caráter pragmático de sua obra estava relacionado ao conjunto da produção jesuítica, que se distinguiu das demais ordens religiosas pela concepção utilitária de seus textos religiosos(...)⁶²

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Termo cuja origem não pude determinar, porém de utilização comum da historiografia.

⁵⁹ Rodrigues, *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, 60.

⁶⁰ Concepção essa que penso se relacionar, ao menos em parte, com a influência dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola.

⁶¹ Castro, *Breve aparelho, e modo facil para ajuda a bem morrer hum christão, com a recopilção da materia de testamentos & penitencia, varais orações devotas, tiradas da Escritura Sagrada, & do Ritual Romano de N.S.P. Paulo V.*

⁶² Rodrigues, *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, 60.

A última contribuição dessa autora para a presente discussão é a própria problematização que faz ao estudar o *Breve Aparelho* (século XVII), de Estevão de Castro:

(...)apesar de produzido no contexto das artes moriendi do período pós-tridentino, que valorizavam a preparação longínqua e cotidiana para a morte, o Breve aparelho apresentou maiores semelhanças com os manuais anteriores a Trento, que valorizavam o momento da agonia, os “últimos momentos”⁶³

Em comparação com sua análise do manual *Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente* (século XVIII), afirma que *apenas a partir de meados do setecentos é que os portugueses pareceram modificar suas práticas*⁶⁴. Ou seja, ainda que em linhas maiores postule um modelo de classificação tendo Trento com um divisor de águas, percebe que para o mundo luso a temporalidade será diferente, mas não só isso, que as obras podem se relacionar com as características de períodos anteriores, como seria o caso do *Breve aparelho*.

O segundo trabalho que analisarei se chama *Desejando por a minha alma no caminho da salvação: modelos católicos de testamentos no século XVIII*⁶⁵, artigo de coautoria entre Cláudia Rodrigues e Mauro Dillmann. Com o objetivo de analisar as orientações de manuais de bem morrer sobre como se escrever um testamento, adotando como fonte um manual de grande tiragem para cada século, para os séculos XVII, XVIII e XIX.

Percebem inicialmente que textos similares de instrução para confecção de testamentos aparecem nos manuais de bem morrer estudados, assim como verificam essa repetição ao efetuarem a comparação com os textos efetivamente gravados em testamentos do mesmo período. Ao operarem o trabalho comparativo, perceberam que o texto do livro mais antigo para o mais recente sofreu uma gradual redução, uma diminuição perceptível do texto, saindo de um linguajar mais carregado das fórmulas do barroco para um texto quase instrumental.

Século XVII:

⁶³ Ibidem, 62.

⁶⁴ Ibidem, 63.

⁶⁵ Cláudia Rodrigues e Mauro Dillmann, “‘Desejando pôr a minha alma no caminho da salvação’: modelos católicos de testamentos no século XVIII”, Revista Historia Unisinos 17, no1 (janeiro de 2013).

e em esta fé espero de salvar minha alma, não por meus merecimentos, mas pelos da Santíssima Paixão do Unigênito Filho de Deus

Século XVIII:

*em cuja Fé espero salvar a minha alma*⁶⁶

Cada trecho acima se refere a um manual de bem morrer diferente e, como descrito, de um século diferente. Ambos expressam fórmulas para composição de testamentos (prática que deveria ser feita com grande antecedência, em conformidade com a doutrina tridentina e constantemente seria efetivada em momento próximo à morte⁶⁷). E ainda que de séculos diferentes pertencem a um mesmo período de classificação, se considerarmos o exposto anteriormente por Claudia Rodrigues, que é coatora deste segundo texto.

Com isto pretendo dizer que existem modulações nos textos dos manuais de bem morrer que não são completamente capturados pela grande periodização do *leito da morte-XV/antecipação do pensar sobre a morte-XVI/vida virtuosa-XVII*. Elementos que podem inclusive reconsiderar a caixa classificatória de um manual. Ainda utilizando o *Breve aparelho* como exemplo, anteriormente nos referimos a como ele possui elementos do período anterior, ou seja, focado nos momentos finais, possuindo instruções em estágios específicos de aproximação da morte, já pensando nos estágios de doença avançando. Entretanto, se alinha a um pensamento de antecipação da preocupação da morte pós-Trento quando reserva uma parte considerável de seu texto instruindo em como constituir um testamento e porque fazê-lo sem aguardar os derradeiros momentos. Seria o *Breve aparelho* um representante da *ars moriendi* ou um *manual de bem morrer*?

Ana Cristina Araújo, na segunda parte de seu livro *A morte em Lisboa*⁶⁸, demonstrará empenho em compreender e classificar as preparações para a morte, tentando destacar além de uma periodização, características que julgou comuns nessas obras. Vejamos o que a mesma diz, ao diferenciar os livros que *ensinam a bem morrer* em relação à *literatura cristã dos séculos XVII e XVIII*.

Distinguem-se, desde logo, por serem livros acessíveis, de pequeno formato, escritos maioritariamente em vulgar e de grande circulação. Para além disso, fornecem normas práticas de comportamento piedoso e encerram uma lição de heroísmo perante o último transe. Subentendem

⁶⁶ S Trechos encontrados no artigo de Rodrigues e Dillmann, retirados respectivamente dos manuais “Breve Aparelho” de Estevão de Castro e “Mestre da vida” de João Franco”.

⁶⁷ Ibidem, 3.

⁶⁸ Araújo, *A morte em Lisboa: atitudes e representações: 1700-1830*.

*uma filosofia de vida e um saber prático na morte e, enquanto tal, contribuem, poderosamente, para a uniformização de regras e preceitos de comportamento. Metáfora eloquente das preocupações escatológicas de um tempo, esta literatura recobre o campo do cerimonial fúnebre do mesmo modo que impõe a meditação e o exercício da penitência.*⁶⁹

Deve-se dizer que não está interessada, neste momento, em discutir a periodização, mas apenas tomando o período do XVII ao XVIII, elencar suas características. Acessíveis, de saber prático, metáfora eloquente, comportamento piedoso e heroísmo perante a morte. Araújo cita uma característica que me parece ser a razão desses manuais serem tão presentes como material de apoio a estudos sobre as atitudes e práticas diante da morte. Eles *contribuem, poderosamente, para a uniformização de regras e preceitos de comportamento.*

A autora também observa uma relação com as *artes moriendi*, entretanto, sua descrição parece insinuar algo mais fluído, fronteiras menos definidas, ainda que em extremos existam características mais delineáveis, mas observando a literatura do século XVII em diante, percebe que esses elementos que passam a definir a preparação para a morte, não lhe são exclusivos.

*Em Portugal, como em toda a parte, é a partir da lição imposta pela tradição quatrocentista das artes moriendi que se desenvolve o novo género. Porém, os textos que a tipografia moderna multiplica são já muito diferentes do modelo inicial. A mensagem altera-se. O texto perde o carácter de instantâneo da morte. O espaço reservado à iconografia diminui ou desaparece, ao mesmo tempo que proliferam os exercícios e métodos entre os títulos que recobrem o campo reservado à pedagogia tanatológica (...). Todos estes aspectos convergem no sentido de tornar terrivelmente imprecisas as fronteiras deste género no contexto da livreria ascética dos séculos XVII e XVIII.*⁷⁰

Além da disposição física das obras de preparação para a morte, que passam a abdicar da utilização intensa de imagens, indica a presença marcante de uma plasticidade barroca:

*Na base deste pressuposto, as ideias desdobram-se em visões aterradoras, confundem deliberadamente o plano da realidade e da fantasia (...). A disciplina do terro invade a pastoral dos séculos XVII e XVIII e é na pedagogia da morte que essa sensibilidade melhor se reflecte(...)*⁷¹

⁶⁹ Ibidem, 188.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem, 196.

Enquanto na classificação de Rodrigues esse período se voltaria para um foco no bem viver, Araújo define pelos termos do terror e de uma alegoria mais intensa, inclusive com recursos externos como cruces e caveiras. Não são pensamentos contraditórios, mas de enfoque, em que ambas defendem que esse momento pós-Trento seria marcado pelo *memento mori*, viver com o pensamento da morte. Entretanto Araújo dará maior realce às representações do macabro, do barraco, inclusive de elementos do leito de morte, como as *temporalia* (as tentações do mundo carnal⁷²) e a presença dos agentes demoníacos na batalha pela alma, talvez até mais poderosos que nas *artes moriendi*, considerando que nas gravuras do século XV encontramos a presença de agentes celestes e demoníacos com a proeminente derrota destes, uma vez que confrontados pela presença quase constante da Virgem e de Cristo. Já aqui, segundo Araújo, teríamos descrições e imagens (com presença reduzida, é verdade) de membros familiares cercados por agentes diabólicos. E a família não percebe o mal, sendo restrita ao moribundo a *clarividência do mal*⁷³.

Entre os demais elementos que traz à sua análise dos manuais de bem morrer, traz uma periodização de acordo com a quantidade de obras criadas na linha do tempo, de 1600 até 1779⁷⁴. Chama então de *compasso lento* o período entre 1600 e 1624, com um leve crescimento até 1649; de 1649 até aproximadamente 1700 existe um crescimento considerável, mas ainda incremental de publicações; por fim, de 1700 a 1725 um crescimento vertiginoso que será interrompido em 1725, dando espaço à uma igualmente vertiginosa queda de produção no gênero, à qual retornará, em 1750, a uma quantidade inferior ao que podíamos encontrar em 1625, e em contínuo decréscimo até o final do período que Araújo analisa (1799).

Ao analisar não somente a distribuição, mas também a utilização em círculos de leitura, buscando delinear o público alvo desses escritos, destaca os patrocínios, muitas vezes marcado:

Dirigido a todos os fiéis, sem exceção, o manual de preparação da morte conta, sobretudo, com o favor da elite letrada e da burguesia urbana. Subsidiariamente, atinge pela palavra autorizada do clero as massas populares e, em especial, as camadas mais novas. A dialéctica entre o retorno a si e a participação comum e colectiva na prática e ensinamento

⁷² Ibidem, 198.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem, 202.

*de bem morrer fornecem, assim, a chave para a voga de um género que só tardiamente caduca em Portugal*⁷⁵

III. Para além da periodização

Dados esses elementos, depois das análises que Araújo fez sobre o conteúdo dos manuais de bem morrer, focada nos séculos XVII e XVIII, a mesma tratou de outros temas como a relação de patrocínio, a sua disposição geográfica, em quais acervos são majoritariamente encontrados. Relacionou parte de seus conteúdos aos manuais de civilidade, quando tratam das relações maritais, da educação dos filhos e, enfim, aspectos que fogem de uma discussão puramente teológica e ascética da mortal e costumes do fiel, para a organização doméstica.

Sem fugir ao escopo deste capítulo, esses segmentos rememoram a questão anterior, que fala sobre o *Breve aparelho*. Com este manual trouxe ao campo da dúvida a relação de um livro com as periodizações de leito de morte/antecipação do pensar sobre a morte/foco no bem viver para bem morrer. Já Araújo argumenta pela similaridade com os demais tipos da literatura cristã do período e até com manuais de civilidade. Novamente, talvez o maior problema não seja detectar o assunto da salvação da alma, a orientações de fundo escatológico, mas saber se esse núcleo basta para considerar um livro como parte do gênero de bem morrer e até que ponto essas diferenciações não demandam um esforço classificatório que vá além da grande periodização acima indicada.

Neste sentido, a seguir irei analisar algumas fontes à disposição, livros que encontramos sendo tratados pela historiografia como manuais de bem morrer (não havendo, como pressuposto, dúvida quanto sua hereditariedade classificatória) e observar suas características e tentar concluir se permitem uma unidade de análise possível.

Existe aqui uma percepção de duas vias. Em primeiro lugar, a percepção do homem em seu tempo, ou seja, se os próprios autores, e possivelmente seus leitores, desses textos os compreendiam como um gênero separado, com particularidades conhecidas e esperadas, assim possibilitando para nós aventar a existência de um protocolo de leitura⁷⁶ específico

⁷⁵ Ibidem, 228.

⁷⁶ Chartier, “Do livro à leitura”.

(neste caso, um protocolo que ainda se comunicaria com as demais atitudes de leituras presentes no leitor, advindo de suas experiências de vida, educação formal ou não, etc). Em segundo, a percepção do historiador, em um esforço de fabricação de teorias explicativas agrupando em sua narrativa o que, não necessariamente, estaria agrupado *na natureza*.

Ambas as percepções fornecem informações valiosas, o problema sendo apenas quando existe uma confusão entre ambas.

IV. Observando a periodização

Ainda que andão alguns tratados de ajudar a bem morrer, doutos, & devotos, como são tão difusos, & compridos com varais considerações, servem mais para lembrança da morte, & viver bem; do que para ajudar a bem morrer no ultimo fim da vida, & agonia da morte, onde he necessário, como cousa repentina⁷⁷

Sendo esta Cidade da Bahia huma Praça de tanto commercio, e negocio; não apreze fora de razão, que nella se trate do de mayor importância, e consideração, qual he o de ajustar bem a vida par conseguir bem a felicidade de huma boa morte⁷⁸

Ora como os inimigos da Religião espalham por toda a parte, e com a maior atividade, os seus maus livros para assim destruírem o catholicismo, nós devemos fazer outro tanto em favor da Religião e da Igreja⁷⁹

Os três trechos acima foram retirados de três manuais devocionais de três séculos diferentes. Todos fazem parte das introduções de cada obra e tentam explicar seu objetivo e justificar a sua necessidade.

O primeiro trecho, do século XVII, escrito pelo jesuíta Estevão de Castro, o qual, entretanto, viveu entre o final do XVI e início do XVII, em Portugal, tem como seu objetivo ajudar a bem morrer, o que pode ser óbvio. Mas o que destaco é que seu interesse não é fazer alusão aos problemas da vida ou focado no homem virtuoso/ascético ou ainda trazer a imagem da morte para uma contemplação passiva. Sua intenção não é utilizar as figuras de medo como instrumento retórico central para convencer seu leitor, mas, sim, instruí-lo a se preparar para aquilo que considera o *ultimo fim da vida*. Não faz referência a um lugar de fala isolado, seu texto se dirige a um grande público - toda a cristandade. Isto não é dizer que não alerte quanto aos perigos ao fiel de não se preparar para a morte, mas

⁷⁷ Castro, Breve aparelho, e modo facil para ajuda a bem morrer hum christão, com a recopilação da materia de testamentos & penitencia, varais oraçoens devotas, tiradas da Escritura Sagrada, & do Ritual Romano de N.S.P. Paulo V.

⁷⁸ José Aires, Breve Direcção para o santo exercicio da Boa Morte : que se pratica nos Domingos do anno na Igreja dos Padres da Companhia de Jesus do Collegio da Bahia : instituido com autoridade Apostolica, em honra de Christo Crucificado, e de sua Mãe ao pé da Cruz, para bem, e utilidade dos Fieis... / pelo Padre, que actualmente tem a seu cargo este Santo Exercicio (Lisboa Occidental: Officina da Musica, 1726), <http://purl.pt/16538>.

⁷⁹ Manuel José Gonçalves Couto, Missão abreviada para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar o fruto das missões. (Porto: Typographia de Sebastião, 18--).

seu trabalho é prático, pensado e direcionado para diferentes estágios da doença, o que já é dizer que já concebe um leitor diretamente necessitado de sua instrução.

O segundo trecho, do século XVIII, foi escrito pelo também jesuíta José Aires, o qual viveu no Brasil, na Bahia, e lá escreveu sua obra. Embora seu livro também seja direcionado a toda a cristandade, a sua escrita tem como referencial as necessidades de seu ofício com a Confraria da Boa Morte. Em outros momentos de sua *Breve direção* descreveu os regramentos para se pertencer a esta Confraria e seus benefícios. Assim como Castro, trará orações e informações sobre santos adequados, mas talvez a maior semelhança é a disposição de ações práticas para se obter o fim da preparação para a morte, por meio de exercícios detalhados e dispostos de maneira relativamente independente. Isto possibilitaria a utilização do livro pela leitura de suas partes, como um formulário de preces e atitudes, ainda que inspirados em conceitos de contemplação e exame de consciência dos *Exercícios Espirituais*⁸⁰ de Inácio de Loyola.

Já o trecho do século XIX se encontra com uma outra proposta, e em relação a outro contexto e objetivos. Sua meta é propagar a boa fé, de combater as más obras contra o catolicismo. Parece-me um claro manifesto pela coesão da fé em confronto com o protestantismo. Enquanto os dois primeiros autores escrevem em épocas de contrarreforma e sob influência tridentina, o terceiro autor já vive em um mundo que o protestantismo não é uma ameaça em crescimento, mas algo consolidado. O desejo de auxiliar a confraria ou de preparar para a boa morte, focado na salvação do leitor, o interesse já se ergue ao patamar dos interesses políticos e resguardar a instituição em si. Não poderia deixar de cogitar que os outros autores também tentassem fortalecer a fé, mas ao menos não se mostravam tão temerosos ou preocupados com as bases da Igreja.

Uma hipótese de interpretação seria examinar os dois primeiros livros como manuais de bem morrer, o que parece ser bem claro, já o terceiro causando certa pausa. Sua presença em um período tardia talvez traga dúvidas sobre o seu significado, ainda que tenha temáticas similares e seu índice ainda reproduza títulos que poderiam ser encontrados em vários manuais de séculos anteriores. Dispõe de instruções para orações mentais e exercícios. Mas já não é um livrinho, com suas quase mil páginas e letra reduzida. E, como pode ser percebido, existe um certo silêncio classificatório sobre as preparações para a morte, após o

⁸⁰ Inácio de Loyola, *Escritos de Santo Inácio: Exercícios espirituais*, trad. R. Paiva, 7ª ed (São Paulo: Edições Loyola, 2013).

século XVIII. Confesso que não possuo uma resposta para essa questão, mas o motivo de trazer esta questão é exatamente da convivência de temporalidades diferentes, ao menos, se considerarmos apenas os elementos que tratamos até aqui.

Neste sentido, no livro *Gritos do inferno*⁸¹ de Joseph Bonetta, um padre italiano cuja obra foi traduzida para o português no século XVIII, existem características que se situam a meio plano. É um livro que deseja ensinar a conduta certa a seus leitores, descreve o purgatório e o inferno como forças das quais o cristão deva tentar escapar a todo custo e o paraíso como o objetivo maior. A vida correta deve ser praticada para se evitar as penas da danação. Entretanto, ainda que divida seu livro de forma didática, permitindo a consulta por tópicos bem específicos, suas orientações sobre como viver uma boa vida não se enquadram em um mesmo esquema de manual como os do *Breve aparelho*.

A sua metodologia de convencimento é a utilização sistemática dos *exempla*, relatos de vidas de outros cristãos que possam apelar ao leitor. No caso desta obra, seus *exempla* são, regra geral, de pecadores que não seguiram os conselhos aventados por Bonetta e voltam para contar aos fiéis a suas dores e compeli-los a tomar caminho diferente, pois seria isto que teriam feito se soubessem antes o que hoje conhecem. Com uma mudança retórica se conecta ao seu período de bem morrer por discernir caminhos para uma vida virtuosa, mas, enquanto *exempla* não são desconhecidos, a sua utilização extensiva poderia colocá-lo, facilmente, lado a lado com livros medievais, também carregados de sequências sem fim de contos didáticos que permita a identificação do fiel, além dos livros de santos, que ao mostrar suas quedas e problemas, depois os reerguem não só para identificar a possibilidade de salvação, mas de conectar o leitor à biografia do santo.

V. Definição do gênero literário e limites de definição

Por fim, desejo tecer algumas brevíssimas considerações finais sobre a *ars moriendi*, os manuais de bem morrer e suas diferentes manifestações, amparado por um artigo de Dillmann e Fleck. Menos para discutir a periodização, mais para tentar entender os conteúdos possíveis e esperados do gênero.

81 José Boneta, *Gritos do inferno para despertar o mundo* (Lisboa: Oficina de Filipe de Sousa Vilela, 1721).

Os livros manuais de devoção forneciam instruções cristãs de caráter doutrinário, moral e devocional, alertando para normas de comportamento e 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.⁸²

Arriscaria dizer que todos os livros de preparação para a morte que tive a chance de analisar possui os elementos acima descritos. Mas, se tomados como tópicos, poderemos encontrar essas mesmas características em livros devocionais do século XIX e até do XXI. Em um passeio por livrarias digitais encontraremos obras devocionais com esses elementos, alguns inclusive trazendo o nome de arte de morrer. Algumas tradução e reedições de livros da era moderna em nosso tempo presente podem ser encontradas e sendo vendidas não como apoio ao historiador (ou não apenas), mas como obras de valor de reflexão e fé, e assim encontram. Em livros como *Living Well and Dying Faithfully: Christian Practices for End-of-Life Care*⁸³, *Harmony Meditation: From well-being to well-dying*⁸⁴ e *The Message of Azrael: The Archangel's Teachings on Death, Dying and Living Well*⁸⁵, podemos encontrar várias inovações e até questionar se poderiam traçar sua genealogia às preparações para a morte ou mesmo a *ars moriendi*, mas oferecem temas e conteúdos tentadoramente parecidos.

