

**Os ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa (séculos XIV-XVII):  
mudanças e continuidades**

**Funeral rites of the Portuguese monarchs from the 14th to the 17th centuries:  
changes and continuities**

**Rites funéraires des membres de la maison royale portugaise (XIVe-XVIIe siècles):  
changements et continuités**

**Ritos funerarios de los miembros de la Casa Real portuguesa (siglos XIV-XVII):  
cambios y continuidades**

Belchior Lopes  
Universidade do Minho  
belchior1999@gmail.com

**Resumo:** Este artigo analisa a evolução dos ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa entre os séculos XIV e XVII. Com base nos testamentos de reis, rainhas, infantes e infantas, procura-se compreender as principais preocupações e os meios que usavam para se salvaguardarem perante a morte. O quadro sociopolítico da cronologia em apreço proporciona uma perspetiva interessante sobre o imaginário da morte, com realidades díspares que se estendem desde a peste negra até à contrarreforma. O objetivo principal consiste em compreender a evolução dos rituais fúnebres, procurando identificar eventuais mudanças, ou, por outro lado, a imutabilidade e persistência do imaginário da morte ao longo dos séculos.

**Palavras-chave:** ritual fúnebre; corte portuguesa; imaginário da morte; testamentos

**Abstract:** This paper analyses the evolution of the funeral rites of the members of the Portuguese Royal court between the fourteenth to the seventeenth centuries. Drawing on the wills of kings, queens, princes and princesses, we seek to understand their main concerns and the means they used to protect themselves in the face of death. The socio-political frameworks of the chronology under consideration provides an exciting perspective on the imaginary of death, with disparate realities that span from the Black Death to the Counter-Reformation. Thus, the main objective of this articles is to understand the evolution of the rituals of dying and death within the Portuguese royal household, trying to identify possible shifts in the paradigm, or, on the other hand, the immutability and persistence of the imaginary of death over the centuries.

**Keywords:** funeral ritual; royal court; imaginary of death; wills

**Résumé :** Cet article analyse l'évolution des rites funéraires des membres de la Maison royale portugaise entre le XIVe et le XVIIe siècle. S'appuyant sur les testaments des rois, des reines et des enfants, il cherche à comprendre les principales préoccupations et les moyens qu'ils ont utilisés pour se protéger face à la mort. Le cadre sociopolitique de la chronologie considérée offre une perspective intéressant sur l'imaginaire de la mort, avec des réalités disparates qui s'étendent de la peste noire à la Contre-Réforme. L'objectif principal est de comprendre l'évolution des rituels funéraires, en essayant d'identifier d'éventuels changements de paradigme, ou, au contraire, l'immutabilité et la persistance de l'imaginaire de la mort à travers les siècles.

**Mots clefs :** rituel funéraire ; cour portugaise ; imaginaire de la mort ; testaments

**Resumen:** Este artículo analiza la evolución de los ritos funerarios de los miembros de la Casa Real portuguesa entre los siglos XIV y XVII. A partir de los testamentos de reyes, reinas, infantes e infantas, busca comprender las principales preocupaciones y los medios que utilizaron para protegerse ante la muerte. El marco sociopolítico de la cronología en consideración brinda una perspectiva interesante sobre el imaginario de la muerte, con realidades dispares que se extienden desde la Peste Negra hasta la Contrarreforma. El objetivo principal es comprender la evolución de los rituales funerarios, tratando de identificar eventuales cambios de paradigma, o por el contrario, la inmutabilidad y persistencia del imaginario de la muerte a lo largo de los siglos.

**Palabras clave:** rito funerario; corte portuguesa; imaginario de la muerte; testamentos

### Introdução

A morte é um campo de estudo imenso.... Um dos tópicos de análise é o dos rituais empregados por cada cultura e época como forma de lidar com a sua inevitabilidade. O propósito deste artigo é analisar este fenómeno através dos olhos e das práticas da realeza portuguesa do século XIV ao século XVII e dos seus cronistas, com o intuito de perceber as suas preocupações, exigências e ideologia. A escolha desta cronologia visa enquadrar um período em que o pensamento da morte sofreu uma evolução chave, desde a implantação firme do Purgatório no imaginário católico ao cenário e transformações derivantes da contrarreforma. O início e o término correspondem, respetivamente, ao primeiro testamento em língua portuguesa, o do rei D. Dinis, e ao apogeu do impacto da ideologia da boa morte durante seiscentos. Para isso, constituir uma evolução dos rituais fúnebres apresenta-se como uma boa amostra representativa, exprimindo as últimas vontades dos membros da Casa Real, numa espécie de último fôlego, antes de conhecerem o seu destino perpétuo, cuja preparação começaria antes da morte e não findaria com esta. A morte significava, para estes homens e mulheres, a perda do seu corpo terreno. Porém, principalmente para os monarcas, não significava o fim do seu corpo político e social<sup>1</sup>. Não é o objetivo do presente artigo analisar exaustivamente todos os rituais fúnebres da Casa Real de uma forma individualizada, dado a literatura existente já ter preenchido esta lacuna com notáveis trabalhos de investigação<sup>2</sup>. Pretende-se então destacar as escolhas

<sup>1</sup> Segundo a teoria dos dois corpos do rei fomentada por Ernst Kantorowicz (1998).

<sup>2</sup> Vejam-se os estudos de António Brochado da Mota para os reis da primeira dinastia (Mota, 2012) e de Elisa Maria Domingues da Costa Carvalho para os reis do século XIII ao XV (Carvalho, 1996: 157- 248); de José Augusto Pizarro sobre a morte de D. Dinis (Pizarro, 2005: 208-212), de Bernardo Vasconcelos e Sousa sobre a morte de D. Afonso IV (Sousa, 2005: 255-267); de Cristina Pimenta sobre a morte de D. Pedro I (Pimenta, 2005: 194-200); de Rita Costa Gomes sobre a morte de D. Fernando (Gomes, 2005: 159-175); de Maria Helena da Cruz Coelho sobre a morte de D. João I (Coelho, 2012: 276-293), de Saul António Gomes sobre a morte de D. Afonso V (Gomes, 2006: 268-272); de Luís Adão da Fonseca sobre a morte de D. João II (Fonseca, 2005: 173-178); de João Paulo Oliveira e Costa sobre a morte de D. Manuel I (Costa,

ritualísticas feitas na hora da morte usando os testamentos e a maneira como estas evoluíram ao longo dos séculos.

Com este objetivo em mente, as fontes mais recomendadas para estudar estas preocupações e receios são os próprios testamentos destes indivíduos, por vezes, redigidos dias antes da morte dos seus encomendadores. A escolha por estudar os testamentos da Casa Real portuguesa e o fenómeno das exéquias e da morte deve-se à sua riqueza documental e às possibilidades financeiras dos membros da realeza<sup>3</sup> que permitiam levar a cabo um ritual que evidenciasse verdadeiramente o pensamento *post mortem* da época. A seleção dos testamentos estudados deveu-se ao uso da língua portuguesa na sua escrita e à sua disponibilidade integral em formato digital. Também pesou na escolha da amostra a diversidade entre homens e mulheres, reis e rainhas, infantes e infantas, portugueses e estrangeiros, visto que já foram analisados de maneira individual<sup>4</sup>, mas nunca numa perspetiva comparativa e na longa duração. Assim, escolheu-se estudar os três testamentos de D. Dinis, de D. Afonso IV, de D. Beatriz de Castela, de D. Pedro I, de D. Fernando, de D. João I, de D. Afonso V, de D. Fernando, o infante santo, de D. João II, de D. Maria de Aragão e Castela, de D. Manuel I, de D. Catarina de Áustria, de D. Henrique, de D. Filipe I, de D. Filipe II, de D. Filipe III e de