Mas existe algo na literatura da era moderna que intuitivamente me parece ser diferente dessas obras mais recentes, que não é o falar ou não de santos, ou propor exercícios e orações mentais ou não, por exemplo. Algo relativo talvez ao contexto em que se inserem e o significado do santo que invocam não apenas por ser aquele santo ou anjo, mas pelo momento, pelos dilemas daquele período.

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

⁸² Fleck e 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”, 188.

⁸³ *Living Well and Dying Faithfully: Christian Practices for End-of-Life Care*, 1, Kindle Edition (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009), https://www.amazon.com.br/Living-Well-Dying-Faithfully--Life-ebook/dp/B004B8TWR4/ref=sr_1_4?ie=UTF8&qid=1459991912&sr=8-4&keywords=well+dying.

⁸⁴ Johwa Choi, *Harmony Meditation: From well-being to well-dying: A new way to completion*, Kindle Edition, 2013, https://www.amazon.com.br/Harmony-Meditation-well-being-well-dying-completion-ebook/dp/B0016JQVQY/ref=sr_1_14?ie=UTF8&qid=1459991912&sr=8-14&keywords=well+dying.

⁸⁵ Catherine Morgan, *The Messages of Azrael: The Archangel's Teachings on Death, Dying, and Living Well*, Kindle Edition (Guiding Light Publications, 2008), https://www.amazon.com.br/Messages-Azrael-Archangels-Teachings-English-ebook/dp/B0014H6534/ref=sr_1_19?ie=UTF8&qid=1459992386&sr=8-19&keywords=well+dying.

*na moralização dos costumes, na exortação dos pecados 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.*⁸⁶

Parece-me que compreende o que seria esses manuais setecentistas, aí citados, não seria um ato simplesmente de localizar elementos de moralização dos costumes ou exortação dos pecados, punição, culpa e exploração da imagem da morte apenas. Mas, sim, entender como se exortam esses pecados e quais pecados, quais as punições, como se instila a culpa e como se a alivia, quais imagens da morte e como são formadas essas imagens.

Assim, possuímos reconhecimento de periodizações relativamente similares para os livros de preparação para a morte, encontrando a *ars moriendi* do leito de morte entre os séculos XIV e XVI e a formação dos livros ou manuais de bem morrer pós-Trento, os quais por sua vez variaram, principalmente a partir do XVII entre aqueles que se focaram na antecipação da preparação para a morte e aqueles que se dedicaram a instilar uma vida pia e devota nos leitores.

O que pretendi defender neste capítulo é que essas características são apenas uma parte do que pode ser dito e encontrado sobre esses manuais, os quais por seus elementos internos parecem fugir às periodizações, indicando a convivência de temporalidades de manuais diferentes. E sugeri que, mesmo após a decaída dos manuais no século XIX e até nos séculos XX e XXI encontraremos obras que possam se enquadrar em muitos dos parâmetros que encontramos na historiografia para determinar um manual de bem morrer.

Diante disso, pretendo analisar alguns livros de preparação para a morte e testar meios de aproximação dos mesmos que não se vinculem à constatação dos padrões já observados na historiografia aqui visitada. Se já sabemos dessas grandes características que talvez possam unir as obras do gênero, não dispensa dizer que possam existir outras particularidades que não tenham sido exploradas.

Por fim, em termos de nomes do gênero e maneiras de me referir aos livros a serem estudados nesta dissertação, colocadas as diferenças entre a *ars moriendi* e os manuais de bem morrer, existe algo de intercambiável, inclusive no corpo de manuais estudados, entre os termos livro de bem morrer, manual para ensinar a morrer, preparação para a morte e mesmo artes de morrer e *ars moriendi*. Isto se verifica até pela falta de preocupação de seus

⁸⁶ Fleck e 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”, 197.

autores em criar esta diferenciação, ou ainda, por seu desejo de apagá-la. Assim, como pode ser visto nas próprias fontes, aqui também serão utilizados esses termos como equivalentes, a não ser quando esta diferenciação exija um tratamento específico, o que será devidamente indicado.

CAPÍTULO 2

A soteriologia jesuítica sobre os ricos e poderosos

No período compreendido entre os séculos XVI ao XVIII, o ambiente devocional em Portugal foi permeado pelas sucessivas edições de livros de preparação para a morte, os manuais de bem morrer. Impressos em Portugal e circulando por todo o Império Ultramarino, neste capítulo pretendo analisar um destes manuais⁸⁷, escrito pelo jesuíta Luís Alvares, para investigar as orientações soteriológicas aos ricos e poderosos, no século XVII, e compará-lo a outras obras versando sobre a mesma temática. Será um primeiro passo para compreender seu caminho argumentativo e como relaciona aquelas orientações ao universo do *sagrado* católico.

Os jesuítas, desde sua fundação, tiveram presença em Portugal e rapidamente ocuparam posições de relevância e prestígio no corpo administrativo ultramarino e na estrutura institucional da Igreja Católica. Com a missão de conversão de todos os povos e especial interesse nos gentios, irão estabelecer uma rede de comunicações internas através de cartas, relatando suas experiências, expressando seus temores e dissabores, assim como seus sucessos e esperanças. Mas também se atribui a eles uma parcela significativa da produção de manuais de bem morrer até o século XVIII (ARAUJO, 1997: 208-209), quando foram expulsos dos domínios portugueses.

No esteio dessa produção jesuítica devocional, poderemos localizar variações de discurso, seja em seu estilo ou em conteúdo. Cada obra escrita se relacionará com a ortodoxia dogmática da salvação e do juízo final de acordo com a conduta que pretende defender como ideal frente aos perigos e tentações do mundo que devem ser evitados para o bem das almas. Ainda assim, observamos esse conjunto de obras como escrito por homens em posições de destaque na instituição religiosa católica portuguesa, além de terem passado pelo processo de múltiplas aprovações de conteúdo pelo Ordinário, pela Inquisição, pelas lideranças da Ordem a que pertencem (no caso, os jesuítas eram submetidos à aprovação do Provincial da Companhia de Jesus) e, claro, dos representantes do Estado Português. Isto tudo nos sugere

⁸⁷ Durante o texto utilizaremos os termos manuais, obras, livros, etc, como sinônimos, para evitar a repetição de termos.

que, em suas variações, estes textos eram componentes daquela ortodoxia católica, em um processo em que se alimentavam do arsenal discursivo disponível e, por sua vez, passavam a compor este universo de possibilidades de pensamento religioso.

Isto significa dizer que não defendemos a existência de um discurso católico, um discurso único de salvação das almas, ou ainda um discurso jesuítico, mas, sim, a existência de uma heterogeneidade de ideias, as quais respeitando certos limites, que seriam os grandes dogmas da ortodoxia (como a necessidade dos sacramentos, a existência do Purgatório, a supervisão dos ritos sagrados por sacerdotes ordenados em procedimentos definidos por Roma), não sofreriam censura. Pelo contrário, dentro desses limites, cada autor irá se expressar, influenciado por suas filiações religiosas e leituras⁸⁸. Nosso interesse é aprofundar o conhecimento sobre essa pluralidade de discursos que se escondem sob um manto de homogeneidade e de valores universalizantes e homogêneos cristãos.

Deste modo, introduzirei a obra *Ceo de Graça, Inferno Custozo*⁸⁹, escrita pelo Padre Luís Álvares, da Companhia de Jesus, impressa sua primeira edição em 1692, na Officina da Universidade de Évora, e da qual temos notícias de oito edições⁹⁰. Este autor, durante o último quartel do século XVII, ocupou posições de destaque na Companhia de Jesus, atuando como Provincial da Província de Portugal, Reitor da Universidade de Évora e do Colégio de Coimbra e, na época da publicação do título em análise, foi identificado como Lente da Universidade de Évora. Também foi este autor quem assinou a autorização, em nome da Companhia de Jesus, da publicação dos Sermões do Padre Antonio Vieira. Penso ser seguro afirmar que Luís Álvares estava em um lugar social privilegiado na circulação de ideias, tanto em seu acesso aos pensadores mais conhecidos e publicados de seu tempo e anteriores, quanto em sua capacidade de divulgar suas ideias, ainda que não tenhamos, por outro lado, referências de outros autores citando sua obra.

Mas se pouco podemos afirmar categoricamente sobre as leituras feitas sobre sua obra e a disseminação da mesma, a qual só podemos suspeitar com base em suas oito edições, com maior segurança podemos testemunhar a sua ligação com as referências de seu tempo. Além de deixar os rastros de suas consultas e citações em referências nas margens do livro -

⁸⁸ Chartier, “Do livro à leitura”, 20.

⁸⁹ Luís Álvares, *Ceo de Graça, Inferno Custozo* (Evora: Officina da Universidade, 1692), <http://purl.pt/14292>.

⁹⁰ *Diccionario bibliographico portuguez, estudos de Innocência Francisco Da Silva applicáveis a Portugal e ao Brasil* (Imprensa nacional, 1860), 208.

prática esta comum, mas não presente em todas as obras -, faz citações diretas a outros autores de manuais devocionais publicados no mesmo período, como Cardeal Bellarmino, Julio Cezar Recupito e Ludovico Blosio. Entre estes, traz ao mesmo tempo a autoridade dos grandes padres e santos da Igreja, como São Gregorio, Santo Agostinho, São Joseph, e outros pensadores, como Origenes, ou articula ainda o texto de livros pagãos, como a Odisseia (ao utilizar da figura de Circe em uma metáfora sobre a luxúria). Essas informações serão menos importantes para o tema avançado no início - as orientações aos ricos e poderosos -, entretanto, colocamos à evidência para expor que a obra de Luís Álvares é um diálogo com um largo espectro de discursos disponíveis em seu tempo e o produto de como este padre operou o processo de leitura e criação textual.

Dito isto, não podemos perder de vista que a citação de autoridades era também uma prática retórica, imbuindo o texto, por sua vez, da mesma autoridade, criando um paralelismo entre quem cita e o citado. Isto gera dois efeitos de imediato: oferece uma tranquilidade ao leitor quanto a legitimidade do que se lê, uma vez que os santos e grandes padres estão sendo usados para autorizar aquele pensamento (ao menos, existe a presunção disto), então, deve ser verdadeiro; e confere ao texto um peso diferenciado, em que para se questioná-lo haveria de se colocar contra o nome citado, o que não representaria uma tarefa simples para o leitor comum. Assim, os nomes que constam da redação das obras que serão aqui analisadas, representam as fontes de interlocução e de legitimidade do texto.

I.

Para Luís Álvares, o poder e a riqueza são grandes fontes de pecado e devem ser administrados segundo certos princípios, de forma que os recursos terrenos não se tornem em prejuízo quando a morte chegar e o julgamento divino ocorrer. A partir de suas prescrições sobre a posse de riquezas e poder e suas diretrizes para a salvação, faremos comparações com o mesmo tema sendo abordado nas obras dos seguintes autores: o jesuíta Francisco Aires (1597-1664), autores de vários livros⁹¹, dos quais utilizamos o *Regimento*

⁹¹ Escreveu também *Paralelos Academicos entre duas Universidades, divina, & profana*, em 1662, *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos*, de 1658, e *Metaphoricos exemplares da esclarecida origem, e ilustre descendência das virtudes*, de 1661.

*espiritual*⁹², de 1654, e *Retrato de Prudentes*⁹³, de 1664; o Franciscano Joam Cardoso, e seu manual *Jornada da Alma Libertada*⁹⁴, de 1626. Teremos, então, referenciais de 1626, 1654, 1664 e 1692. Mas é necessário dizer que apenas Luís Álvares dedica uma sequência de capítulos à temática do poder, soberba, riqueza e sua administração. Os demais títulos irão fazer incursões mais pontuais. O único não jesuíta do conjunto, Joam Cardoso, nos oferece, ao final de seu livro, uma reunião de verbetes em que destaca os temas de maior importância e em que partes de seu livro serão encontrados, em uma espécie de índice remissivo.

O manual *Ceo de Graça* apresenta quatro capítulos que irão falar sobre poder, riqueza e humildade. Dividiremos este estudo então em quatro temáticas, cada um o foco de um dos capítulos de Luís Álvares, sendo eles: a condenação do abuso de poder, a condenação da riqueza, a definição de uma riqueza que é boa e, por fim, a exaltação da humildade, como virtude chave para a salvação.

II. Abuso do poder

Começamos então pelo abuso do poder. O Capítulo Quarto do *Ceo de Graça* intitula-se *Inferno de Poderozos e Soberbos*. Neste, é importante a definição do mal que conecta ao poder, embora não seja inerente ao poder, ao possuir poder ou em ser um poderoso. Neste sentido, os poderosos são trabalhados de maneira ampla, significando todos aqueles que tem acesso a uma condição mais elevada, ou utilizando a forma de construção da ideia desse manual, aqueles que pertencem ou ascendem a uma posição “menos humilde”. Devemos ter em vista que todos os autores que aqui serão trabalhados falam e dedicam suas obras a grandes dignatários, se eles próprios não pertencem a uma condição social elevado ou possuem condições elevadas dentro do clero. Como já dito, Luís Álvares ocupou várias

⁹² Francisco Aires, *Regimento espiritual pera o caminho do ceo. Composto pello P. Francisco Ayres... Dividido em tres partes* (Ulysippone: Officina Craesbeekiana, 1654), <http://purl.pt/14087>.

⁹³ Francisco Aires, *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes: aos primeiros alimento espiritual de bons acertos, aos segundos avizo de seus enganados* (Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck, 1664), <http://purl.pt/14054>.

⁹⁴ João Cardoso, *Jornada dalma libertada, guiada no arriscado, e tempestuoso mar, do mundo, por Christo piloto divino, na nao da Igreja ao porto celestial da salvação. Cujá moralidade, se funda & prosegue em discursos moraes, sobre o psalmo cento, & treze : dedicase ao... senhor, Dom Lopo Dazevedo, Almirante dos Reynos de Portugal, Claveiro [sic] do Mestrado Davis, Coomendador, et Alcaide Mor de Juromenha, etc. / composto pelo P. Fr. Joam Cardoso da Ordem do Seraphico P. S. Francisco da regular observancia, da Provincia dos Algarves* (Lisboa: Geraldo da Vinha, 1626), <http://purl.pt/14229>.

posições de relevância e proeminência, entre elas, Provincial da Companhia de Jesus em Portugal e reitor da Universidade de Évora.

Ainda que não possamos definir o espaço de decisões e construções de discurso deste sacerdote em torno daquilo que é conveniente ao mesmo, é de se esperar que suas percepções sejam acomodadas à sua lógica de vida. Isto não significa afirmar a malícia nas definições de Luís Alvares – embora também não a possamos excluir –, mas dizer que a sua condenação do poder e sua ligação à condenação ao Inferno é atrelada a uma série de exceções e detalhamentos que permitem a convivência de uma posição de poder com a esperança da salvação.

Mas o primeiro passo é desassociar o mundo com o Céu. Dois lugares completamente diferentes para os quais o acesso se ganhar por regras diferentes e cabe ao leitor escolher a qual deles almeja mais. Pois “Os poderosos tam estimados do mundo sam de ordinário mais desestimados do Ceo, porque de ordinário cresce a malicia com o poder(...)”⁹⁵. Aquilo que faz do indivíduo digno de respeito e distinção no mundo, não serão aqueles que abrirão os caminhos divinos. E para que não exista dúvida quanto a esta diferença, o jesuíta apresenta uma proporção numérica em que são salvos entre humildes e os poderosos. Esta técnica será usada mais a frente, para se falar de esmolas e humildades, e também por outros autores. Este imaginário, aos poucos, ganha a estrutura de real, oferecendo informações sobre seus contornos que, talvez, deixe-o mais conhecido que a própria vida cotidiana. Não sabemos quantos dos que atuam com soberba no mundo conseguem sucesso, mas temos certeza de que “Dos humildes muitos mil [entrarão no Ceo], dos poderosos, & grandes, poucos centos”⁹⁶.

E, antes ainda de entrarmos nos mecanismos apaziguadores deste discurso, já poderíamos supor a oposição que sofreria daqueles com condições, os grandes, como diz o próprio jesuíta. Mas a retórica do mesmo é articulada ao inverter o ônus da danação. Não é o pregador que os condena, não é Deus que os condena. Existe uma repetição em seu manual de que a salvação é dada aos homens, o Céu lhes é concedido e de graça. E, ao falar dos poderosos, qualifica a compra do inferno (compra esta que é resultado do pagamento em ações pecaminosas), pois informa que “(...)o Ceo he para todos. He verdade: mas se os poderosos se excluem, he quando abuzam do poder”⁹⁷. O ônus é invertido, é o poderoso que

⁹⁵ Alvares, *Ceo de Graça, Inferno Custozo*, 69.

⁹⁶ *Ibidem*, 72.

⁹⁷ *Ibidem*.

se condena e pelo abuso do poder. Esta afirmação encerra uma dupla característica: define o vício criminoso, a espécie a ser combatida, ou seja, o abuso do poder; e protege os demais poderosos. Ser poderoso, ascender social, ser um grande, não é um pecado em si.

Se, para Alvares, a condenação dos poderosos se dá pelo abuso, Francisco Aires aborda a questão pela necessidade da memória da morte. Para o mesmo, se os soberbos tivessem a morte em sua consciência, teriam com clareza os verdadeiros valores a serem defendidos. Neste sentido fala do Rei Felipe da Macedônia, o qual ordenou a um pajem para que o dissesse, todos os dias, “Lembrete, que es homem, & que has de morrer”⁹⁸. A morte não diferencia, trata a todos como iguais e os julga por méritos que não são o mundo, neste sentido, vale lembrar este trecho:

“(...) porque a Morte a ninguém respeita, não atenta a idades, não olha a honras, não perdoa a merecimentos, não se dobra a Titulos, não faz exceção de Coroas, Sceptros, & Mitras; he tal que sendo sua mãy a mesma Vida, nenhum respeito lhe tem, igual he pera todos. A Vida taõ amada dos homes os engana: a Morte mostra quem cada hum parece, a Vida he hum espelho ordinário, que só mostra o exterior; a Morte he espelho cristalino, que penetra o mais interior”⁹⁹

Ainda que o enfoque de Aires seja diferente daquele de Alvares, a igualdade perante a morte é similar. Ela não significa igualdade absoluta, mas a que nenhum vivente será poupado do desenlace. Aqui já se antecipa que ao se falar dos grandes, poderosos e soberbos também se refere aos encarregados de grandes títulos eclesiásticos, daí a referência às “Coroas, Sceptros, & Mitras”. Alvares dizia “Deos fez os poderosos iguais aos humildes, & pequenos em a natureza, formando do mesmo barro a todos(...)”¹⁰⁰. Assim, a memória de uma morte que afeta a todos igualmente seria essencial para o controle das condutas em vida e para Alvares, o abuso de poder é um dos caminhos para o Inferno. Tenhamos em mente que ainda não problematizamos o conceito de humilde e agir como um humilde. Retornaremos a esta ideia em breve. Por agora, falemos dos ricos, fazendo uma distinção que talvez ao mundo de um capitalismo pleno seja menos natural e instintiva, mas para um mundo em que bens materiais e ascendência social não necessariamente caminham juntos, considerações especializadas são devidas.

⁹⁸ Aires, *Regimento espiritual pera o caminho do ceo*, 374.

⁹⁹ *Ibidem*, 379.

¹⁰⁰ Alvares, *Ceo de Graça, Inferno Custozo*, 73.

III. Evidências franciscanas

Começamos este segmento por outro guia, do jesuíta Alvares para o Franciscano Joam Cardoso. Como já dito, ao final de seu livro nos apresenta um índice remissivo, com dois verbetes que serão de nosso interesse: riquezas e bens.

Sobre *Riquezas* existe uma sequência de ideias negativas associadas à mesma, então, a “(...)possessão das riquezas he hum perigoso estado”¹⁰¹ e “Quem vai carregado com riquezas, & cousas do mundo descontenta muito a Deos, & leva a morte consigo(...)”¹⁰² e, como último exemplo, “Nas riquezas himos fugindo a Deos”¹⁰³. É fácil observar um tom mais duro à posse de riquezas, tom este que pode ser atribuído ao momento de escrita de Cardoso e a sua vinculação. Cardoso é franciscano, uma ordem conhecida por um vultuoso desprezo dos bens materiais. E o escrito do mesmo localiza-se no início do XVII, e o de Alvares nos últimos anos do mesmo século. Estamos diante de sutilezas que, entretanto, não são tão detalhes. O tom ascético é praticado em ambos, em que a responsabilidade de conduta foge do simples escopo do cumprimento das obrigações ritualísticas. Mas o tratamento dos jesuítas possui uma tendência ao equilíbrio, à gestão moderada. Tal qual com os poderosos, para os jesuítas, o problema não é o poder ou a riqueza, mas a sua má utilização. Permitamos a Alvares defender esta tese, ao dizer que “As riquezas não são em si más, nem proibidas por preceito algum Divino. A muitos Santos fez Deos ricos: como a Abraham, Izaac, Jacob, Joseph, & outros”¹⁰⁴. Dentro do esforço retórico, talvez exista argumento de autoridade superior a este, mas tomemos que este é de uma força considerável. Primeiramente aceita que a riqueza veio de Deus, segundo nomeia santos bíblicos como exemplos.