---

2005: 257-258); de Ana Isabel Buescu sobre a morte de D. João III (Buescu, 2005: 283-289); de Amélia Polónia sobre a morte de D. Henrique (Polónia, 2005: 246-250); de Fernando Bouza sobre a morte de D. Filipe I (Bouza, 2010: 290); de Fernanda Olival sobre a morte de D. Filipe II (Olival, 2012: 258-274); de António de Oliveira sobre a morte de D. Filipe III (Oliveira, 2005: 304-327); de Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha sobre a morte de D. João IV (Costa & Cunha, 2006: 259-268); de Maria Paula Marçal Lourenço sobre a morte de D. Pedro II (Lourenço, 2007: 284-295); de Vanda Lourenço Menino e Adelaide Pereira Millán da Costa sobre a morte de D. Beatriz de Castela (Costa & Menino, 2012: 116-140; Lourenço, 2005: 81-107); de Isabel dos Guimarães Sá e Michel Combet sobre a morte de D. Maria de Castela e Aragão (Combet & Sá, 2012: 153-163); de Annemarie Jordan e Ana Isabel Buescu sobre a morte de Catarina de Áustria (Jordan, 2012: 214-215; Buescu, 2007: 423-435); de Monique Vallance sobre a morte de D. Luísa de Gusmão (Vallance, 2012: 212-218); e de Isabel Drumond Braga e Paulo Drumond Braga sobre a morte de D. Maria Francisca Isabel de Saboia (Braga & Braga, 2012: 159-179). Para a morte e exéquias das rainhas da quarta dinastia até meados do século XVIII (Lourenço, 2003: 579-592). Para o uso do luto por parte da realeza como ferramenta de construção da imagem pública (Griné, 1997), entre outros trabalhos que sob diferentes lentes abordam esta temática, alguns dos quais citados no decorrer deste artigo.

<sup>3</sup> É de notar que se admite que a capacidade financeira tem um grande papel no que toca à obtenção da salvação da alma e dos rituais fúnebres e que alguns membros da Casa Real seriam mais abastados que outros, porém o que se procura aqui ver não se prende com valores, mas com intenções ou objetivos e de que forma é que estes evoluem.

<sup>4</sup> Vejam-se as biografias dos Reis de Portugal e das Rainhas de Portugal publicado pelo Círculo de Leitores, por exemplo (ver Círculo de Leitores, acesso <https://www.circuloleitores.pt/catalogo/1057626/rainhas-viiiixiii.consulta> 28 de junho 2022).

D. João IV, de D. Luísa de Gusmão, de D. Maria Francisca Isabel de Saboia, de D. Isabel Luísa Josefa, de D. Catarina, rainha de Inglaterra e de D. Pedro II que conferiram uma amostra sólida para enveredar numa comparação na longa duração, salientando mudanças e continuidades na perceção da morte, atravessando a cronologia em foco. Contudo, para os casos e período estudados, o uso exclusivo dos testamentos revelou-se insuficiente para compreender a complexidade de alguns rituais que eram levados a cabo após a morte. Ao mesmo tempo, revela-se importante entender se as vontades finais eram respeitadas escrupulosamente ou se ficavam apenas escritas no pergaminho ou papel, não tendo uma repercussão concreta, numa conjuntura onde se acreditava que os momentos imediatamente depois da morte se refletiam na eternidade dos recém-falecidos, sendo o principal objetivo dos testadores garantir a salvação da sua alma. A solução para isso foi cruzar a informação obtida a partir do estudo dos testamentos com as crónicas e outras narrativas das épocas em análise, que fornecessem detalhes omissos nos registos testamentários, não descurando as possíveis fragilidades das descrições, privilegiando assim a fonte primária sempre que possível. É de notar que em muitos casos não foi possível fazer uma análise de um determinado ritual do século XIV ao século XVII, porque os testadores medievais ou modernos não o mencionavam. Nestes casos apresentaram-se os exemplos existentes e a análise possível.

A estrutura do artigo procura organizar as informações recolhidas com um fio condutor simples de acompanhar. Começando pela crença que influenciava as escolhas dos fiéis, percorrendo o impacto que os testamentos e os meios de salvação da alma tinham e as escolhas que foram feitas, tendo em consideração a sua fé e crença, e terminando numa análise aos momentos finais, ritualizados, dos reis portugueses.

### **1. O imaginário da boa morte**

Para compreender a doutrina católica sobre a morte na cronologia em estudo é necessário contextualizar o grande impacto que o Purgatório teve nos rituais em torno da morte. A mudança do ideário da morte que se foi operando, segundo Le Goff, entre os séculos IV e XI, fomentou a possibilidade de os vivos intercederem pelas almas dos mortos, ajudando-os através de orações e sufrágios, permitindo assim o escape do lugar intermédio que ganha raízes sólidas no século XII, firmando o Purgatório como local de passagem em direção à salvação eterna com a entrada no Paraíso (1990: 134–135;

Mattoso, 1992: 22).

Outra mudança que se operou acerca da morte no século XII e se solidificou no século XIII, prende-se com a alteração da conceção da redenção das almas por Cristo no apocalipse para o julgamento individual. A primeira, em voga desde os primeiros séculos do cristianismo, consiste na crença que a salvação eterna estaria garantida pela figura retornada de Jesus Cristo para todos os cristãos, não existindo um julgamento que levasse em consideração as ações terrenas dos fiéis. A segunda, assenta na noção da existência de um julgamento individual presidido por Jesus Cristo, sendo este assistido pelos seus apóstolos. Neste tribunal são julgadas as almas dos defuntos através do uso da famosa balança onde se pesam as ações praticadas durante a passagem terrena, avaliando e decidindo o destino final do falecido (Ariès, 2012: 51–52).

Com base nestas noções, é possível considerar que o lugar intermédio, entre o Inferno e o Paraíso, existia desde os séculos XII e XIII no imaginário católico (Le Goff, 1989: 26). Porém, só a partir do século XV é que ganhou peso na vida dos populares, sendo reforçado pelo Concílio de Trento no século XVI (Bossy, 1985: 30; Vovelle, 2010: 101, 122-123). Este novo paradigma veio retardar o julgamento da alma dos fiéis após a morte. Desta maneira, era possível que os vivos intercedessem pela alma dos mortos, através de orações, missas e obras pias, de forma a beneficiarem o defunto no julgamento final (Muir, 1997: 49). Por outro lado, apaziguava os crentes, visto que produzia maior segurança numa possível salvação, aos que possuíssem meios para tal (Araújo, 1995: 296). Este fenómeno enquadrava-se no período liminar dos ritos de passagem, devido a pertencer a uma fase intermédia onde os vivos podiam e deviam intervir no destino dos mortos (Turner, 1977: 182).

A impossibilidade de fuga perante a morte não invalidava que existisse uma morte considerada preferível, ou até mesmo desejada, em detrimento de outra carregada de conotações de mau presságio ou de fúria divina. Para os cristãos, uma morte boa era prolongada e calma, jazendo numa cama sem grande dor até à hora final<sup>5</sup>. Em contrapartida, morrer repentinamente, de qualquer causa que fosse, ou sofrer dores excruciantes tinha o significado de punição divina, algo que condenaria a alma do

---

<sup>5</sup> Estar de olhos abertos na hora da partida é desejado, por isso era comum os presentes falarem alto e mexerem no rei moribundo (Carvalho, 1996: 184).

desafortunado ao inferno, destino a ser evitado a todo o custo (Muir, 1997: 44)<sup>6</sup>.