O próprio Cardoso parece, por um breve instante, conceder, ao falar do verbe *Bens* que “Entre os bens da vida assim nos avemos daver, & possuir, como se fôramos pobres peregrinos”¹⁰⁵. Mas o que é apenas um detalhamento para o franciscano, para o jesuíta é conceito introdutório, ainda que seu capítulo que começa a abordar o tema possua o título pouco encorajador de *Inferno de Ricos*. E, diante disso, também não podemos reduzir os aspectos negativos da riqueza para ele.

¹⁰¹ Cardoso, *Jornada dalma libertada*, 107.

¹⁰² Ibidem, 108.

¹⁰³ Ibidem, 111.

¹⁰⁴ Alvares, *Ceo de Graça, Inferno Custozo*, 93.

¹⁰⁵ Cardoso, *Jornada dalma libertada*, 41.

“As riquezas são as redes, com que o Demonio costuma fazer suas pescarias(...)”¹⁰⁶. Esta frase poderia nos parecer emparelhada com os de Joam Cardoso, porém, o *Ceo de Graça* repete o seu jogo conceitual e define que o problema não é a riqueza, mas os cobiçosos, aqueles que vivem para a riqueza e tomam ações tendo-a em primeiro lugar. Neste sentido Alvares condena o povo romano da antiguidade, que se entregava a festivais de ostentação de riquezas; em outra direção, conta a história de um soldado que retorna à casa de seus pais, sem ser reconhecido e buscando surpreendê-los, termina assassinado pelos mesmos, desejosos de tomar suas posses. Um exemplo dramático e que termina com o suicídio dos pais¹⁰⁷, uma forma de marcar o imaginário.

Deste relativismo jesuítico encontramos que as riquezas, apesar de serem “rede” para o Demônio pescar almas, também são de origem divina e, assim como o poder, podem ser utilizadas para assegurar a salvação.

“E podendo assegurar o Ceo com parte de suas riquezas, compra o Inferno com ellas. Nada do muito, que ajuntou, & guardou, leva consigo para o outro mundo: quanto mais, & guardou, tanto mais perdeu”¹⁰⁸. Isto é dizer que a riqueza possui uma forma de emprego que assegura a salvação. Detalharemos como o *Ceo da Graça* ensina a aplicar corretamente estes recursos, mas o que precisamos ter em mente ao encerrar esta parte é que a riqueza é um obstáculo para a salvação se a vida do fiel se concentra em sua gestão e aquisição, com as próprias palavras de Alvares, “Não põem a dificuldade da salvação em ter o dinheiro, mas em por nelle a confiança”¹⁰⁹. Qual o valor real das posses e do dinheiro? Quais os bons negócios que podem ser feitos com as riquezas do mundo? Neste sentido, será Aires que melhor dirá um conceito que também é presente em Alvares, o da equivalência dos gastos com seus resultados. Aires, em sua obra *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes* cria a imagem do cristão ideal, o homem de prudência. Sobre este diz que “(...)he próprio dos prudentes venderem caro, & comprarem barato, não he menor propriedade dos ignorantes comprarem caro os deleites momentâneos à custa de bens eternos”¹¹⁰. A lógica de que nos gastos mundanos se empenham não apenas a moeda cunhada pelos reinos terrenos, mas se gasta a própria aquisição do paraíso.

¹⁰⁶ Alvares, *Ceo de Graça, Inferno Custozo*, 94.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 98–99.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 106.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 109.

¹¹⁰ Aires, *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes*, 168.

IV. Medo e esperança aos ricos e poderosos

Se o poder e a riqueza foi, até aqui, associada com aspectos negativos, agora teremos condição de abordar a outra face da pastoral da morte. Se por um lado o medo e a ameaça de Inferno reprimem um conjunto de condutas ou, ao menos, oferecem arsenal cultural para a repressão social, ensinando o que é condenável, existe também um aspecto apaziguador, que direciona a ação para o correto e oferece saídas de emergência ao pecador.

Se Aires definiu os maus gastos, Alvares irá abrir o caminho para a boa utilização da riqueza. Aqui, o *Inferno dos Ricos* altera-se e se considera, desde o título, a *Riqueza Glorioza*. E que caminho seria este? A esmola. Não teremos tempo de entrar em todo o rol de definições de esmolos e ações beneficentes enumeradas pelos manuais, mas trataremos da esmola em um sentido amplo, o qual é condizente com as considerações do jesuíta. A obra pia, a esmola para os pobres, o investimento em missas e sufrágios pelos pecados alheios e, em especial, pelas almas do Purgatório, todos serão tratados aqui sob o termo genérico *esmola*.

E se o manual do Lente da Universidade de Évora considera que as esmolos são um gasto positivo que renderá frutos para a salvação, ele cria uma argumentação complexa, utilizando-se de uma linguagem comercial, tratando de aumento de ganhos, juros com avantajados *redditos*, risco de capital e acumulação de riqueza. Fala de quatro alvitres aos ricos que, desejosos da salvação.

O primeiro alvitre, trata de que os ricos assegurem os bens que possuem. Pergunta se os bens terrenos “(...) ficariam bem guardados, se os depositásseis em hum tesouro, que o Ceo tivesse cá na terra?” Como pergunta retórica, ele próprio o responder “Pois o tesouro, que o Ceo tem na terra sam as mãos dos pobres(...)”¹¹¹. A segunda recomendação, para a multiplicação das riquezas, é decorrência do primeiro. Se dar esmolos e auxiliar aos pobres é o tesouro do Céu, quanto mais esmolos se dão, mais riquezas se garantem. Escolha difícil, mesmo entre os membros do clero, como dizia “Admiravase o mundo, que hum Bispo [S. Joam Esmoler] com limitadas rendas podesse dar tantas esmolos, & eu mais me admiro, que

¹¹¹ Alvares, *Ceo de Graça, Inferno Custozo*, 110.

quisesse”¹¹². A terceira recomendação se aprofunda na linguagem comercial, embora ainda trate do mesmo tema, a esmola. Diz ele que a riqueza aplicada em esmolas renderá juros com avantajados redditos. E novamente a promessa não é vaga. O rendimento será de cem para cada um empregado corretamente. Assim conta a história da Condessa de Niebla, que após doar mil cruzados para as obras do Colegio de Traguera (e aqui a demonstração do sentido amplo da aplicação das esmolas), os atuns de sua região encheram as almadras¹¹³, em oito dias (novamente, a exatidão) com peixes com valor equivalente a cem mil cruzados. Esta proporção aparecerá em outros trechos. O quarto e último alvitre, uma repetição do primeiro, invoca Orígenes e Santo Agostinho a lhe conferir autoridade quando diz que “(...)Se amais as riquezas, pondeas em o tesouro, aonde nam podem perecer; & as logreis por toda a eternidade(...)”¹¹⁴.

VI. Humildade

Agora falaremos um pouco sobre a humildade, enquanto aspecto essencial à salvação. Ela é composta de conferir pouco valor aos bens do mundo e do não abuso do poder possuído. Constitui-se em espécie de oposto das características negativas até aqui tratadas e relativizadas nos *alvitres* para que a riqueza se torne *riqueza gloriosa*.

Entretanto, se iniciamos com considerações sobre o poder como caminho para a malícia e sobre a riqueza como rede que o Demônio usa para pescar, a humildade não é condição inerente ao homem pobre e sem condição social, e tampouco ausente, em essência, no homem rico e poderoso.

“Veram no dia do Juizo a mam direita de Christo muitos ricos, que lhe deram esmola por amor de Deos; & eles [pobres tam cobiçosos, q nada mais cuidam, que examinar aonde podem receber esmola, sem se lembrarem de Deos, trazendo-o na boca, para pedir] estavam à esquerda, como réprobos; porque pedindo pelo amor de Deos, só para pedir lhe sabiam o nome, vivendo como gentios, rezando pelos outros, sem rezarem hum Padre nosso por sua alma, sem jejuns, sem actos de contrição, fazendo athé da reza uzura, & negociaçam.”¹¹⁵

¹¹² Ibidem, 113.

¹¹³ Redes utilizadas para a pesca de atum.

¹¹⁴ Alvares, *Ceo de Graça, Inferno Custozo*, 125–126.

¹¹⁵ Ibidem, 150.

Se a esmola é tesouro do Céu, aquele que pede esmola, por sua condição de humilde não se faz humilde de coração. Se esta análise escolheu os ricos e poderosos para tratar e considerar, pelas instruções especializadas que encontramos em manuais voltados para a salvação das almas, não é para conferir um tratamento que não é próprio daqueles escritos devocionais. Relembramos que enquanto alguns autores, como Cardoso, possuem considerações mais duras sobre as riquezas, os jesuítas Aires e Alvares estabelecem um lugar para essas características de elite, oferecendo um lugar legitimizador para as mesmas, sem, entretanto, determinar uma conduta apaziguadora que obedeça aos interesses da instituição religiosa e seja coerente com a ortodoxia doutrinária católica.

Por fim, a exaltação da humildade é o fim mais desejável. Quando aplicada aos humildes naturalmente, ou seja, os que por sua condição real não se podem dizer ricos e poderosos, é um regulador de condutas, um pacificador em relação à condição em que se está. O humilde que é humilde de coração, que aceita sua condição, já tem, de início, a salvação garantida. Entretanto, ser humilde pelas condições do mundo, mas não o sê-lo verdadeiramente, é caminho de condenação. Ressaltamos que o *verdadeiramente* relaciona-se com a resignação com sua posição e a atenção à liturgia católica, pois como já dito “pedindo pelo amor de Deos, só para pedir lhe sabiam o nome”. Ao que é poderoso e rico, as escolhas da vida são possíveis para atingir o ideal pior. E aqui, a restrição de conduta possui um interesse imediato. Patrocinar obras pias, missas e sufrágios são escolhas essenciais à manutenção da salvação das almas dos católicos no século XVII, se aceitarmos essas representações oferecidas por estes três padres cujas obras analisamos, e são parte integrante de uma pastoral que fortalece o papel institucional da Igreja Católica, legitimando suas ações e convencendo o fiel, em uma era de dúvidas ascendentes, de que os seus valores e caminhos são os únicos disponíveis.

Se não temos como comprovar os interesses regulatórios dessa doutrina, pelas simples análises das obras escolhidas, deixamos uma reflexão sobre a argumentação da fé, modulando suas estruturas de acordo com a condição de dedicação do fiel e pela situação social do mesmo. Sem apertar em excesso, sem relaxar em demasia. Se para um irmão de uma ordem religiosa o ideal ascético envolvia vários votos, para o leigo, possuidor de bens e privilégios profanos, é oferecido um receituário mais simples, o da esmola (em seu sentido amplo, cuidando da alma do fiel e dos interesses materiais da instituição católica) e o da humildade (legitimando socialmente o impulso de se conferir os bens em esmolas).

“Forme cada hum este conceito, & juízo de si; & conforme a ele vá dirigindo suas acções, & vida: & sem se apear do estado, sem ir aos desertos, sem provar os apertos da Religiam, sem andar com os pés descalços, nem vestido áspero eu lhe asseguro o Ceo de graça pela humildade, sendo tam custozo aos soberbos o Inferno.”¹¹⁶

¹¹⁶ Ibidem, 91.

CAPÍTULO 3

Quatro manuais jesuíticos

O sagrado não é apenas uma unidade onipresente igual em todos seus fiéis. O sagrado é um espaço também de dúvida e contestação em que a ortodoxia e seu oposto, a heterodoxia, nem sempre ocupam lugares claros. Isto se torna mais claro em pontos de culminância como o Concílio de Trento, em que a militância religiosa se transforma em gabinete de trabalho para as diferentes forças que atuam na Igreja Católica e que com suas decisões pretendia a uma pacificação da fé, de entendimento, de saberes e práticas. E, como não aventar, pacificação de um modelo de sociedade, no qual as ideias heterodoxas do protestantismo deveriam ser substituídas por uma adesão a ele..

Mas, no final, são apenas pretensões. Continuamos tendo dilemas entre grupos internos à ortodoxia católica. Podemos perceber isto nas disputas entre ordens por espaços, privilégios e pela vitória de seus entendimentos sobre os caminhos a serem tomados pela Igreja. Especificamente, ao falar do século XVII, parece evidente o embate entre membros de dois grupos conhecidos como fortes defensores do conteúdo tridentino: a Inquisição e a Companhia de Jesus. Enquanto a disputa será fragmentada, ocorrendo entre seus representantes e não chegando a uma guerra aberta entre as duas instituições, não deixa de ser expressiva a evidência de que a ortodoxia e a expressão correta da fé são conceitos movediços.

Então, a tênue linha entre a ortodoxia e a heterodoxia permite questionar quais seriam os contornos das ortodoxias. A Igreja Católica moderna, e penso que poderia ser dito sobre outros períodos de sua história, possui ramificações de pensamentos que coexistiam, ainda que a Bíblia fosse o livro sagrado único e um eixo estruturante da fé, possuindo a base para os axiomas da fé. Isto não é dizer que existia uma confusão entre heterodoxia e ortodoxia de forma geral ou que houvesse uma instabilidade da crença¹¹⁷. Mas existiam várias formas de entendimento e compreensão da fé, com realces e ocultações internos ao espectro discursivo católico.

¹¹⁷ Isto também não é negar a existência de crises, as quais poderiam levar constantemente devotos a enfrentarem problemas perante a Inquisição, como o estudo sobre a história da tolerância de Schwartz pode servir de evidência - Schwartz, *All Can Be Saved*.

Não me refiro apenas ao conteúdo formal das ordens e sociedades religiosas ou aos diferentes regimes de fé decorrentes da política secular, os quais de fato serão fatores que determinarão e limitaram a relação com o sagrado, como o padroado régio português. Mas, sim, à forma que sociedades como a Companhia de Jesus abrigavam maneiras variadas de se relacionar com a fé e propagá-la. Tenho por hipótese que as múltiplas escolhas oferecidas ao fiel e ao sacerdote, entre elas a decisão de qual culto seguir, em qual sociedade adentrar, com quais grupos se relacionar, o santo de sua devoção, a oração cuja proteção invoca etc, significavam mais do que uma mudança de cores e de estátuas, de suporte material e ação consciente, eram também fenômenos de adesão inconsciente ao entrarem em contato com um modo específico de aculturação, em que o indivíduo se relaciona com o grupo, aprendendo seus processos de seleção de textos, suas ênfases e omissões de entendimento e mesmo a sua compreensão dos dogmas. Fenômenos em que o indivíduo não só aprende e compreende a conduta específica do grupo, como inculca esta conduta, por meio de atos e discursos que se tornam naturais, necessários e reais (*sagrados*).

Aderir ou se aproximar da Companhia de Jesus é se aproximar de um projeto universal e que lança braços institucionais diretamente de Roma, por vezes esquivando-se dos esquemas locais, como o padroado, no caso português. É também se aproximar de um conjunto de regras e tomar a vida de Santo Ignácio e dos mártires jesuítas como parte integrante de sua própria vida. É difícil para o historiador mensurar a adesão do fiel, especialmente quando adentramos no campo das relações de fé e crença, em que teremos, quando muito, apenas acesso às informações externas dessas relações. Mas exatamente naquilo que é externo penso existirem evidências que permitam compreender em parte aquela crença não enquanto atividade interna e mental, mas enquanto expressão social e conjunto de normas, preceitos e atitudes de natureza cultural que regem a vida do fiel.

Esses conjuntos de normas podem ser de fato expressos, como regras para se aderir à Confraria da Boa Morte, ou regras da Companhia de Jesus para aqueles que perseguiam o caminho clerical, mas podem ser mais sutis como o conteúdo de repetição das homilias, salmos e, com a difusão do livro e da tipografia, do conteúdo de livros devocionais, sempre relembrando que para o século XVII não podemos pensar apenas em um modo de leitura individual e uma leitura silenciosa introspectiva. Assim, os indivíduos que assumem para si a missão de pregarem aos demais fiéis, seja como oradores ou escritores, fazem uma operação de acesso às suas *bibliotecas*, ou seja, ao conjunto de obras e entendimentos da cultura devocional à qual pertencem e resultado da soma de suas leituras e interpretações,

devocionais ou não, para então decodificarem este conjunto em um ato chamado escrita, a qual será intermediada por um suporte físico (tipografia, no caso das fontes aqui analisadas).

E nessa deflagração de ideias irão depositar a sua forma própria de aculturação, sob o manto da ortodoxia. E teremos dezenas, centenas e possivelmente milhares de obras devocionais, todas tratando daquilo que é propagado como o básico e o essencial para todos saberem. E mesmo como basilares e essenciais, tomaram formas que não são iguais, indo do folheto com imagens e preces acessíveis ao leigo, até o mais complexo e extenso tomo de fé dedicado ao uso, educação e erudição dos sacerdotes.

Existem limites entretanto. Contornos intransponíveis para aquele que deseja reivindicar a ortodoxia e evitar a perseguição por heresia ou, de forma mais pacata, garantir a autorização e anuência dos órgãos censoriais, assim como o apoio de um patrono (o que pode ser visto nas autorizações estampadas nas páginas iniciais de todos os manuais seiscentistas portugueses). Esses contornos serão a diferença entre o campo movediço das ortodoxias, dos diferentes discursos reconhecidos como católicos, e as heresias.

Por exemplo, para se almejar católico, não seria possível negar a necessidade da confissão, da eucaristia, do casamento, do batismo, da extrema unção, do viático, a intercessão sacerdotal em obediência ao cânone tridentino. Mas, dependendo do texto, respeitados esses pontos fixos, diferentes práticas e meios de pensar repousam sobre estes pontos. Aqui, prática e ortodoxia se confundem, pois ambos são comportamentos esperados e julgados necessários pelo grupo. Seja a repetição de uma oração, o portar de um objeto significativo, o exame da consciência ou os exercícios de preparação para a morte. Posturas nem sempre claras, especialmente quando um autor se dedica a exaurir todas as combinações imagináveis de situações e prescreve frases e ações diferentes às testemunhas do leito de morte ou aos convivas dos dias de saúde e bem viver.

Aqui cabe concordar com Perelman e Olbrechts-Tyteca, quando afirmam que *o que caracteriza cada auditório é menos os valores que admite do que o modo como os hierarquiza*.¹¹⁸ Isto é também reconhecer o problema do estudo dos indícios que nos foram deixados pelos discursos sobre a salvação das almas. Pois, para entender as ideias provenientes do clero e mais diretamente do autor que se for analisar, seria necessário reconhecer as suas ênfases, as suas ressalvas e a forma como submete uma regra à outra. Em

¹¹⁸ Perelman e Olbrechts-Tyteca, *Tratado de argumentação: a nova retórica*, 92.

outras palavras, ainda que tivéssemos acesso à toda sua biblioteca e tudo que foi lido e dito a um dado sacerdote, ainda teríamos dificuldade para compreender como ele organiza todas essas informações. Quais os livros realmente lembrados e acessados? Quais aqueles que apenas ficam a tomar poeira nas prateleiras? Quais interpretações são conferidas?

Mas, reconhecer a falta de acesso absoluto ao conteúdo do pensamento católico não seria novidade. Ainda assim, é importante destacar este problema para então justificar a escolha de uma metodologia de trabalho. O objetivo é melhor compreender a ortodoxia católica seiscentista escrita por autores jesuítas, ao falarem sobre a salvação das almas, e, aceitando sua natureza movediça, conseguir extrair novos dados e oferecer algumas interpretações.

I. Bellarmino, Aires, Álvares e Bonucci

Com o interesse de fazer a análise do conteúdo dos manuais, queria também buscar padrões que seriam mais sutis e menos controláveis por mim. E, mais importante, menos controláveis pelos próprios escritores. Todos os autores escolhidos são jesuítas dos quais temos notícias sobre estarem bem posicionados na circulação de ideias. Tendo participado em altos cargos da Companhia de Jesus ou ainda dentro das instituições educacionais jesuíticas, é de se esperar que tivessem acesso a uma gama de leituras. E essas leituras ficaram registradas às margens de seus textos, indicando diferentes quantidades de informações e ainda que representem apenas uma parte de suas leituras.

Neste ponto, são escolhas conscientes de seus autores, seja para conferir suporte e legitimidade ao texto ou para conferir clareza e facilitar a compreensão do leitor. Mas também podem ser escolhas não intencionais naquilo que se relacionam a hábitos de repetição e processos automatizados de escolha e lembrança. Diante de um escopo significativo de escolhas possíveis de citações que poderiam conferir suporte e clareza, o ato de escolha confunde ação consciente e inconsciente. Penso então que o levantamento de dados sobre as citações constantes dos manuais possam indicar padrões que evidenciem informações sobre essa relação social que se estabelece no ato de aprendizado da escrita e da leitura. Cabe aqui destacar os manuais jesuíticos escolhidos, com as informações pertinentes a cada um, o que farei em ordem cronológica.

O primeiro é o livro *Declaraçam do Symbolo*, escrito pelo Cardeal Roberto Bellarmino. O mesmo viveu entre 1542 e 1621. A primeira versão à qual tive acesso é a de 1614¹¹⁹ e a mais recente (em tipografia) é de 1653¹²⁰, com a qual irei trabalhar. Ambas foram fabricadas em Lisboa. A de 1614 por Pedro Crasbeeck e a de 1653 pela sua sucessão familiar, a Officina Craesbeeckiana. A sua versão original é em italiano, sendo traduzida por Amaro de Roboredo, de quem infelizmente não possuo maiores informações, com a exceção de um livro cujo título faz supor se tratar também da salvação das almas, ao qual, entretanto, não tiver acesso¹²¹. Vale adiantar que Bellarmino será citado em outros livros devocionais, indicando apenas seu nome, sem referência a qual obra citada. Mas Bellarmino é um dos autores de grande influência da Contra-Reforma e também um dos que bem exemplifica as batalhas internas da ortodoxia, tendo sido, ele mesmo, alvo de hostilidade do Papa Sisto V¹²². Em relação à obra que analisarei, não percebi diferenças substanciais entre a versão mais antiga e a mais recente, a qual utilizarei. Isto inclusive em relação às citações encontradas. Porém, não fiz uma comparação parágrafo a parágrafo, o que poderia revelar alguma alteração, o que entretanto não será tratado aqui. Por fim, vale dizer que existem inúmeras outras obras de Bellarmino, seja voltadas para discussões mais internas da Igreja e controvérsias político-teológicas, como os de natureza ascética. Tenho notícia inclusive que em algum momento anterior a meados do século XIX recebeu uma tradução para o inglês por protestantes (possivelmente batistas), tendo tido seu texto alterado de seus elementos tipicamente católicos, ou ao menos assim disse John Dalton, ao fazer uma nova tradução para o inglês e pretendendo recuperar esses elementos alterados em relação ao original.¹²³

Em seguida temos a obra *Parallelos Academicos entre duas Universidades, divina & prophana*¹²⁴, escrito por Francisco Aires, ou Ayres, quase uma década após a edição do

¹¹⁹ Roberto Bellarmino, *Declaraçam do symbolo pelo Illustrissimo S. Cardeal Bellarmino... traduzida da lingua italiana per Amaro de Roboredo*, trad. Amaro Roboredo (Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1614), <http://purl.pt/14089>.

¹²⁰ Roberto Bellarmino, *Declaraçam do symbolo pelo Illustrissimo Senhor Cardeal Bellarmino... traduzida pela lingua italiana per Amaro de Roboredo*, trad. Amaro Roboredo (Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1653), <http://purl.pt/14180>.

¹²¹ Amaro de Roboredo, *Socorro das Almas do Purgatório, para se saberem tirar com indulgencias as almas nomeadas e aplicar-lhe bem a satisfação das obras penaes e pias* (Lisboa: Offic. de Pedro Craesbeeck, 1620).

¹²² Stefania Tutino, *Empire of Souls: Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth* (New York: Oxford University Press, 2010), 7.

¹²³ Robert Bellarmine, *The art of dying well*, trad. John Dalton (Dublin: Aeterna Press, 2015).

¹²⁴ Francisco Aires, *Parallelos Academicos entre duas Universidades, divina, & prophana: deduzidos a reformaçam de costumes, & melhoramento de vidas / author o P. Francisco Ayres* (Lisboa: Antonio Craesbeeck Mello, 1662), <http://purl.pt/14046>.

livro de Bellarmino, em 1662. Também é autor dos livros *Regimento espiritual*¹²⁵, de 1654, *Theatro dos Triumphos*¹²⁶, de 1658, *Metaphoricos exemplares*¹²⁷, em 1661, e *Retrato de Prudentes*¹²⁸, de 1664. Todos de tipografia da família Craesbeeck, em Lisboa.

O terceiro livro se chama *Ceo de graça, Inferno Custozo*¹²⁹, do padre Luís Alvares, publicado em 1692, em Évora, na Officina da Universidade de Évora. Alvares também foi autor do livro *Amor Sagrado*¹³⁰ e de uma compilação de seus sermões, editados em três volumes¹³¹, tendo iniciado sua publicação em 1688, ou seja, antes da publicação do manual que aqui será analisado, e só encerrando em 1699. Suspeito que seja ele o mesmo Luís Alvares que assina autorização nos Sermões de António Vieira, com o título de Provincial da Província de Portugal, em 1677, não só pela similaridade de nomes mas por indicação também existente nos documentos iniciais do *Ceo de graça*, em que o Provincial Manoel da Sylva indica que Luís Alvares fora *provincial daquela Província*, além de ter atuado no Collegio de Coimbra e na Universidade de Évora. A sua obra ter sido impressa na Officina desta Universidade inclusive é de interesse para que, na comparação com os livros impressos nas Officinas da família Craesbeeck.

Finalmente, a *Escola de Bem Morrer*¹³², do padre Antonio Maria Bonucci, publicado em 1701. Este padre será responsável pela criação da Confraria da Boa Morte na Bahia¹³³. Para este estudo apresentará dois elementos de maior interesse, fora o próprio conteúdo de seu livro e citações. Bonucci é um jesuíta italiano que escreve do Brasil, ainda que sua impressão seja feita por Miguel Deslandes em Lisboa. Ele é uma espécie de ponte

¹²⁵ Aires, *Regimento espiritual pera o caminho do ceo*.

¹²⁶ Francisco Aires, *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos, moralizado aos pregadores, proporcionado à via purgativa, illuminativa, & unitiva de hua alma com Deos. Dividido em quatro partes / pello Padre Francisco Ayres* (Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1658), <http://purl.pt/14169>.

¹²⁷ Francisco Aires, *Methaphoricos exemplares da esclarecida origem, e illustre descendencia das virtudes, per evangelicas parabolos, e allegoricas figuras ; com hum Tratado elogiaco sobre as excellencias, e grandezas da Virgem May de Deos... / pello Padre Francisco Ayres* (Lisboa: Antonio Craesbeeck, 1661), <http://purl.pt/14273>.

¹²⁸ Aires, *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes*.

¹²⁹ Alvares, *Ceo de Graça, Inferno Custozo*.

¹³⁰ Luís Alvares, *Amor sagrado* (Evora: Officina da Universidade, 1673), <http://purl.pt/14078>.

¹³¹ Luís Alvares, *Sermoens da Quaresma*, vol. Primeira Parte (Evora: Officina da Universidade, 1688), <http://purl.pt/14179>; Luís Alvares, *Sermoens*, vol. Segunda Parte (Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1693), <http://purl.pt/14043>; Luís Alvares, *Sermoens*, vol. Terceira Parte (Evora: Officina da Universidade, 1699), <http://purl.pt/13981>.

¹³² Bonucci, *Escola de bem morrer: aberta a todos os Chistãos, & particularmente aos moradores da Bahia nos exercicios de piedade, que se practicaõ nas tardes de todos os Domingos pelos Irmãos da Confraria da Boa Morte, instituída com authoridade Apostolica na Igreja do Collegio da Companhia de Jesus*.

que permitirá evidenciar a necessidade de se estudar o discurso católico no mundo português sem termos como, neste momento, separar uma tipologia exclusivamente portuguesa, ou exclusivamente da colônia do Brasil. Enquanto não pode ser tratado como evidência de uma perfeita constância de ideias em manuais jesuítas, até por ser uma amostragem pequena para tanto, será interessante ver, adiante, como existe algumas repetições as quais julgo serem menos conscientes e apenas um subproduto do processo de aculturação da educação jesuítica. O segundo elemento é exatamente a impressão de sua obra por Miguel Deslandes, o que permitirá também trazer uma obra de uma outra tipografia. Poderia ter optado por trabalhar por livros de uma só tipografia, primando pela série mais homogênea o possível, mas nesta característica julguei oportuno utilizar de diferentes impressores para que não se possa colocar apenas por conta de sua interferência editorial e técnica a referências que surgem nos textos.

Assim, tendo dois manuais da família Craesbeeck (ainda que de momentos diferentes), um da Universidade de Évora e um de Miguel Deslandes pretendo ter uma certa amostragem de tipografias diferentes o suficiente para que as constâncias encontradas não possam ser colocadas na conta da comunicação e costumes próprios do ofício (teoria da incrível coincidência). E buscando trazer sacerdotes que permitam o diálogo entre um autor que participou da onda de debates e controvérsias pós-Trento (Berllarmino), escrevendo e publicando na virada do século XVI para o XVII, com outro escrevendo na segunda metade do XVII para seu fim (Álvares), outro com uma com uma profusão de obras em meados do XVII (Aires) e por fim um escrevendo na colônia já na virada para o XVIII. Todos são jesuítas mas em posições e experiências de vida que não podemos supor iguais. Com certeza tiveram muitas leituras em comum, sendo a mais garantida a da Bíblia, mas como leram, como escreveram e como inscreveram suas bibliotecas em suas escritas serão os elementos de meu interesse e investigação, suas seleções e omissões.

Então as citações, as referências, as indicações próprias de relevância dos autores serão ferramentas metodológicas desta pesquisa. Com o registro de quais livros bíblicos são citados, passarei a um levantamento das obras mais citadas, para então perseguir, nestas, a listagem de quais trechos dessas obras são indicados. É um primeiro momento para perceber um núcleo comum de referências.

O que espero poder trazer ao final é a base de informações para uma discussão sobre as redes de textos, de forma a subsidiar o debate sobre como o ato de citar e fazer referências é também uma possível indicação não só de um protocolo de escrita, mas de protocolos de

leitura. Na busca pelo conhecimento de como o homem moderno lia e compreendia, essas citações poderão ser indício de seus processos de conhecimento e reconhecimento de leituras e sua hierarquização.

Neste sentido, toda menção a elementos externos ao manuais estudados pode ser relevante, sejam ele bíblicos ou não. Falo literalmente de citações e referências, normalmente gravadas tipograficamente às margens do texto (importante dizer que não são anotações de leitores, mas próprio resultado da confecção dos livros), mas podendo também acompanhar o corpo do texto, designando o nome do livro bíblico e sua respectiva numeração de capítulo e versículo ou, em outros momentos, citando nomes de outras obras e autores respeitados no mundo católico como Santo Agostinho, São Crisóstomo, São Cristóforo, São Tomás de Aquino, Navarro, Ribadaneira, Aristóteles, Sêneca, Cícero, etc.

II. Referência Bíblica e Não Bíblicas

Como já dito, ao longo dos livros em análise existem várias citações e referências a diversos outros livros e uma parte considerável deles são provenientes da Bíblia. Assim teremos referências bíblicas e não bíblicas. Enquanto as referências bíblicas são compostas de forma tradicional com o nome do livro (normalmente abreviado) e a referência de capítulo e versículo, as não bíblicas não um tanto mais variadas. Por vezes indicam apenas o autor a que se referem, outras vezes referem-se ao autor e ao livro, outras apenas ao livro, e outras vezes referências específicas de onde encontrar o trecho referido no livro, indicando página, tomo, etc. Este segundo grupo oferece uma maior dificuldade de identificação da origem exata da citação, ainda que nos permita saber os autores citados, os grandes doutores da Igreja citados e até mesmo gentios do mundo antigo.

Pelo dito acima, irei me dedicar exclusivamente ao conjunto de referências bíblicas. É uma escolha de foco subordinada a dois fatores. Primeiro, que as citações não bíblicas não possuem um padrão de referência. Algumas vezes cita-se o nome da autoridade/autor, outras vezes apenas o livro, nem sempre acompanhado da indicação de seção, capítulo ou página. Segundo, o acesso aos livros não bíblicos se dá de forma assimétrica entre os autores. Podemos supor que Cardeal Bellarmino teria mais acesso a obras que o Padre Bonucci, na Bahia. O que significa que os processos de seleção de textos podem sofrer outras influências

que demandariam um trabalho com tempo muito superior ao disponível para sua identificação.

Neste mesmo sentido, as referências bíblicas são de acesso simétrico por todos os autores, sendo mais evidente que suas escolhas decorrem de um trabalho mental e não de uma disponibilidade/indisponibilidade de cópias físicas quando da escrita ou da possibilidade de acesso pelos autores, durante o decurso de suas carreiras. Isto é dizer que todos os textos bíblicos faziam parte da *biblioteca vivida* individual dos jesuítas. Resta perguntar: quais desses livros utilizavam? Como?

CAPÍTULO 4

Às margens dos textos de bem morrer

Não podendo se esperar que todo leitor deste texto conheça a composição da Bíblia, é necessário registrar algumas informações. Para tanto contarei com o auxílio de três obras. *A Bíblia Sagrada Ave Maria*¹³⁴, que é uma versão em português da tradução da Bíblia dos Monges Beneditinos de Maredsous, na Bélgica. É uma tradução direta dos originais disponíveis em hebraico, aramaico e grego. O seu conteúdo pode ser diferente em alguns pontos nas escolhas das palavras de tradução em relação a versões possivelmente utilizadas pelos padres autores que estudo, os quais, com grande chance, faziam uso da *Vulgata*, em latim, a qual só seria traduzida ao português em meados do século XVIII. Mas a utilização desta Bíblia aqui se dá apenas pelo estudo heurístico sobre a composição da Bíblia, feito pelo Centro Bíblico Católico (assinado nessa edição por seu Diretor o frei franciscano João José Pedreira de Castro, da Ordem dos Frades Menores). O livro *Bible Study Guide for Beginners*¹³⁵ oferecerá descrições de cada um dos livros com uma análise do tema central de cada um e referências históricas sobre a sua escrita. Não discutirá entretanto os 7 livros que foram removidos das Bíblias protestantes. Por último, *The Complete Guide to the Bible*¹³⁶, que possui informações similares ao *Bible Study Guide*, oferecendo algumas adições interessantes como um gráfico indicando os textos considerados apócrifos de acordo com a religião (Protestante, Católico, Ortodoxo e Outros Cristãos¹³⁷).

A Bíblia Católica possui 73 livros divididos em Antigo Testamento e Novo Testamento. O Antigo Testamento se divide em Pentateuco, Livros Históricos, Livros Sapienciais e Livros Proféticos:

1. Pentateuco (5 livros):
 - 1.1. Gênesis
 - 1.2. Êxodo

¹³⁴ *Bíblia Sagrada Ave Maria: Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditino de Maredsous (Bélgica)*, 94ª - Edição Claretiana (São Paulo: Editora Ave-Maria, 2014).

¹³⁵ Brian Gugas, *Bible Study Guide for Beginners: Each of the 66 Books Explained for Getting Started*, Kindle Edition, 2014.

¹³⁶ Stephen M. Miller, *The Complete Guide to the Bible*, Kindle Edition (Urichsville, Ohio: Barbour Publishing, 2007).

¹³⁷ Esta divisão é própria daquele livro.

- 1.3. Levítico
- 1.4. Números
- 1.5. Deuteronômio
2. Livros Históricos (16 livros):
 - 2.1. Livro de Josué
 - 2.2. Livro dos Juízes
 - 2.3. Livro de Rute
 - 2.4. 1º Livro de Samuel (também conhecido como 1º Livro dos Reis)
 - 2.5. 2º Livro de Samuel (também conhecido como 2º Livro dos Reis)
 - 2.6. 1º Livro dos Reis (também conhecido como 3º Livro dos Reis)
 - 2.7. 2º Livro dos Reis (também conhecido como 4º Livro dos Reis)
 - 2.8. 1º Livro das Crônicas (também conhecido como 1º Livro dos Paralipômenos)
 - 2.9. 2º Livro das Crônicas (também conhecido como 2º Livro dos Paralipômenos)
 - 2.10. Livro de Esdras (também conhecido como 1º Livro de Esdras)
 - 2.11. Livro de Neemias (também conhecido como 2º Livro de Esdras)
 - 2.12. Livro de Tobias*¹³⁸
 - 2.13. Livro de Judite*
 - 2.14. Livro de Ester**
 - 2.15. 1º Livro dos Macabeus*
 - 2.16. 2º Livro dos Macabeus*
3. Livros Sapienciais (7 livros)
 - 3.1. Livro de Jó
 - 3.2. Livro dos Salmos
 - 3.3. Livro dos Provérbios
 - 3.4. Livro do Eclesiastes
 - 3.5. Cântico dos Cânticos
 - 3.6. Livro da Sabedoria*

138 A segunda observação refere-se aos livros marcados na listagem por * ou **. Os marcados por * são os livros que foram retirados da Bíblia Protestante por não possuírem original em hebraico (seus originais disponíveis hoje estão em grego). Os marcados por ** são livros que foram mantidos, porém, possuem trechos adicionais na Bíblia Católica. Com essa informação é possível antecipar que toda vez que algum desses livros apareça, falamos de textos que participam de uma cisão maior.

- 3.7. Livro do Eclesiástico*
- 4. Livros Proféticos
 - 4.1. Isaías
 - 4.2. Jeremias
 - 4.3. Baruc*
 - 4.4. Ezequiel
 - 4.5. Daniel^{139**}
 - 4.6. Oseias
 - 4.7. Joel
 - 4.8. Amós
 - 4.9. Abdias
 - 4.10. Jonas
 - 4.11. Miqueias
 - 4.12. Naum
 - 4.13. Habacuc
 - 4.14. Sofonias
 - 4.15. Ageu
 - 4.16. Zacarias
 - 4.17. Malaquias
- 5. Novo Testamento:
 - 5.1. Evangelho segundo São Mateus
 - 5.2. Evangelho segundo São Marcos
 - 5.3. Evangelho segundo São Lucas
 - 5.4. Evangelho segundo São João
 - 5.5. Atos dos Apóstolos
 - 5.6. Epístola aos Romanos
 - 5.7. Primeira Epístola aos Coríntios
 - 5.8. Segunda Epístola aos Coríntios
 - 5.9. Epístola aos Gálatas
 - 5.10. Epístola aos Efésios
 - 5.11. Epístola aos Filipenses

¹³⁹ A Bíblia protestante rejeita o

- 5.12. Epístola aos Colossenses
- 5.13. Primeira Epístola aos Tessalonicenses
- 5.14. Segunda Epístola aos Tessalonicenses
- 5.15. Primeira Epístola a Timóteo
- 5.16. Segunda Epístola a Timóteo
- 5.17. Epístola a Tito
- 5.18. Epístola a Filêmon
- 5.19. Epístola aos Hebreus
- 5.20. Epístola de São Tiago
- 5.21. Primeira Epístola de São Pedro
- 5.22. Segunda Epístola de São Pedro
- 5.23. Primeira Epístola de São João
- 5.24. Segunda Epístola de São João
- 5.25. Terceira Epístola de São João
- 5.26. Epístola de São Judas
- 5.27. Apocalipse

Existem duas formas de referir aos Livros dos Reis, conforme acima. Uma que vai de 1º a 4º e outra que se refere ao 1º e 2º com o nome de Livros de Samuel e nomeando o 3º e o 4º como 1º e 2º Livros dos Reis. No *Ceo de Graça* e no *Parallelos Academicos* foi possível identificar referências aos livros 3 e 4 dos Reis, e os *Declaraçam do Symbolo* e *Escola de Bem Morrer* fazem citações aos Livros 1 e 2 de Reis de trechos que podem ser encontrados nos Livros de Samuel. Assim, é seguro considerar que todos utilizam o número de quatro livros de Reis.

Agora, passarei à composição das tabelas com os dados extraídos dos livros em análise. A primeira tabela é uma compilação de todos os livros bíblicos citados nos quatro livros devocionais estudados. Com isto já surgem alguns dados importantes. Dos 73 livros bíblicos disponíveis no universo católico, apenas 60 são identificados nos manuais. A última coluna da direita registra em quantos livros devocionais cada livro bíblico aparece. Para facilitar a visualização, grifei de verde o número sempre que for igual a quatro, indicando um livro bíblico citado em todos os manuais. Adicionalmente, ao final da tabela criei alguns campos para algumas informações referenciais: a quantidade de livros citados em cada manual e a média de citações por livro bíblico em cada manual. A partir desta última informação, grifei de rosa todos os livros que tenham sido mais citados que a média. Durante

a análise dessa e outras tabelas irei ponto a ponto indicando elementos que tenham chamado minha atenção, mas já estabeleço que a busca perpetrada aqui é por padrões significativos para colocarmos os mesmos sob análise.

Tabela 1 - Livros Bíblicos citados nos Manuais Devocionais						
Quantidade de Citações						
#	Livros ¹⁴⁰	Declaraçam	Paralelos	Ceo	Escola	Em qtos Manuais citado
1	1 Coríntios	12	5	7	5	4
2	1 João	1		1	2	3
3	1 Pedro	1	1		4	3
4	1 Reis		1	3	6	3
5	1 Tessalonicenses			1		1
6	1 Timóteo	3		1	1	3
7	2 Coríntios	1	2	1	3	4
8	2 Esdras - Neemias				1	1
9	2 João		2		1	2
10	2 Macabeus	1				1
11	2 Paralipômenos		1	1		2
12	2 Pedro				1	1
13	2 Reis	1	3	2	3	4
14	2 Timóteo		2		1	2
15	3 Reis		2	4		2
16	4 Reis		2	1		2
17	Amós	1			1	2
18	Apocalipse	4	4	11	4	4
19	Atos	6	5	2	4	4
20	Baruc				1	1
21	Cântico	1	4	2	7	4
22	Colossenses				3	1
23	Daniel	2	5	3		3
24	Deuteronômio	4	5	2	1	4
25	Eclesiastes		8		4	2
26	Eclesiástico	1	6	9	14	4
27	Efésios	5		1	4	3
28	Ester	1			1	2
29	Êxodo		3	8	1	3
30	Ezequiel	2	1	2	1	4
31	Filipenses	3	5	2	1	4
32	Gálatas	1	5		1	3
33	Gênese	3	2	17	3	4
34	Habacuc		1	2	1	3
35	Hebreus	3	3		1	3

¹⁴⁰ Os nomes utilizados para referência aos Livros Bíblicos foram abreviados para facilitar as referências durante o texto.

36	Isaías	6	20	7	14	4
37	Jeremias	2	4			2
38	Jó	2	9	12	18	4
39	João	29	33	6	15	4
40	Joel	1	1			2
41	Josué			1	1	2
42	Judite			1	3	2
43	Lamentações		4	3	1	3
44	Levítico		1	1		2
45	Lucas	12	27	17	24	4
46	Marcos	3	3	2	6	4
47	Mateus	14	70	8	8	4
48	Naum	1				1
49	Números		1	4	3	3
50	Oseias		2	3	3	3
51	Pedro		2			1
52	Provérbios		8	7	9	3
53	Romanos	5	8	3	7	4
54	Sabedoria	6	11	4	6	4
55	Salmos	15	49	22	66	4
56	Sofonias			2		1
57	Tiago			3	1	2
58	Tito		2			1
59	Tobias			1	1	2
60	Zacarias				1	1
	Média	4,64	7,93	4,63	5,70	
	Qtde Livros Citados	33	42	41	47	

A partir da tabela acima, fiquei com a impressão de que existe uma certa continuidade entre os grifos rosas e os verdes, indicando a possibilidade de que os livros mais citados possam ser também aqueles que são constantes em todos os quatro manuais. Mas como pode ser visto acima, é uma tabela extensa e para melhor visualizar os dados, fiz uma aproximação, manual a manual, mostrando todos os livros mais citados (acima da média, conforme Tabela 1) e disponibilizando ainda a informação de em quantos livros devocionais seriam repetidas aquelas referências.

I. Lendo tabelas

Seguindo a sequência cronológica, comecei com os dados do livro *Declaração do Symbolo*, do Cardeal Bellarmino. É relevante destacar que são dados de um manual escrito

por um jesuíta vivente do século XVI em sua virada para o XVII, tendo sido publicado esse livro, em meu conhecimento, ao menos em 1614 e 1653 em língua portuguesa.

Tabela 1.1 - Livros Bíblicos >média no <i>Declaração do Symbolo</i>			
Quantidade de Citações			
#	Livros	Declaração	Em qtos Manuais citado
1	1 Coríntios	12	4
2	Atos	6	4
3	Efésios	5	3
4	Isaías	6	4
5	João	29	4
6	Lucas	12	4
7	Mateus	14	4
8	Romanos	5	4
9	Sabedoria	6	4
10	Salmos	15	4
	Média	4,56	
	Qtde Livros Citados	33	

Salta aos olhos que todos os livros bíblicos citados acima da média, com exceção de um, são citados em todos os três demais manuais jesuíticos. E, mesmo a exceção, foi citado em três dos quatro manuais. Saindo de um universo de 73 livros bíblicos, encontramos 60 sendo citados ao longo dos quatro manuais (como pode ser verificado na Tabela 1). Destes 60, podemos ver na Tabela 1.1 que apenas 10 são destacados como acima da média e desses 10, 9 estão presentes em todos os manuais.

Ainda observando a Tabela 1.1, quis descobrir quantas vezes essas citações aparecem nos demais manuais. Saber de sua presença nos demais já é uma conexão interessante, entretanto, saber se sua presença diz sobre a substancialidade dessa presença. E, neste sentido, expandi a tabela acima, dispondo os números dos demais manuais apenas em relação aos mais citados no *Declaração do Symbolo*, o que pode ser observado na Tabela 1.1.1.

Tabela 1.1.1 - Livros Bíblicos >média no <i>Declaração do Symbolo</i> - Comparado						
Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaração	Paralelos	Ceo	Escola	Em qtos Manuais citado
1	1 Coríntios	12	5	7	5	4
2	Atos	6	5	2	4	4
3	Efésios	5		1	4	3

4	Isaías	6	20	7	14	4
5	João	29	33	6	15	4
6	Lucas	12	27	17	24	4
7	Mateus	14	70	8	8	4
8	Romanos	5	8	3	7	4
9	Sabedoria	6	11	4	6	4
10	Salmos	15	49	22	66	4
	Média	4,56	7,95	4,81	5,96	
	Qtde Livros Citados	33	42	41	47	

Dos 10 livros acima, citados acima da média no *Declaração*, 5 aparecem em quantidade acima da média em todos os outros manuais, sendo eles: Isaías, João, Lucas, Mateus e Salmos. Com isto, mesmo sem tabular as informações dos demais manuais já podemos concluir que esses 5 livros serão os únicos que estarão nos quatro manuais e citados acima da média em todos os quatro.

Neste ponto, percebi que entre esses 5 livros, 2 são do Antigo Testamento (Isaías e Salmos) e 3 do Novo Testamento (João, Lucas e Mateus). Esse levantamento entre 5 manuais não permite muita conclusão, especialmente com uma distribuição tão dividida (tratando-se de uma quantidade ímpar, é o mais próximo de uma divisão igualitária). Considerando que na exploração de tendências de uso dos livros bíblicos, saber se existe um vício em direção ao Antigo ou Novo Testamento poderia ser igualmente útil e retornei aos 10 manuais acima da média e percebi que 7 são do Novo Testamento, contra 3 do Antigo.

Entre os 10 livros bíblicos acima, 5 estão entre os mais citados em todos os manuais, sendo eles Isaías, João, Lucas, Mateus e Salmos e apenas 2 não estão entre os mais citados em nenhum outro manual (Atos e Efésios). Sem efetuar nenhum grande salto lógico, parece ser indicativo que os livros bíblicos mais citados no *Declaração do Symbolo* possuem expressiva presença nos demais manuais que estarão distribuídos durante um século à sua frente, aproximadamente.

A demarcação desses dados, até agora, não significa dotá-los de completa significância, mas perceber algumas evidências que possam produzir conhecimento sobre a escrita católica jesuítica no século XVII. Poderia ter ocorrido que a quantidade de citações por livros fosse mais similar e que houvesse um montante bem superior de livros acima da média. Em um universo de 34 livros citados no *Declaração do Symbolo*, menos de um terço é citado 5 ou mais vezes. E confesso cogitar se não é um acidente matemático, o que é sempre um perigo ao se trabalhar dados qualitativos em análise numérica. Mas ainda que reduzisse

a manuais citados 4 ou 3 vezes, esses 10 livros se transformariam em 12 ou 17 e continuariam sem representar nem 50% dos livros bíblicos lá citados e muito menos se tomarmos como base que o universo de livros bíblicos disponíveis é de 73. Penso ser seguro afirmar que Cardeal Bellarmino tinha acesso a uma Bíblia completa, assim como os demais autores dos livros devocionais aqui estudados. Existiria algum motivo inerente aos próprios livros bíblicos que os tornassem mais aptos a serem citados nos quatro manuais em comparação a outros? Sigamos ao próximo manual com essa pergunta em mente, com a esperança de outros dados possam sugerir hipóteses para responde-la.

Na Tabela 1.2, abaixo, recomeço as mesmas operações, só que tomando por base o livro *Parallelos Academicos*, escrito pelo também jesuíta Francisco Aires, impresso em 1662. Podemos verificar então que 10 livros foram citados acima da média, um quantitativo igual ao do livro *Declaração do Symbolo*.

Tabela 1.2 - Livros Bíblicos >média <i>Parallelos Academicos</i>			
Quantidade de Citações			
#	Livros	Parallelos	Em qtos Manuais citado
1	Eclesiastes	8	2
2	Isaías	20	4
3	Jó	9	4
4	João	33	4
5	Lucas	27	4
6	Mateus	70	4
7	Provérbios	8	3
8	Romanos	8	4
9	Sabedoria	11	4
10	Salmos	49	4
	Média	7,93	
	Qtde Livros Citados	42	

Cumprir destacar que se trata de dois livros de densidade de páginas completamente diferentes. Se verificarmos os arquivos digitais em que se encontram ambos, o *Declaração do Symbolo* possui 136 páginas contra as 572 páginas do *Parallelos*. Era de se esperar que em um livro com maior quantidade de páginas poderíamos encontrar mais livros entre os mais citados, o que não se demonstra. Adicionalmente, no *Declaração* 33 livros bíblicos são citados, no *Parallelos*, ainda que seja mais de quatro vezes maior, 42 são citados, uma diferença reduzida.

Interessante perceber também que 8 dos 10 livros mais citados no *Parallelos Academicos* são citados nos demais 3 manuais devocionais em análise. Comparando isto com a Tabela 1.1, a qual indicou que 9 foram citados em todos os manuais devocionais e o último em três, ajunta-se evidência de que os manuais quantitativamente predominantes em um manual se encontrem nos demais manuais.

No mesmo sentido da tabela 1.1.1, construí a tabela 1.2.1, para comparar os livros mais citados no *Parallelos* com os demais manuais.

Tabela 1.2.1 - Livros Bíblicos >média <i>Parallelos Academicos</i> - Comparado						
Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaração	Parallelos	Ceo	Escola	Em qtos Manuais citado
1	Eclesiastes		8		4	2
2	Isaías	6	20	7	14	4
3	Jó	2	9	12	18	4
4	João	29	33	6	15	4
5	Lucas	12	27	17	24	4
6	Mateus	14	70	8	8	4
7	Provérbios		8	7	9	3
8	Romanos	5	8	3	7	4
9	Sabedoria	6	11	4	6	4
10	Salmos	15	49	22	66	4
	Média	4,64	7,93	4,63	5,70	
	Qtde Livros Citados	33	42	41	47	

Aqui podemos ver que dos 10 livros bíblicos, os mesmos cinco se repetem em todos os manuais (Isaías, João, Lucas, Mateus e Salmos). Apenas 1 não é citado acima da média dos demais (Eclesiastes). Os livros Jó, Provérbios, Romanos e Sabedoria são citados acima da média em três manuais, sendo que apenas o Provérbios não aparece completamente no quarto manual (no caso, no *Declaração*).

Fazendo o levantamento da distribuição entre Antigo e Novo Testamento, 6 são do Antigo Testamento (Eclesiastes, Isaías, Jó, Provérbios, Sabedoria e Salmos) contra 4 do Novo Testamento (João, Lucas, Mateus e Romanos). Parece se manter uma tendência a um equilíbrio.

Na sequência, sigamos para a Tabela 1.3, abaixo, para análise do *Ceo de Graça, Inferno Custozo*, impresso em Évora em 1692 pelo padre Luís Álvares.

Tabela 1.3 - Livros Bíblicos >média <i>Ceo de Graça</i>			
Quantidade de Citações			
#	Livros	Ceo	Em qtos Manuais citado
1	1 Coríntios	7	4
2	Apocalipse	11	4
3	Eclesiástico	9	4
4	Êxodo	8	3
5	Gênese	17	4
6	Isaías	7	4
7	Jó	12	4
8	João	6	4
9	Lucas	17	4
10	Mateus	8	4
11	Provérbios	7	3
12	Salmos	22	4
	Média	4,63	
	Qtde Livros Citados	41	

São 12 livros bíblicos que surgem na lista dos mais citados. Destes, 10 são citados em todos os manuais e os outros 2 são citados em três manuais. Isto reforça o padrão dos livros mais citados em um manual serem também citados em todos os outros manuais.

Chamou minha atenção a proporcionalidade novamente. Cabe dizer que o *Ceo* possui um tamanho próximo ao *Parallelos*, 493 e 572 páginas respectivamente. Ainda assim permanece com uma quantidade de livros mais citados em número próximo, até o momento variando de 10 do *Parallelos* e do *Declaraçam* para os 12 do *Ceo*.

Dos 12 livros bíblicos da Tabela 1.3, 7 são livros do Antigo Testamento (Eclesiástico, Êxodo, Gênese, Isaías, Jó, Provérbios e Salmos) e 5 do Novo (1 Coríntios, Apocalipse, João, Lucas e Mateus). Um peso maior em direção ao Antigo Testamento, porém, ainda de pouca expressão.

Tabela 1.3.1 - Livros Bíblicos >média <i>Ceo de Graça</i> - Comparado						
Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaraçam	Parallelos	Ceo	Escola	Em qtos Manuais citado
1	1 Coríntios	12	5	7	5	4
2	Apocalipse	4	4	11	4	4
3	Eclesiástico	1	6	9	14	4
4	Êxodo		3	8	1	3
5	Gênese	3	2	17	3	4
6	Isaías	6	20	7	14	4
7	Jó	2	9	12	18	4

8	João	29	33	6	15	4
9	Lucas	12	27	17	24	4
10	Mateus	14	70	8	8	4
11	Provérbios		8	7	9	3
12	Salmos	15	49	22	66	4
	Média	4,64	7,93	4,63	5,70	
	Qtde Livros Citados	33	42	41	47	

Ao expandir a Tabela 1.3 para 1.3.1, para comparar os livros bíblicos mais citados no *Ceo de Graça* com os demais livros. Podemos ver que os livros mais citados são preponderantemente citados em todos os manuais. Dos 12, apenas 2 não são citados em todos e esses são citados em três outros. Apenas 3 livros bíblicos só estão entre os mais citados no *Ceo*, sendo eles o Apocalipse, Êxodo e a Gênese; 2 estão entre os mais citados em dois manuais (1 Coríntios e Eclesiástico); 2 estão em três (Jó e Provérbios) e os mesmos 5 são citados em todos (Isaías, João, Lucas, Mateus e Salmos).

Finalmente, chegamos à tabulação do último manual, o *Escola de Bem Morrer*. Assim como o primeiro, *Declaração do Symbolo*, foi escrito por alguém que viveu no século XVI e que publicou no início do XVII, a *Escola* será escrita pelo jesuíta Bonucci, o qual teve sua formação e vida adulta predominante no século XVII para então publicá-lo no início do século XVIII, sendo impresso em Lisboa em 1701, ainda que o mesmo tenha escrito seu livro na Bahia, inclusive, visando à instrução da Confraria da Boa Morte de lá.

Quando fiz o levantamento deste manual, confesso que esperava as maiores discrepâncias. Diferente dos demais, cujo cunho ascético é quase exclusivo, como dito acima, este se destina também à orientação da Confraria da Boa Morte em uma direção mais prática e tendo sido escrito por um padre que teve boa parte de sua vida na Colônia do Brasil tinha por hipótese que ele se relacionaria com livros bíblicos diferentes, até para destacar as multiplicidades de leituras e acesso diferenciado a livros. Mas não existe informação ruim, se por um lado poderia demonstrar a relação com um conjunto diferente de livros, por outro, reforça a ideia de que os fatores acima descritos não foram suficientes para causar transformar. Há, então, uma suspeita de constância. E, a frustração do resultado antecipado é positiva no que evidencia que os dados levantados não estão sendo completamente dispostos de acordo com o desejo deste que os inscreve.

De qualquer forma, abaixo, podemos verificar primeiramente que são 13 os livros bíblicos que estão entre os mais citados na *Escola do Bem Morrer*. E destes, 11 são citados

em todos os outros manuais, sendo que o outros 2 (1 Reis e Provérbios) são citados em três outros manuais. Dados que parecem ser bem compatíveis com os levantados até o momento.

Tabela 1.4 - Livros Bíblicos >média <i>Escola de Bem Morrer</i>			
Quantidade de Citações			
#	Livros	Escola	Em qtos Manuais citado
1	1 Reis	6	3
2	Cântico	7	4
3	Eclesiástico	14	4
4	Isaías	14	4
5	Jó	18	4
6	João	15	4
7	Lucas	24	4
8	Marcos	6	4
9	Mateus	8	4
10	Provérbios	9	3
11	Romanos	7	4
12	Sabedoria	6	4
13	Salmos	66	4
	Média	5,70	
	Qtde Livros Citados	47	

Interessante perceber que, assim como o *Declaraçam do Symbolo*, o *Escola de Bem Morrer* possui um número reduzido de páginas, contando com 224 páginas. Para os quatro manuais teremos 10 a 13 livros mais citados, independente da variação de quantidade de páginas e da densidade de citações (quantidade de citações por página). Inclusive, antecipo um dado de uma tabela que trataremos próximo ao fim deste capítulo (Tabela 1.8) em que constataremos que os menores manuais possuem uma maior densidade de citações.

No quesito Antigo x Novo Testamento, são 8 do Antigo (1 Reis, Cântico, Eclesiástico, Isaías, Jó, Provérbios, Sabedoria e Salmos) contra 5 do Novo (João, Lucas, Marcos, Mateus e Romanos). Até agora o resultado mais significativo em direção a um dos Testamentos, no caso, em direção ao Antigo Testamento.

Na Tabela 1.4.1, abaixo, temos o comparativo entre o *Escola*, e seus livros mais citados, com os outros livros devocionais.

Tabela 1.4.1 - Livros Bíblicos >média <i>Escola de Bem Morrer</i> - Comparado						
Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaraçam	Paralelos	Ceo	Escola	Em qtos Manuais citado
1	1 Reis		1	3	6	3

2	Cântico	1	4	2	7	4
3	Eclesiástico	1	6	9	14	4
4	Isaías	6	20	7	14	4
5	Jó	2	9	12	18	4
6	João	29	33	6	15	4
7	Lucas	12	27	17	24	4
8	Marcos	3	3	2	6	4
9	Mateus	14	70	8	8	4
10	Provérbios		8	7	9	3
11	Romanos	5	8	3	7	4
12	Sabedoria	6	11	4	6	4
13	Salmos	15	49	22	66	4
	Média	4,64	7,93	4,63	5,70	
	Qtde Livros Citados	33	42	41	47	

Entre os 13, 3(1 Reis, Cântico e Marcos) são os mais citados apenas no *Escola*; 1 (Eclesiástico) é o mais citado em 2; 4 (Jó, Provérbios, Romanos e Sabedoria) são os mais citados em 3 e os mesmos 5 são mais citados em todos. Podemos perceber também que os dois livros que não são citados em todos (1 Reis e Provérbios) não são citados no mesmo manual, o *Declaração do Symbolo*.

II. Dados relevantes e padrões significativos

O levantamento de dados até agora se deu em cima de médias de citações de livros por manual e observando quais livros ficam acima dessa média, aos quais chamei de livros mais citados. Outras informações foram destacadas, em especial, a aparição dos livros em outros manuais, porém, só tratei dessa informação enquanto agregada aos livros mais citados. Abaixo, com a tabela 1.5, teremos a chance de observar todos os livros bíblicos que tenham aparecido em todos os quatro manuais, independentemente da quantidade de vezes em cada manual.

Tabela 1.5 - Livros Bíblicos citados em TODOS os Manuais Devocionais						
Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaração	Paralelos	Ceo	Escola	Em qtos Manuais citado
1	1 Coríntios	12	5	7	5	4
2	2 Coríntios	1	2	1	3	4
3	2 Reis	1	3	2	3	4

4	Apocalipse	4	4	11	4	4
5	Atos	6	5	2	4	4
6	Cântico	1	4	2	7	4
7	Deuterônimo	4	5	2	1	4
8	Eclesiástico	1	6	9	14	4
9	Ezequiel	2	1	2	1	4
10	Filipenses	3	5	2	1	4
11	Gênese	3	2	17	3	4
12	Isaías	6	20	7	14	4
13	Jó	2	9	12	18	4
14	João	29	33	6	15	4
15	Lucas	12	27	17	24	4
16	Marcos	3	3	2	6	4
17	Mateus	14	70	8	8	4
18	Romanos	5	8	3	7	4
19	Sabedoria	6	11	4	6	4
20	Salmos	15	49	22	66	4

Temos, então, 20 livros bíblicos citados ao menos uma vez em todos os livros, isto representa um pouco menos de um quarto de todos os livros bíblicos e exatamente um terço dos livros bíblicos que foram encontrados nos manuais. Destes, 15 estão entre os citados acima da média em ao menos um manual. 5 não são citados acima da média e 5 são citados acima da média em todos. Fiz a contagem de quantos pertencem ao Antigo ou Novo Testamento, verificando que somam 10 livros do Antigo e 10 do Novo, um equilíbrio notável.

Na tabela 1.5.1, abaixo, reduzi a visão à apenas aqueles que são citados em todos os manuais e que tenham figurado acima da média em algum deles.

Tabela 1.5.1 - Livros Bíblicos >média citados em TODOS os Manuais Devocionais						
Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaraçam	Paralelos	Ceo	Escola	Em qtos Manuais citado
1	1 Coríntios	12	5	7	5	4
2	Apocalipse	4	4	11	4	4
3	Atos	6	5	2	4	4
4	Cântico	1	4	2	7	4
5	Eclesiástico	1	6	9	14	4
6	Gênese	3	2	17	3	4
7	Isaías	6	20	7	14	4
8	Jó	2	9	12	18	4
9	João	29	33	6	15	4
10	Lucas	12	27	17	24	4

11	Marcos	3	3	2	6	4
12	Mateus	14	70	8	8	4
13	Romanos	5	8	3	7	4
14	Sabedoria	6	11	4	6	4
15	Salmos	15	49	22	66	4

Com isto podemos observar alguns livros que apresentam dois quesitos diferentes de relevância em todos os manuais ao mesmo tempo. Destacando apenas aqueles que tenham sido acima da média em ao menos três manuais teremos 8 livros: Isaías, Jó, João, Lucas, Mateus, Romanos, Sabedoria e Salmos.

Visando também uma visão panorâmica, desejo retornar à questão da distribuição entre Antigo e Novo Testamento. Não sendo marcante durante a visão aproximada, tendo no *Escola de Bem Morrer* a maior pendência para um dos dois lados. Então, dispus os 60 livros na Tabela 1.6, abaixo, com a informação de distribuição.

Tabela 1.6 - Livros Bíblicos - Distribuição Antigo/Novo Testamento						
Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaraçam	Paralelos	Ceo	Escola	Total de citações
ANTIGO TESTAMENTO						
1	Provérbios		8	7	9	24
2	1 Reis		1	3	6	10
3	2 Esdras - Neemias				1	1
4	2 Macabeus	1				1
5	2 Paralipômenos		1	1		2
6	2 Reis	1	3	2	3	9
7	3 Reis		2	4		6
8	4 Reis		2	1		3
9	Amós	1			1	2
10	Baruc				1	1
11	Cântico	1	4	2	7	14
12	Daniel	2	5	3		10
13	Deuteronômio	4	5	2	1	12
14	Eclesiastes		8		4	12
15	Eclesiástico	1	6	9	14	30
16	Ester	1			1	2
17	Êxodo		3	8	1	12
18	Ezequiel	2	1	2	1	6
19	Gênese	3	2	17	3	25
20	Habacuc		1	2	1	4
21	Isaías	6	20	7	14	47
22	Jeremias	2	4			6
23	Jó	2	9	12	18	41
24	Joel	1	1			2

25	Josué			1	1	2
26	Judite			1	3	4
27	Lamentações		4	3	1	8
28	Levítico		1	1		2
29	Naum	1				1
30	Números		1	4	3	8
31	Oseias		2	3	3	8
32	Sabedoria	6	11	4	6	27
33	Salmos	15	49	22	66	152
34	Sofonias			2		2
35	Tobias			1	1	2
36	Zacarias				1	1
TOTAL		50	154	124	171	499
NOVO TESTAMENTO						
1	1 Coríntios	12	5	7	5	29
2	1 João	1		1	2	4
3	1 Pedro	1	1		4	6
4	1 Tessalonicenses			1		1
5	1 Timóteo	3		1	1	5
6	2 Coríntios	1	2	1	3	7
7	2 João		2		1	3
8	2 Pedro				1	1
9	2 Timóteo		2		1	3
10	Apocalipse	4	4	11	4	23
11	Atos	6	5	2	4	17
12	Colossenses				3	3
13	Efésios	5		1	4	10
14	Filipenses	3	5	2	1	11
15	Gálatas	1	5		1	7
16	Hebreus	3	3		1	7
17	João	29	33	6	15	83
18	Lucas	12	27	17	24	80
19	Marcos	3	3	2	6	14
20	Mateus	14	70	8	8	100
21	Pedro		2			2
22	Romanos	5	8	3	7	23
23	Tiago			3	1	4
24	Tito		2			2
TOTAL		103	179	66	97	445

Podemos ver que dos livros bíblicos citados nos manuais, 36 são do Antigo Testamento e 24 do Novo Testamento. Nos manuais mais antigos, o Novo Testamento é mais citado. Nos manuais mais recentes, o Antigo Testamento é mais citado, possuindo-se em mente que as contagens nas tabelas anteriores se restringiam aos livros citados acima da média e aqui é o universo total de citados. Aqui, com exceção do *Parallelos*, a diferença fica próxima a 100% (no *Parallelos* a diferença é próxima a 18%, ainda assim, mais significativa do que as diferenças encontradas anteriormente).

Na Tabela 1.6.1 reduzi a comparação apenas aos citados acima da média.

Tabela 1.6.1 - Livros Bíblicos >média - Distribuição Antigo/Novo Testamento						
Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaraçam	Paralelos	Ceo	Escola	Total de citações
ANTIGO TESTAMENTO						
1	Eclesiástico	1	6	9	14	30
2	Êxodo		3	8	1	12
3	Gênese	3	2	17	3	25
4	Isaías	6	20	7	14	47
6	Jó	2	9	12	18	41
7	Sabedoria	6	11	4	6	27
8	Salmos	15	49	22	66	152
TOTAL		40	115	96	136	387
NOVO TESTAMENTO						
1	1 Coríntios	12	5	7	5	29
2	Atos	6	5	2	4	17
3	João	29	33	6	15	83
4	Lucas	12	27	17	24	80
5	Mateus	14	70	8	8	100
TOTAL		98	167	60	89	414

Como pode ser visto, buscando a distribuição destes livros mais significativos, repete-se o que encontramos para o quadro geral, havendo uma tendência para o Novo Testamento nos manuais mais antigos e para o Antigo nos novos.

Perceba-se que, pela quantidade inferior de livros inferior do Novo Testamento, existe alguma distorção ao se falar em números absolutos, pois a cada escolha de citação, o autor jesuíta possui um arsenal de 27 livros no Novo Testamento contra 46 do Velho. E essa distorção ainda existiria se tratarmos apenas da diferença entre os 36 do Velho contra os 24 do Novo citados ao longo dos quatro manuais devocionais aqui estudados.

Infelizmente, chega aqui ao limite do que é possível tratar dessa distribuição, sem ainda acreditar serem dados finais, mas no escopo desta pesquisa, não é possível extrapolar mais. Resta aberta a questão para aprofundamento em outros estudos.

Antes, destaquei os livros bíblicos citados em todos e depois nestes que também estavam acima da média em algum dos manuais. Também visualizamos os livros citados acima da média, mas sempre com um manual como ponto de referência. Na Tabela 1.7 poderemos visualizar todos os livros bíblicos citados acima da média.

Tabela 1.7 - Livros Bíblicos >média de todos Manuais Devocionais

Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaraçam	Paralelos	Ceo	Escola	Em qtos Manuais citado
1	1 Coríntios	12	5	7	5	4
2	1 Reis		1	3	6	3
3	Apocalipse	4	4	11	4	4
4	Atos	6	5	2	4	4
5	Cântico	1	4	2	7	4
6	Eclesiastes		8		4	2
7	Eclesiástico	1	6	9	14	4
8	Eféios	5		1	4	3
9	Êxodo		3	8	1	3
10	Gênese	3	2	17	3	4
11	Isaías	6	20	7	14	4
12	Jó	2	9	12	18	4
13	João	29	33	6	15	4
14	Lucas	12	27	17	24	4
15	Marcos	3	3	2	6	4
16	Mateus	14	70	8	8	4
17	Provérbios		8	7	9	3
18	Romanos	5	8	3	7	4
19	Sabedoria	6	11	4	6	4
20	Salmos	15	49	22	66	4
	Média	4,64	7,93	4,63	5,70	
	Qtde Livros Citados	33	42	41	47	

Tendo todos em tela, podemos ver que 20 manuais são citados acima da média nos manuais e 15 deles são citados em todos os manuais. Combinando-se isso com as comparações feitas nas Tabelas 1.1.1, 1.2.1, 1.3.1 e 1.4.1, penso ser seguro confirmar a relação entre um livro bíblico ser muito citado e a chance dele ser mencionado em outros manuais, especialmente considerando-se que entre os 5 que não aparecem em todos os manuais, 4 só não serão citados em um manual.

Como antecipado, existem algumas relações que já foram cogitadas, mas só agora teremos como visualizar, na Tabela 1.8, abaixo.

Tabela 1.8 - Comparações outras				
Livros	Declaraçam	Paralelos	Ceo	Escola
Média	4,64	7,93	4,63	5,70
Citações Bíblicas	153	333	190	268
Citações Não Bíblicas	15	114	212	95
Páginas	136	572	493	224
Qtde Livros Citados	33	42	41	47

Citações Bíblicas/Não Bíblicas	1020%	292%	90%	282%
Citações Bíblicas/Página	113%	58%	39%	120%
Citações Totais/Página	124%	78%	82%	162%
Citações Bíblicas mais citadas/Citações Bíblicas Totais	72%	73%	69%	75%
Qtde Livros Bíblicos citados em Todos os Manuais	20			

Começamos pela quantidade de páginas. Temos quatro manuais com características diferentes, possuindo o mais antigo e o mais novo uma quantidade menor de páginas (136 e 224 páginas contra as 572 e 493 páginas dos intermediários). Todos os livros tinham por intenção serem práticos para seus leitores e possuir um tamanho reduzido. Luís Alvares chama o *Ceo de Graça* de *livrinho* e de *pequeno livro*¹⁴¹, Francisco Aires chama a sua de *pequena obra*¹⁴² e ainda diz *Aceite o pio Leitor este pequeno trabalho, & receba a boa vontade de seu Author*¹⁴³. Dito isto, deve-se ter em mente que encontrei vários outros livros devocionais e compêndios de fé que realmente encontram-se com mais de setecentas páginas, por vezes acima de mil. Estevão de Castro inscreve no título de seu manual o termo *Breve*, possuindo quase quinhentas páginas nas versões com as quais tive acesso, sendo as seis partes de seu trabalho também chamadas de breves¹⁴⁴ por ele, assim como também se refere à obra como *livrinho*¹⁴⁵. Mas os livros menores também enfatizam este ponto, sendo o *Declaração* chamado de *pequeno volume*¹⁴⁶, desenvolvendo seu argumento por meio de divisões chamadas *artículos*, os quais também são chamados de breves. Seja o maior ou o menor, todos são, de fato, de tamanho reduzido, mas mais que seu tamanho físico é a preocupação em determinar que é pequeno, para se levar, com lições simples e diretas.

Independentemente da quantidade de página, aparecem as citações e, em especial, as citações bíblicas, agora em análise. No campo *Citações Bíblicas/Página* pretendi verificar a densidade de citações e podemos ver que o *Declaração* e o *Escola*, exatamente os menores de fato, possuem uma maior densidade, possuindo uma média de mais de uma citação por página. Enquanto os maiores, *Paralelos* e *Ceo*, ficam com um valor aproximado a 1 citação

¹⁴¹ Alvares, *Ceo de Graça, Inferno Custozo*, 8–10.

¹⁴² Aires, *Paralelos Academicos entre duas Universidades, divina, & profana*, 9.

¹⁴³ *Ibidem*, 16.

¹⁴⁴ Castro, *Breve aparelho, e modo facil para ajuda a bem morrer hum christão, com a recopilção da materia de testamentos & penitencia, varais orações devotas, tiradas da Escritura Sagrada, & do Ritual Romano de N.S.P. Paulo V.*, 20.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 26.

¹⁴⁶ {Citation}

a cada duas páginas. Essa diferença se reduz um pouco se observamos as citações totais por página, considerando as citações de livros não bíblicos, ainda assim, os menores livros são mais densos.

Tivemos a chance, nas tabelas anteriores, de perceber que a maior densidade não se traduz no aparecimento de outros livros, assim como a menor densidade, porém, com maior número absoluto de citações. Ou seja, existe uma constância dos livros utilizados e utilizados com maior frequência (mais citados) que independe do tamanho do escrito, alterando-se apenas a densidade. Isso se reforça pela similaridade de livros citados, pois, ainda que tenham sido 60 os citados em todos os manuais, isoladamente cada manual utilizou de aproximadamente 40 livros bíblicos.

Como últimos dados, desejo ressaltar que os livros bíblicos representam a maior parte das obras citadas em todos manuais, exceto o *Ceo de Graça*, em que existe um equilíbrio. Também que os livros bíblicos citados acima da média representam aproximadamente 70% das citações bíblicas. Isto serve para realçar a sua relevância dentro dos dados levantados.

Pensando o momento representado pelo século XVII em que a Contrarreforma toma forma contra uma onda protestante que se firma, cogitei que isto poderia impactar em um maior uso dos livros rejeitados pelos protestantes. Na Tabela 1.9 poderemos ver os 7 livros que foram rejeitados assim como os dois que tiveram partes removidas, por seus originais não existirem em Hebraico.

Tabela 1.9 - Livros Rejeitados pelos Protestantes						
Quantidade de Citações						
#	Livros	Declaraçam	Paralelos	Ceo	Escola	Em qtos Manuais citado
1	2 Macabeus	1				1
2	Baruc				1	1
3	Daniel	2	5	3		3
4	Eclesiástico	1	6	9	14	4
5	Ester	1			1	2
6	Judite			1	3	2
7	Sabedoria	6	11	4	6	4
8	Tobias			1	1	2

Um dos efeitos de levantar dados diante de hipóteses é ter a chance de confrontá-las e neste caso parece-me não ser relevante a aparição desses livros. São citados, demonstrando que seus conteúdos estavam na atenção e mentes desses escritores, porém, com exceção do Eclesiástico e Sabedoria, nenhum aparece em quantidade e, mesmos estes,

não são citados a ponto de indicar uma utilização intencional na intenção de reafirmá-los. Uma sutil ênfase no *Escola*, uma vez que o Eclesiástico é um dos cinco livros mais citados.

Em direção ao término deste capítulo e deste mar de tabelas, espero ter conseguido traduzir o caminho tomado na exposição de disposição dos dados, assim como ressaltado os pontos que considere relevante à medida que os mesmos foram entabulados, coloridos, recortados e redistribuídos. Ainda que vários pontos tenham sido levantados aqui que discutirei no próximo capítulo, tenho mais duas tabelas que ressaltam, depois de toda esses “desenhos”, quais os livros bíblicos que parecem compor, em hipótese, uma matriz referência dos manuais citados, que seria um dos elementos a compor a rede de textos desses escritores, ou seja, uma demonstração daquilo que de suas bibliotecas e gabinetes de trabalho escolheram utilizar.

A Tabela 1.10 apenas dispõe de forma resumida os 5 livros mais citados em cada manual e, em sua última linha, compila os mais citados, sem repetições, para facilitar a percepção. Tratando-se de 5 mais citados em quatro manuais falamos de 20 livros em potencial, mas encontrei 9 livros apenas.

Tabela 1.10 - 5 Livros Bíblicos mais citados em cada Manual Devocional				
Quantidade de Citações				
Livros	Declaração	Paralelos	Ceo	Escola
1º Mais citado	29	70	22	66
	João	Mateus	Salmos	Salmos
2º Mais citado	15	49	17	24
	Salmos	Salmos	Lucas	Lucas
3º Mais citado	14	33	17	18
	Mateus	João	Lucas	Jó
4º Mais citado	12	27	12	15
	Lucas	Lucas	Jó	João
5º Mais citado	12	20	11	14
	1 Coríntios	Isaías	Apocalipse	Isaías/Esclesiástico
Compilação sem repetições				
João, Mateus, Salmos, Lucas, Jó, 1 Coríntios, Isaías, Apocalipse, Eclesiástico				

Da Tabela 1.10 e das informações de seus antecedentes, formo na Tabela 2, abaixo, uma marcação de todos os livros bíblicos em relação a três critérios de relevância: estar entre

os 5 mais citados, ser um livro citado em todos os manuais, se citado em todos os manuais em quantidade acima da média. Apenas 20 livros atenderam a algum desses critérios e, dentre estes, destaco 9 que atenderam a, ao menos, dois dos critérios e 5 que atenderam a todos.

Tabela 2 - Livros Bíblicos mais Relevantes				
Critérios de Relevância				
#	Livros	5 mais citados	Citado em todos	Todos >média
1	1 Coríntios	X	X	
2	2 Coríntios		X	
3	2 Reis		X	
4	Apocalipse	X	X	
5	Atos		X	
6	Cântico		X	
7	Deuteronômio		X	
8	Eclesiástico	X	X	
9	Ezequiel		X	
10	Filipenses		X	
11	Gênese		X	
12	Isaías	X	X	X
13	Jó	X	X	
14	João	X	X	X
15	Lucas	X	X	X
16	Marcos		X	
17	Mateus	X	X	X
18	Romanos		X	
19	Sabedoria		X	
20	Salmos	X	X	X

Como já foi dito, todos os livros bíblicos são de acesso e conhecimento destes sacerdotes autores e ao escrevem seus manuais de preparação para morte, em contextos diferentes, em lugares diferentes, em tipografias diferentes e tendo narrativas diferentes, recorreram a estes livros que não são apenas textos devocionais, mas parte do texto central da fé católica.

Por meio de uma sequência de tabelas, tive a intenção de conduzir esta leitura pelos dados que julguei relevante e que agora tento oferecer minha interpretação do que penso ser uma evidência de uma matriz bíblica de citações.

É visível que na escolhas dos livros bíblicos não existe uma exclusão considerável de títulos, ou seja, dos 73 livros, 60 são citados. O manual que menos citou, indicou 33 livros,

quase a metade do total disponível. Esta informação é relevante, pois não indica uma total emissão.

Ainda assim, a utilização de livros variados não significa que foram utilizados de maneira igual e com a mesma frequência. Cada manual irá utilizar aproximadamente dez livros com maior intensidade, o que significa uma concentração e possivelmente uma tendência. Individualmente, cada manual terá a sua seleção de textos *favoritos*, mas se observarmos a intercessão entre eles, são quase os mesmos livros entre seus *favoritos*. Em contraposição ao fato de que cada um utiliza de um conjunto de livros bíblicos diferentes (lembrando que cada um utiliza de 33 a 47 livros bíblicos de um universo total de 60 – sabendo-se que não chegam a citar todos os 73 livros bíblicos), esta superposição de *favoritos* parece ser significativa. Esta sensação é especialmente sensível ao se utilizar critérios diferentes de relevância, verificando livros que sejam citados em todos os manuais, livros que estejam entre os cinco mais citados em cada manuais e livros que sejam citados acima da média em todos os manuais.

Apenas cinco livros atendiam a estes três critérios de relevância: Isaías, João, Lucas, Mateus e Salmos. João, Lucas e Mateus são evangelistas. Isaías é o livro que prevê a vinda do messias indicando vários sinais para seu reconhecimento, inclusive o trecho que é utilizado para substanciar a virgindade de Maria. Os salmos são cantos de louvor e reclamações dos judeus para Deus.

É necessário tomar cuidado com explicações teleológicas, diante desses dados. A popularidade dos evangelistas pode ser assumida por sua condição de narradores da figura central de todo o cristianismo, e Isaías é o livro que profetiza a vinda do messias, indicando os sinais de seu reconhecimento, inclusive servirá de apoio à defesa da virgindade de Maria. Mas justificar a tendência a seu uso por serem evangelistas nada explica sobre a ausência do Evangelho de Marcos, ou a utilização do livro de Salmos, o qual poderia ser facilmente substituído por trecho de livros como o da Sabedoria ou de Provérbios, também de numerosos versículos e com vários dizeres de aplicação ampla.

Uma possível explicação seria o hábito de se copiar, a tradição da repetição característica do treinamento de erudição e do ato de legitimação do texto. Como discutido, a retórica religiosa é a do reforço e da repetição. Entretanto, o que encontro na análise das citações específicas, é a ausência de uma repetição intensa dos mesmos capítulos, isto já sem se procurar a repetição de uma mesmo versículo. Isto é especialmente verdadeiro se

considerarmos o livro dos Salmos. Ainda que seja intensamente citado e com vários de seus versículos, a repetição ocorrerá eventualmente.

Isto não quer dizer que os temas não se encontrem. Retomando o tema da crítica à riqueza, com o *Ceo de Graça* como referência, será possível encontrar a presença dessa matriz de cinco livros ao longo dos cinco capítulos que se refiram às orientações deste tema. E ainda que com este enfoque, é possível perceber a citação em diferentes manuais de Lucas 5-7 e de João 21.11(ambos com parábolas de pescarias como pescaria de almas), Lucas 2 (conta o nascimento de Cristo), Lucas 12(sobre o rico que não dormia preocupado com o celeiro) e versículos diferentes de Mateus 5 (sermão da montanha).

Enquanto os trechos acima surgem nos demais manuais, ainda que estes não possuam seções reservadas exclusivamente à crítica da riqueza e do poder, temos os versículos 51.9(fala de um rico que confia no dinheiro e não em Deus) e 111(exalta dar aos pobres), Mateus 27(crítica a Judas que se enforcou por trinta moedas), Lucas 19.6(história de Zaqueu, rico que daria metade de sua fortuna aos pobres, após seu encontro com Jesus) que apenas são citados no *Ceo de Graça*. Estes dois últimos trechos é de especial destaque não serem repetidos por simbolizarem o estímulo à doação e vitória dos bens espirituais sobre os físicos, mas cabe pensar que a escolha de qual livro, capítulo ou versículo utilizar é parte do trabalho criativo do orador. Dentro de uma polissemia de sentidos e a disponibilidade de trechos diferentes que podem dar suporte a um tema (todos os trechos acima foram utilizados para enfatizar a condenação da riqueza e incentivo da esmola e humildade), cada escritor irá efetuar suas escolhas.

E aqui um paradoxo. Ao mesmo tempo em que um grupo pequeno de livros será intensamente citado e repetido, a escolha de versículos é difusa, mesmo quando falamos de trechos como o sermão da montanha. Isto sugere que apesar de haver uma tendência de citação para estes cinco livros, não podemos falar de repetição e copismo de citações bíblicas enquanto algo significativo entre esses escritos.

Assim, temos alguns livros que forma uma tendência de citação entre os manuais jesuítas portugueses estudados. Ao mesmo tempo, essa tendência, que poderia sugerir um grande sucesso do processo de educação pela repetição e cópia, indica na verdade que na utilização desses livros, a diversidade de escolha de capítulos e versículos é a regra, como elemento de expressão da criatividade e escolha individual, ainda que limitada a um escopo de livros bíblicos (e, ainda que falemos de não bíblicos, são limitados os autores citados e repetidos nos diferentes manuais).

Um último elemento que merece análise é sobre a distribuição entre Antigo e Velho Testamento. Ainda que entre os livros citados acima da média existisse um equilíbrio, observando-se a distribuição geral, verifiquei uma utilização maior do Novo Testamento nos livros mais antigos, e do Antigo Testamento nos mais novos. Ainda que possamos pensar que os manuais mais novos estejam permeados por edições que exaltam cada vez mais o bem viver e uma vida virtuosa, isto não necessariamente se traduz por uma linguagem contemporânea de *amor ao próximo*, mas, sim, de necessidade de alinhamento a condutas corretas e exaltação do *amor a Deus*, o qual se dá por teme-lo e obedece-lo, em uma visão mais compatível ao homem religioso do período moderno. Neste sentido, mesmo o ato de se dar esmolas não é um ato exaltado por sua fraternidade, mas por seu desapego dos bens materiais em benefício da adesão aos bens espirituais que conduzem a Deus e ao paraíso. É o que tenho tentado expressar que a Bíblia possui uma *tendência* e uma forma de *apropriação* que é histórica.

Isto parece ser mais perceptível ao ponto que o manual mais antigo, *Declaração do Symbolo*, é o que apresenta maior peso em direção ao Novo Testamento, o *Parallelos Academicos* penderá nesta mesma direção, mas já havendo quase um equilíbrio, para então com o *Ceo de Graça* observamos uma tendência para o Antigo Testamento que se manterá para o *Escola de Bem Morrer*.

EPÍLOGO

A posse de determinadas obras nada significa, contudo, se não soubermos se elas foram efetivamente lidas e de que modo elas foram apropriadas e comentadas em textos produzidos pelos leitores. Essa é sem dúvida a parte mais árdua da pesquisa em história da leitura, se excetuarmos áreas consagradas como a História da Filosofia e em menor grau a História da Literatura.¹⁴⁷

A Rede de Textos em Quatro Manuais Jesuíticos no Século XVII

Em alguns momentos fiz referências ao conceito de *rede de textos* e compreendo que alguns esclarecimentos são necessários, por se tratar de conceito cujo nome seja palatável ao ouvido e, de certa forma, intuitivo, para evidenciar a maneira como compreendo as *redes de textos* e os seus impactos. Primeiramente, cabe referir-me à Chartier em seu texto *Do livro à leitura*, parte do livro *Práticas de leitura*, que é uma reprodução de uma série de exposições e debates sobre a história da leitura e seus problemas adjacentes:

São criadas assim as redes de textos, que às vezes remetem explicitamente umas às outras, que trabalham sobre os mesmos temas, reproduzidos, deslocados ou invertidos, e cujas relações não são fundamentalmente diferentes daquelas que existem no interior de um texto dado, entre esses diversos fragmentos¹⁴⁸.

Devo dizer que não encontrei, nos textos de Chartier ou em obras que comentem seus estudos, o conceito de *rede de textos* como conceito autônomo. Encontraremos práticas de leitura, protocolo de leitura, protocolo de escrita, prática, representação, apropriação, estilo de leitura intensiva e extensiva. Assim, parece-me que o termo *rede de textos* surge de forma orgânica e sem elaboração específica sobre seu significado. Entretanto compreendo que este termo, baseado na citação acima, permite condensar algo que não é representado perfeitamente pelos demais conceitos.

A *rede de texto* seria o conjunto de textos que se relacionam pelo resultado de conexões formadas por aquele que elabora ideias, o autor. Autor-orador, uma vez que *redes*

¹⁴⁷ Luiz Carlos Villalta, *Usos do Livro no Mundo Luso-Brasileiro sob as Luzes: Reformas, censura e contestações* (Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2015), 14.

¹⁴⁸ Chartier, “Do livro à leitura”, 102.

de textos não existem apenas em relação àquele que escreve. É fruto dos esforços aculturantes conscientes e inconscientes subjacentes em uma sociedade. É a tradição, é o ensino informal, é o ensino formal. É o conjunto de textos disponíveis a um ser pensante, após passarem por uma filtragem deste ser quanto àquilo que lhe parece mais próprio ao assunto que desenvolve.

Penso ser a mesma ideia expressa por Jean Marie Goulemot, quando fala da biblioteca individual, que não diz respeito à biblioteca física e material disponível para cada autor-orador, mas, sim, a biblioteca que representa o coletivo de obras disponíveis quando das operações mentais de reflexão, que influenciam suas leituras pela concatenação de ideias que representa e, por fim, que servem de suporte à sua escrita.

O leitor, nessa relação com o texto, define-se por uma fisiologia, uma história e uma biblioteca¹⁴⁹. (...) Compreender o que está em jogo na leitura também seria, talvez, reconstituir as memórias históricas em obra nos diversos momentos da história cultural. (...) qualquer leitura é uma leitura comparativa (...) Ler será, portanto, fazer emergir a biblioteca vivida, quer dizer, a memória de leituras anteriores e de dados culturais¹⁵⁰.

Assim, ler não é um ato passivo e estático, traz à mente a biblioteca vivida, o conjunto de textos, inclusive podemos entender aqui por textos algo além de escritos em suporte material. A oralidade é igualmente relevante para compor as *memórias históricas em obra nos diversos momentos da história cultural*. E o que podemos dizer sobre a leitura, podemos dizer da escrita, ainda que sejam processos diferentes, inclusive em seu suporte *fisiológico*, relacionam-se, pois quem escreve foi antes um leitor.

Cabe pensar também a diferenciação de três conceitos, que se intercalam, mas que falam sobre três momentos, três etapas diferentes do contato com os textos:

*(...) inicialmente, o conceito de **representação**, que possibilita articular (...) as representações coletivas e as formas de exibição da identidade social ou os signos do poder (...); em seguida, a categoria de **prática**, que designa a irredutibilidade das maneiras de fazer aos discursos que as prescrevem ou as proscovem, as descrevem ou as organizam; enfim, o conceito de **apropriação**, entendida ao mesmo tempo como controle e uso, como vontade de posse exclusiva pelas autoridades e como invenção pelos consumidores comuns¹⁵¹.*

¹⁴⁹ Goulemot, “Da leitura como produção de sentidos”, in *Práticas da leitura*, org. Roger Chartier, trad. Cristiane Nascimento (São Paulo: Estação Liberdade, 2011), 108.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 112.

¹⁵¹ João Cezar de Castro Rocha, org., *Roger Chartier - A força das representações: história e ficção* (Chapecó: Argos, 2011), 26.

Então a *representação* é composta por signos reconhecidos socialmente, mais do que palavras ou imagens, que possuem uma força por seu inculcamento cultural, mas que serão também resultado de sua relação com a *prática*, que será a maneira em que aquelas representações encontrarão corpo e ação real, saindo do signo. E me parece ser a *apropriação* já um resultado entre as forças que tentam utilizar das representações para obter uma prática, como daqueles que são alvo dessas forças e que pelo uso concreto aceitam ou resistem e alteram aquelas representações. Três conceitos diferentes, mas que dizem respeito a um processo de contornos normalmente invisíveis.

Isto é reconhecer que os textos são resultados de forças, nem sempre conscientes, estabelecendo significados, submetendo-se a percepções. E não possuem uma natureza unidirecional, de seu autor para o leitor.

A *rede de textos* ou a *biblioteca vivida* foi aqui trabalhada naquilo que surgem em manuais de preparação para a morte. E eis meu entendimento específico de que a rede de textos é composta tanto dos textos expressamente citados e referidos por aqueles autores, como todas aquelas ideias que podem ser percebidas, mesmo quando não forem identificadas por seus escritores-oradores. E aqui talvez extrapole o estabelecido por Chartier. Penso as *redes de texto* como as hierarquizações e escolhas feitas por aquele que trabalha ideias, assim como a maneira como o autor-orador(e, como não dizer, leitor) compreende esses textos que relaciona por eixos temáticos, *redes*.

E dificilmente poderemos falar de *rede de textos*, uma vez que textos são polissêmicos e multitemáticos e cada um desses elementos pode conjugar um grupo diferente de textos. Assim, uma pequena diferença entre a *biblioteca vivida* e *redes de textos*. A *biblioteca* pode ser representativa de todo aquele conteúdo experienciado, apreendido e apropriado. As *redes de textos* dizem respeito ao ato de trazer à mente um conjunto dessa *biblioteca*. É uma escolha abstrata de como separar os termos e não possuo aqui embasamento especial em outras autoridades, mas é uma escolha didática. No fim, a *biblioteca* representa os limites de conhecimento disponíveis pela vivência individual, as *redes* representam os processos de memória, seleção e interpretação.

Mas não temos acesso direto às *redes de textos*. Temos apenas acesso aos registros de seus pensadores, que nesta dissertação são os autores de *manuais de bem morrer*, e aos indícios de suas redes, dos textos que manipularam, as apropriações que executaram e as representações que aceitaram, criaram ou recriaram. Podemos pensar que um dos objetivos

do discurso religioso seja exatamente o de controlar e direcionar as *redes de textos* do seu rebanho, ainda de acordo com Chartier, nas palavras de Villalta:

Roger CHARTIER entende que as investigações devem seguir duas linhas: uma, sobre as estratégias usadas pelos autores e editores para impor uma ortodoxia do texto, uma leitura forçada. E outra, sobre a diversidade de leituras antigas¹⁵².

Se tivesse que indicar, diria que esta dissertação se debruça sobre *a diversidade de leituras antigas*, sem desconsiderar o trabalho do autor de organizar seu texto e dar uma ordem ao mesmo, em sua escrita, em sua retórica, como na disposição material e editorial do texto¹⁵³. Mas também é importante dizer não apenas sobre o que este estudo objetiva, mas sobre o que ele não se esforçou, pelas escolhas próprias de pesquisa, sabendo-se que não se consegue perseguir tudo, dentro de um prazo, a partir de fontes específicas e de acordo com a metodologia elegida.

Assim, não foi meu interesse o foco sobre as *práticas* decorrentes da leitura dos manuais estudados. E desde o início coloquei que concludo que as práticas e atitudes sobre a morte é o campo - se assim posso chamá-lo - mais abordado nos estudos sobre a morte, seja para o Brasil, seja para o mundo luso. Meu interesse foi o uso dos manuais como fontes, não da origem e circunscrição de *práticas e apropriações*, mas, como *representações*, como palco de inscrição de signos de ortodoxia por sacerdotes portugueses pertencentes à Companhia de Jesus, ao longo do século XVII, o que é dizer que viviam em um período de contrarreforma e consolidação de doutrina tridentina, mas também dizer que viveram momentos diferentes desta consolidação e pertenceram a realidades individuais em seu recorte *micro* extremamente diferentes.

Porém, a escrita desses manuais, remetidos a uma tradição traçada até a *ars moriendi* da idade média tardia, é também uma *prática*, é também um resultado de leituras. Leituras dos doutores das igrejas, das leituras dos materiais escolares e de esquemas educacionais rígidos, como é de conhecimento a organização do ensino jesuítico¹⁵⁴, e também da Bíblia, livro que é *objeto sagrado* e referencial de todo o resto. Se um dos problemas na compreensão dos *protocolos de leitura* é exatamente entender como os leitores compreendem a sua leitura, atividade que raramente deixa registros, os manuais

¹⁵² Villalta, *Usos do Livro no Mundo Luso-Brasileiro sob as Luzes: Reformas, censura e contestações*, 18.

¹⁵³ Roger Chartier, org., *Práticas da Leitura* (São Paulo: Estação Liberdade, [s.d.]), 20.

¹⁵⁴ Boxer, *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*, 90.

demonstraram indícios de como aqueles padres leram o seu universo teológico e como pensaram a salvação das almas, como compreenderam ser possível regras e ensinar a se preparar para a morte e como operaram sua seleção de textos, especialmente sobre o livro sagrado católico.

Jean Hébrard, ao discutir o que o autodidatismo pode significar para os estudos das práticas de leitura, que existe na educação algo de mais relevante nas maneiras de ler aprendidas, do que do conteúdo e diz *não é a leitura que se adquire, mas são maneiras de ler que aí se revelam*¹⁵⁵. E tenho como hipótese que isso se dá pela prática da leitura correta, da escrita correta, assim como da configuração de textos corretos e seu alinhamento a certos grupos de ideias, textos-representação, textos-signos, textos que são chaves obrigatórias para o entendimento de uma ideia inacessível tal qual como pretendido ou, de outra forma, chaves obrigatórias à leitura certa. Os textos que Hébrard chamará de textos difíceis, textos com ideias intrincadas e que *dependem de uma remodelagem do feixe de hipóteses, de antecipação, a partir das quais tentamos interpretar os signos dispostos no texto*¹⁵⁶, aquilo que Murilo de Carvalho chamará de *chaves de leitura* e que se assemelha do conceito de *protocolo de leitura* de Chartier, entretanto, aqui se enfatizando a relação entre um aprendizado de maneiras de ler e de textos conhecidos que permitam interpretar uma obra de uma maneira pretendida correta, e lá (em Chartier), fala-se dos protocolos próprios, alheios à vontade do autor.

Espero ter sido capaz de esclarecer o conceito de *redes de textos* e como pretendo utilizá-lo, conferindo um entendimento próprio em relação ao disposto por Chartier. E, com uma última contribuição de Hébrard, pretendo introduzir o próximo assunto, diretamente conexo à questão da escrita, leitura e das *redes de textos*, o da *retórica* e do *gênero epidíctico*.

*A catequese pós-tridentina preservou, sabe-se, a forma dialógica da escrita didática antiga. Não apenas cada questão encontra sua resposta em livros semelhantes, mas sobretudo o questionamento está aí inscrito implicitamente e escapa, assim, à iniciativa do leitor*¹⁵⁷.

O que se diz aí é sobre as marcas e os métodos do texto que direcionam o escrito ao seu auditório, é o preparo retórico do texto. É o caráter ativo do texto, naquilo que não é

¹⁵⁵ Jean Hébrard, “O autodidatismo exemplar. Como Valentin Jamerey-Duval aprendeu a ler?”, in *Práticas de leitura*, org. Roger Chartier, trad. Cristiane Nascimento, 5ª ed (São Paulo: Estação Liberdade, 2011), 37.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 43.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 67.

apenas mensagem inscrita, mas mensagem preparada e ajustada, direcionada a um público e disposta para seu melhor entendimento. São as ordens dadas ao leitor sobre como ler o texto, é a escolha da divisão em capítulos e parágrafos, é o tamanho da obra, é o tamanho do texto. É a presença de latim, é a presença de referências no texto, junto ao corpo da escrita ou às suas margens. É a ação daquele que escreve e é também a intervenção editorial, cuja identificação demanda um trabalho dificultoso e muitas vezes inviável. Importa-me desses elementos duas coisas.

A primeira é o processo de seleção de temas e abordagens retóricas dos religiosos jesuítas do século XVII. Foi o que tentei abordar no capítulo sobre as orientações aos *ricos e poderosos* no manual *Ceo de Graça, Inferno Custoso*. A presença do medo em conjugação às estruturas de salvação e esperança. Se podemos acreditar no avanço por Delumeau¹⁵⁸, de que o medo total promoveria a inação dos indivíduos, a completa paralisação e que o medo foi parte de uma pedagogia moderna que tinha como intenção a adesão aos preceitos religiosos católicos, a retórica jesuítica naquele manual tentaria conciliar e aliviar o medo, oferecendo a resposta. Pensando Hebrard, é a presença de uma retórica que dispensa a necessidade de iniciativa do fiel, o texto oferece ao mesmo tempo as perguntas e as respostas, resolvendo qualquer tensão que poderia gerar.

A segunda é o processo de *apropriação* diferenciado em relação aos autores componentes das *redes de textos* disponíveis aos escritos de bem morrer do século XVII.

(...) Os procedimentos de elaboração de textos são constituídos pelo conjunto dos procedimentos retóricos, dos comandos que são dados ao leitor, dos meios pelos quais o texto é construído, dos elementos que devem conduzir à convicção ou ao prazer. Existem, de outra parte, os procedimentos de compor em livro, que podem apropriar-se diferentemente do mesmo texto. Eles variam historicamente e também em função de projetos editoriais que visam a usos ou leituras diferentes¹⁵⁹.

Com isto em mente, e pensando que a rede de textos relaciona-se com o conjunto de ideias adjacente aos temas abordados pelos manuais, o que tentei explorar com o capítulo sobre os *ricos e poderosos*, senti a necessidade de tentar delinear a rede de textos daqueles livros devocionais com outra metodologia que assinalasse as estruturas explícitas de citação e referência às margens dos manuais escolhidos. Enquanto em um momento promovi uma

¹⁵⁸ Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade citiada*, trad. Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn (São Paulo: Companhia das Letras, 2009), 23–52; *ibidem*, 304–305.

¹⁵⁹ Roger Chartier e Pierre Bourdieu, “A leitura: uma prática cultural - debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier”, in *Práticas da leitura*, 5ª edição (São Paulo: Estação Liberdade, 2011), 251.

aproximação com o conteúdo do texto, tentando buscar a sua construção de argumentos e intenções em um ambiente social circunscrito, em outro tentei investigar a presença de referências de textos bíblicos, pensando que são, de uma só vez:

- a. Indicação do processo de leitura, seleção e hierarquização do texto sagrado e central da Igreja Católica;
- b. Verificar a maior ou menor presença de cada livro e possivelmente encontrar padrões de uso significativas;
- c. Verificar se a hipótese de que a utilização desses livros podem ocorrer em um universo de escolhas *a priori*, em que o livro bíblico torna-se importante por sua relação com uma expectativa do leitor. Isto poderia ser indicado por uma citação constante de um grupo específico de livros ou falseado pela demonstração da falta de um padrão e a demonstração de uma dispersão que impeça qualquer conclusão a partir da distribuição de citações.

Aqui a adesão a uma possível evidência para a *história das mentalidades*, em que não estarei investigando as manifestações de pensamento explícitas naquilo que defendem este ou aquele dogma, mas na utilização sistemática de livros bíblicos como referência e legitimidade. São como peças estanques no universo católico, entretanto, o processo de escolha e disponibilização, tenho como premissa, são historicamente dispostos e possivelmente fora dos processos de intenção estrita.

Acredito que esta metodologia é decorrente não de uma perfeita relação de continuidade à leitura próxima efetuada ao estudar o tema da riqueza e poder, mas exatamente por não conseguir, por aquela via, resolver a questão das relações possíveis de semelhança e diferenciação que podem ser conjugados entre os manuais de bem morrer escolhidos. Como diria Franco Moretti ao referir-se à diferença entre a *close reading* e a *distant reading*:

*E o close Reading aqui não ajuda muito (...). Porque não é a soma de tantos casos isolados: é um sistema coletivo, um todo, que deve ser visto e estudado como tal*¹⁶⁰.

Para ele, a *close reading* é a leitura intensa e descritiva de parte e casos isolados e a *distant reading* seria a aproximação de dados dispostos de forma mais objetiva e que permita perceber outros padrões. É sempre uma escolha, uma troca entre benefícios e

¹⁶⁰ Moretti, *A literatura vista de longe*, 14.

prejuízos. A *distant reading* também é mais eficaz naquilo que demonstra padrões e oferece dados que se tornam disponíveis para qualquer um analisar, entretanto, as interpretações e conclusões ainda ficam submetidos aos mesmos processos da *close reading*. E ainda que me aproxime da abordagem de Moretti possui uma desconfiança maior da objetividade dos dados, quando o mesmo diz que *a pesquisa quantitativa visa a desvincular os seus dados da interpretação específica*¹⁶¹. De fato, há uma tentativa, mas mesmo a escolha inicial até o passo a passo seguido na seleção e decomposição de dados é um ato subjetivo. Entretanto, há de se considerar que existe uma diferença de níveis de subjetividade entre uma interpretação de dados tabulados e uma leitura intensa e interpretativa do conteúdo de um discurso.

E nisto retomo o gênero epidíctico, com o pensamento de que as citações compõem a estrutura de argumentação dos manuais e toda argumentação *pressupõe um contato intelectual*¹⁶², uma ponte de inteligibilidade entre orador e auditório. Não acompanho o *Tratado de Argumentação* no que diz que no esforço de buscar adesão, a argumentação é *por inteiro, relativa ao auditório que procura influenciar*, pois é desconsiderar as demais relações de escritas, a *rede de textos*, a *biblioteca*, mas também a intenção peculiar do autor (seu interesse é salvar fiéis ou agradar um patrono, por exemplo). Posso concordar que o argumento é direcionado ao auditório enquanto filtrado por aquilo que o autor julga eficaz e correto. E aqui se torna duplamente relevante o escapar do trabalho retórico da argumentação em sentido *estricto* (o texto), e utilizar das informações de margens, das citações como testemunhas privilegiadas de um trabalho secundário e, possivelmente, mais revelador de relações com outros manuais, uma vez que não temos evidência de um ensino intencional sobre quais livros citar. Sabemos os santos e anjos corretos, assim como as preces para os invocar, mas penso que as citações bíblicas sejam um ensino adjacente à própria prática e repetição, formando uma rede textual que aparecerá espontaneamente ao se tratar de certos assuntos e, no caso, ao se compor um manual de bem morrer.

Talvez a maior vitória do gênero epidíctico, o que planeja a adesão, seria, caso tenha conseguido demonstrar que existe um padrão de citações, ao menos quando tomando os manuais analisados, é a adesão a uma maneira de escrever, a um rito não apenas de conduzir

¹⁶¹ Ibidem, 21.

¹⁶² Perelman e Olbrechts-Tyteca, *Tratado de argumentação: a nova retórica*, 16.

uma missa ou um sacramento, mas uma subscrição do pensamento que influencia a escolha dos textos, as *redes de textos*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com as reflexões desenvolvidas até aqui, acredito que foi possível checar a um pequeno conjunto de conclusões, obedecendo ao limite das fontes estudadas, do período escolhido e do tempo disponível.

A escolha de se efetuar uma *close reading* ou *distant reading* determina não só a metodologia, mas o tipo de resultado possível e a *distant reading* pressupõe que o levantamento quantitativo não gera, por si só, interpretações, o que retorna à necessidade de interpretação dos dados. Mas enquanto não gere interpretações, a *distant reading* permite acessar outras informações, perceber outros padrões inacessíveis a *close reading*.

Para demonstrar isto, podemos colocar a análise sobre os ricos e os poderosos (que demonstra uma utilização de imagens de medo independentemente da classe social atingida, tendo a esmola, a humildade e o viver *como um pobre* como valores essenciais à salvação) lado a lado com o levantamento sobre os livros bíblicos.

Neste sentido, encontraremos as referências bíblicas como constantes da escrita religiosa, componente do livro sagrado para os Católicos, unidade constitucional de sua cosmogonia. E, em vez de estabelecer uma leitura ponto a ponto, tema a tema da bíblia, executei uma aproximação estatística da presença desses livros bíblicos, e com isto, acredito ter estabelecido algumas conclusões.

Não é possível dizer de uma distribuição significativa entre Antigo e Novo Testamento, uma vez que entre os livros mais citados existe certo equilíbrio e demandaria uma amostragem maior para verificar se os dados se repetiriam ou se inclinariam em outra direção. Entretanto, existe uma primeira evidência de que o Antigo Testamento, em um momento em que o barroco se desenvolvia, seria mais presente, quando nos dois manuais próximos ao início do XVII o Novo Testamento seria mais presente.

Independente do manual analisado e considerando um universo de 73 livros bíblicos, eu esperava uma certa dispersão entre aqueles que seria mais citados. Esperava inclusive uma grande variação quando comparasse os manuais. Mas a realidade encontrada

é que os livros bíblicos mais citados tendem a ser em quantidade similar e são quase os mesmos em todos os manuais.

A diversidade cronológica, a localização do autor ou da tipografia e a sua biografia não são impactantes sobre a escolha dos livros bíblicos citados, isto em decorrência da conclusão acima, sobre a constância de quase os mesmos livros serem os mais citados em todos os manuais. Cabe dizer que não me aprofundi em uma análise biográfica dos quatro autores, mas parece ser possível afirmar suas diferenças de vida se assumir que Bellarmino foi um humanista envolvido nos debates da contrarreforma, que Francisco Aires será um grande orador devocional, porém, de pequeno interesse político, que Luís Álvares será alguém de menor expressão, mas envolvido na estrutura educacional jesuítica em Portugal e que Bonucci escreverá no Brasil e desenvolverá sua obra diante de um contexto colonial e com a necessidade de educar uma Confraria formada por ele. Ainda assim, cogito isto pode ser uma evidência de uma forte adesão a um ensino de repetição, o que dependeria, entretanto, de um estudo específico sobre o ensino jesuítico.

Os livros com menor tamanho são os que apresentam maior densidade de citações e isto parece implicar uma semelhança na *rede de textos* bíblicos, pois ainda que percorrendo por extensão de escrita consideravelmente superiores, os autores não se colocam a citar mais livros, a fugir de um núcleo de concentração de citações ou, ainda, de uma matriz bíblica.

Os manuais, ainda que tenham utilizado uma quantidade significativa de livros não bíblicos em seus textos, os livros bíblicos ainda são os mais indicados, com exceção do *Ceo de Graça*, em que os não bíblicos superam, porém, em pequena quantidade. Isto é dizer que existe ainda uma preferência pela obra original do que da utilização dos doutores da Igreja, dos santos. Mas o significado disto pode variar e foge aos dados apresentados. Cogito, entretanto, que possa existir uma escolha intencional aqui. Primeiro, a Bíblia seria um livro acessível. Não quer dizer que fosse de posse de todos, mas estaria ao alcance e da consulta e faz parte das repetições ritualística, das práticas de oralidade dos leigos.

Os livros não bíblicos já englobam obras as quais não consigo imaginar sendo alvo de leituras coletivas devocionais, como uma *summa theologica*, com reflexões de Santo Agostinho de alta complexidade. É notável, ainda assim, que são muito presentes e enquanto não seja razoável pensar que os autores esperavam que o público leigo reconhecesse essas referências, reconheceriam os nomes invocados. Também há de se levar em conta a aprovação dos pares, o referendar das ideias lá contidas frente aos instrumentos censórios e

ao respeito e apreciação do público não leigo. Mas seria necessário estudo específico para se verificar isto.

Encerro com uma reflexão de Moretti que avalia que as *teorias são como redes*, não são a finalidade de quem quer pescar, mas *mudam materialmente o nosso modo de trabalhar*¹⁶³. E penso ter desenvolvido aqui um estudo que se propôs a aceitar a possibilidade e necessidade de uma *rede* diferente para capturar *padrões* inacessíveis de outra forma, sabendo que significaria abdicar de outras informações, o que penso ser parte essencial do método científico, determinar o que se buscar e o instrumento adequado e aceitar as respostas obtidas dentro dos limites previamente estabelecidos.

¹⁶³ Moretti, *A literatura vista de longe*, 152.

BIBLIOGRAFIA

- Aires, Francisco. *Methaphoricos exemplares da esclarecida origem, e illustre descendencia das virtudes, per evangelicas parabolos, e allegoricas figuras ; com hum Tratado elogiaco sobre as excellencias, e grandezas da Virgem May de Deos... / pello Padre Francisco Ayres*. Lisboa: Antonio Craesbeeck, 1661. <http://purl.pt/14273>.
- . *Parallelos Academicos entre duas Universidades, divina, & prophana : deduzidos a reformaçam de costumes, & melhoramento de vidas / author o P. Francisco Ayres*. Lisboa: Antonio Craesbeeck Mello, 1662. <http://purl.pt/14046>.
- . *Regimento espirital pera o caminho do ceo. Composto pello P. Francisco Ayres... Dividido em tres partes*. Ulysippone: Officina Craesbeekiana, 1654. <http://purl.pt/14087>.
- . *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes: aos primeiros alimento espirital de bons acertos, aos segundos avizo de seus enganos*. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck, 1664. <http://purl.pt/14054>.
- . *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos, moralizado aos pregadores, proporcionado à via purgativa, illuminativa, & unitiva de hua alma com Deos. Dividido em quatro partes / pello Padre Francisco Ayres*. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1658. <http://purl.pt/14169>.
- Aires, José. *Breve Direcção para o santo exercicio da Boa Morte : que se pratica nos Domingos do anno na Igreja dos Padres da Companhia de Jesus do Collegio da Bahia : instituido com authoridade Apostolica, em honra de Christo Crucificado, e de sua Mãy ao pé da Cruz, para bem, e utilidade dos Fieis... / pelo Padre, que actualmente tem a seu cargo este Santo Exercicio*. Lisboa Occidental: Officina da Musica, 1726. <http://purl.pt/16538>.
- Alvares, Luís. *Amor sagrado*. Evora: Officina da Universidade, 1673. <http://purl.pt/14078>.
- . *Ceo de Graça, Inferno Custozo*. Evora: Officina da Universidade, 1692. <http://purl.pt/14292>.
- . *Sermoens. Vol. Segunda Parte*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1693. <http://purl.pt/14043>.
- . *Sermoens. Vol. Terceira Parte*. Evora: Officina da Universidade, 1699. <http://purl.pt/13981>.

- . Sermoens da Quaresma. Vol. Primeira Parte. Evora: Officina da Universidade, 1688. <http://purl.pt/14179>.
- Araújo, Ana Cristina Cardoso dos Santos Bartolomeu de. A morte em Lisboa: atitudes e representações: 1700-1830. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.
- Ariès, Philippe. História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias. Traduzido por Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- . O homem diante da morte. Traduzido por Luiza Ribeiro. São Paulo: Editora UNESP, 2014.
- Bellarmino, Robert. The art of dying well. Traduzido por John Dalton. Dublin: Aeterna Press, 2015.
- Bellarmino, Roberto. Declaração do symbolo pelo Illustrissimo S. Cardeal Bellarmino... traduzida da lingua italiana per Amaro de Roboredo. Traduzido por Amaro Roboredo. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1614. <http://purl.pt/14089>.
- . Declaração do symbolo pelo Illustrissimo Senhor Cardeal Bellarmino... traduzida pela lingua italiana per Amaro de Roboredo. Traduzido por Amaro Roboredo. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1653. <http://purl.pt/14180>.
- Berto, João Paulo. “A Escola de Bem Morrer do Padre Antonio Maria Bonucci (1651-1729): subsídios para a análise da fonte”. Tempo de Conquista nº 13, jul (2013).
- . Liturgias da boa morte e do bem morrer: práticas e representações fúnebres na Campinas oitocentista (1760-1880). Campinas: Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2014.
- Bíblia Sagrada Ave Maria: Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Benedictino de Maredsous (Bélgica). 94ª - Edição Claretiana. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2014.
- Bloch, Marc Leopold Benjamin. A apologia da história, ou, O ofício de historiador. Traduzido por André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- Boneta, José. Gritos do inferno para despertar o mundo. Lisboa: Officina de Filipe de SOusa Vilela, 1721.
- Bonucci, Antonio Maria. Escola de bem morrer: aberta a todos os Chistãos, & particularmente aos moradores da Bahia nos exercicios de piedade, que se practicaõ nas tardes de todos os Domingos pelos Irmãso da Confraria da Boa Morte, instituída com authoridade Apostolica na Igreja do Collegio da Companhia de Jesus. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1701.

- Boxer, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. Traduzido por Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Burke, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- Cardoso, João. *Jornada dalma libertada, guiada no arriscado, e tempestuoso mar, do mundo, por Christo piloto divino, na nao da Igreja ao porto celestial da salvação. Cujá moralidade, se funda & prosegue em discursos moraes, sobre o psalmo cento, & treze: dedicase ao... senhor, Dom Lopo Dazevedo, Almirante dos Reynos de Portugal, Claveiro [sic] do Mestrado Davis, Coomendador, et Alcaide Mor de Juromenha, etc. / composto pelo P. Fr. Joam Cardoso da Ordem do Seraphico P. S. Francisco da regular observancia, da Provincia dos Algarves*. Lisboa: Geraldo da Vinha, 1626. <http://purl.pt/14229>.
- Carvalho, José Murilo de. “História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura”. *Topoi* nº 1, jan/dez. Rio de Janeiro (2000): 124–52.
- Castro, Estevão de. *Breve aparelho, e modo facil para ajuda a bem morrer hum christão, com a recopilção da materia de testamentos & penitencia, varais orações devotas, tiradas da Escritura Sagrada, & do Ritual Romano de N.S.P. Paulo V*. Lisboa: por Mattheus Pinheiro, 1627.
- Chartier, Roger. “Do livro à leitura”. In *Práticas de leitura*, organizado por Roger Chartier, traduzido por Cristiane Nascimento, 5ª ed, 77–106. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- . *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- . , org. *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, [s.d.].
- Chartier, Roger, e Pierre Bourdieu. “A leitura: uma prática cultural”. In *Práticas de leitura*, 5ª edição., 229–54. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- . “A leitura: uma prática cultural - debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier”. In *Práticas da leitura*, 5ª edição., 229–54. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- Choi, Johwa. *Harmony Meditation: From well-being to well-dying: A new way to completion*. Kindle Edition., 2013. https://www.amazon.com.br/Harmony-Meditation-well-being-well-dying-completion-ebook/dp/B00I6JQVQY/ref=sr_1_14?ie=UTF8&qid=1459991912&sr=8-14&keywords=well+dying.
- Couto, Manuel José Gonçalves. *Missão abreviada para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar o fruto das missões*. Porto: Typographia de Sebastião, 18--.

- Cymbalista, Renato. “A Companhia de Jesus nos séculos XVI-XVIII: uma comunidade global de mártires”. *Anais Eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História*, 2015.
http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1427839878_ARQUIVO_Cymbalista_ANPUH_2015.pdf.
- Delumeau, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade citiada*. Traduzido por Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Diccionario bibliographico portuguez estudos de Innocêncio Francisco Da Silva aplicáveis a Portugal e ao Brasil. Imprensa nacional, 1860.
- Eliade, Mircea. *O sagrado e profano: a essência das religiões*. Traduzido por Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- Elias, Norbert. *A solidão dos moribundos: seguido de “Envelhecer e morrer”*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- Fernandes, Eunícia, org. *A Companhia de Jesus na América*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.
- Ferreira, Daniel Martins. “A morte, o bem morrer e a longa duração: a questão da duração na historiografia de Ariès e Vovelle sobre a morte”. *Revista Historiador* Ano 8, nº 8 (2016): 51–63.
- . “A religiosidade no bem morrer: em busca de uma teoria explícita do sagrado”. *Em tempo de histórias* 26 (2015): 114–24.
- . “‘E podendo assegurar o ceo com parte de suas riquezas, compra o inferno’: orientações soteriológicas jesuíticas aos ricos e poderosos, no século XVII”. *Anais Eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História*, 2015.
http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439857573_ARQUIVO_SINPUH-TextoCompleto4.0textofinal.pdf.
- . “O que são manuais de bem morrer? - Estudo comparativo das diferentes abordagens do discurso eclesiástico sobre a salvação das almas e o juízo final, Sécs. XVII-XIX”. *Anais do VII Simpósio Nacional de História Cultural - Escrita, circulação, leituras e recepções*, nº 1 (2015).
<http://gthistoriacultural.com.br/VIIsimposio/Anais/Daniel%20Martins%20Ferreira.pdf>.
- Fleck, Eliane Cristina Deckamann, e Mauro Dillmann. “Escrita, práticas de leitura e circulação de manuais de devoção entre Portugal e Brasil nos séculos XVIII e XIX”. *História, Histórias* 2, nº 4 (2014): 44–60.

- . “‘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* 35, nº 70 (2015): 183–206.
- Gay, Peter. *O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- Ginzburg, Carlo. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- . *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Traduzido por Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- . *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Godelier, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Goulemot. “Da leitura como produção de sentidos”. In *Práticas da leitura*, organizado por Roger Chartier, traduzido por Cristiane Nascimento, 107–16. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- Gugas, Brian. *Bible Study Guide for Beginners: Each of the 66 Books Explained for Getting Started*. Kindle Edition., 2014.
- Hébrard, Jean. “O autodidatismo exemplar. Como Valentin Jamerey-Duval aprendeu a ler?”. In *Práticas de leitura*, organizado por Roger Chartier, traduzido por Cristiane Nascimento, 5^a ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- Living Well and Dying Faithfully: Christian Practices for End-of-Life Care*. 1, Kindle Edition. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009. https://www.amazon.com.br/Living-Well-Dying-Faithfully--Life-ebook/dp/B004B8TWR4/ref=sr_1_4?ie=UTF8&qid=1459991912&sr=8-4&keywords=well+dying.
- Loyola, Inácio de. *Escritos de Santo Inácio: Exercícios espirituais*. Traduzido por R. Paiva. 7^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- Miller, Stephen M. *The Complete Guide to the Bible*. Kindle Edition. Urichville, Ohio: Barbour Publishing, 2007.
- Moretti, Franco. *A literatura vista de longe*. Traduzido por Anselmo Pessoa Neto. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2008.
- Morgan, Catherine. *The Messages of Azrael: The Archangel’s Teachings on Death, Dying, and Living Well*. Kindle Edition. Guiding Light Publications, 2008. <https://www.amazon.com.br/Messages-Azrael-Archangels-Teachings-English->

- ebook/dp/B0014H6534/ref=sr_1_19?ie=UTF8&qid=1459992386&sr=8-19&keywords=well+dying.
- Perelman, Chaïm, e Lucie Olbrechts-Tyteca. *Tratado de argumentação: a nova retórica*. 2ª edição. Justiça e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Reboredo, Amaro de. *Socorro das Almas do Purgatório, para se saberem tirar com indulgencias as almas nomeadas e applicar-lhe bem a satisfação das obras penaes e pias*. Lisboa: Offic. de Pedro Craesbeeck, 1620.
- Reis, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São: Companhia das Letras, 1991.
- . “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. In *História da Vida Privada no Brasil*, organizado por Fernando A. Novais e Luis Felipe de Alencastro, 2:95–142. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- Reis, José Carlos. *Nouvelle Histoire e o tempo histórico*. São Paulo: Annablume, 2008.
- Rocha, João Cezar de Castro, org. Roger Chartier - *A força das representações: história e ficção*. Chapecó: Argos, 2011.
- Rodrigues, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.
- . “Lugares dos mortos na cristandade ocidental”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH n. 15 ([s.d.]).
- . *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- Rodrigues, Cláudia, e Mauro Dillmann. “‘Desejando pôr a minha alma no caminho da salvação’: modelos católicos de testamentos no século XVIII”. *Revista Historia Unisinos* 17, nº1 (janeiro de 2013).
- Rodrigues, José Carlos. *Tabu da Morte*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2006.
- Rust, Leandro Duarte. *A reforma papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: EdUFMT, 2013.
- Schwartz, Prof Stuart B. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. 1 edition. Yale University Press, 2008.
- Souza, Patrícia Marques de. “Ars Moriendi circa 1450: a preparação para o post-mortem”. *Anais Eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História*, 2015.

http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1442432336_ARQUIVO_Ars_Moriendi.pdf.

- Stinchcombe, Arthur L. *Constructing Social Theories*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Turner, Victor W. “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience”. In *The Anthropology of Experience*, organizado por Victor W. Turner e Edward M. Bruner. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- Tutino, Stefania. *Empire of Souls: Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Veloso, Clarice Santos. *Você tem Fotos dos seus Mortos? Uma pesquisa no interior do Goiás sobre a morte, no século XX, Maniratuba, Orizona, Luziânia*. Brasília, 2006.
- Villalta, Luiz Carlos. *Usos do Livro no Mundo Luso-Brasileiro sob as Luzes: Reformas, censura e contestações*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2015.
- Vovelle, Michel. *As almas do purgatório, ou, o trabalho de luto*. Traduzido por Aline Meyer e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2010.