O espetáculo público que a morte representava movia os presentes em torno de uma só figura, que deveria ser assistida e atendida (Ariès, 2008: 17). Este fenómeno era exacerbado quando se tratava da figura do rei ou de algum membro da família real. Encontramos, nas crónicas de vários monarcas, menções a pessoas específicas que estariam presentes no quarto. Normalmente, estas pessoas seriam da própria família real, mas também pertencentes às grandes famílias do reino. A título de exemplo, encontramos estas menções na crónica de D. Dinis “[...] acompanhado da mesma Rainha, e do Infante D. Affanso seu filho, e do Conde D. Pedro, e D. Johão Affonso, e doutros Prelados, e riquos, e nobres homens do Regno, que aly eram juntos [...]”<sup>7</sup>. Descrições semelhantes são feitas tanto na crónica de D. João I<sup>8</sup>, como na crónica de D. Manuel I<sup>9</sup>, já no século XVI. Admite-se, contudo, que as crónicas de D. Dinis e de D. João I foram escritas depois dos acontecimentos que narram, podendo exprimir uma prática anacrónica ao tempo dos monarcas. Buescu também aponta para esta realidade ser transversal às rainhas, como no caso de Catarina de Áustria que morreu acompanhada por D. Sebastião, o cardeal D. Henrique e pelas suas damas e outros cortesãos (2007: 433). As infantas e os bastardos, pelo menos na primeira e segunda dinastia, não tinham acesso a este desenlace final, segundo os relatos (Carvalho, 1996: 201).

## 2. Os meios de salvação da alma

A salvação da alma era a principal preocupação do indivíduo tardo-medieval e moderno. O testamento tinha essa função vincada nas primeiras páginas, destinando-se a todos os fiéis, ainda que com algumas exceções como os hereges, as pessoas escravizadas e os condenados à morte, entre outros, negando, desta forma, uma redenção tanto espiritual como terrena (Vilar & Silva, 1992: 41; Araújo, 1995: 358-359). Neste campo, os testamentos foram um instrumento privilegiado para guiar o destino do defunto,

---

<sup>6</sup> As vítimas de assassinato e os condenados à morte eram vistos como tendo uma morte conturbada, sendo-lhes, em alguns casos, negado o acesso a um enterro em terra consagrada (Ariès, 2008: 7-9). As ordens mendicantes mudaram esta realidade no século XIV para os condenados à morte, visto que, no dogma da Igreja, nenhum homem pode ser condenado duas vezes pelo mesmo pecado, assim sendo, a execução capital já teria fornecido castigo, libertando a alma para o além (Ariès, 2008: 48).

<sup>7</sup> Pina, 1729: 93.

<sup>8</sup> Zurara, 1644: 286.

<sup>9</sup> Góis, 1567: fl. 104v.

permitindo fazer disposições pela sua alma em vida. Porém, este não tinha apenas a função de tentar garantir o Paraíso, mas também de perpetuar a figura do defunto junto da sociedade terrena (Vilar & Silva, 1992: 41). Assim sendo, encontrava-se ligado ao próprio ritual em si, em grande parte devido à importância quase sacramental de que a Igreja o dotou, requerendo-o para permitir um enterro em terreno consagrado (Ariès, 2008: 220). Ainda assim, contrariando a prática enraizada, D. João III não fez testamento, mesmo tendo a morte ensombrado a sua família, levando os seus filhos, e possuindo este uma saúde débil (Buescu, 2011: 24-25)<sup>10</sup>.

A obrigatoriedade do testamento para obter uma “boa morte” dotou-o de um formulário base, que se manteve inalterado durante todo o período estudado. Este colocou, em primeiro lugar, os assuntos da alma, onde se especificaria o local da sepultura, as missas a celebrar, eventuais transladações do corpo e outras especificações particulares que pudessem fazer parte da vontade do testador. A segunda parte era dedicada, por norma, aos assuntos terrenos (Ariès, 2008: 221). No caso da realeza, delinear sucessões<sup>11</sup>, amortizar dívidas, favorecer pessoas específicas, realizar obras num determinado lugar, etc. Dependendo do testador, estas podiam ser muito variadas, normalmente atendendo ao panorama sociopolítico da época.

Segundo Ariès, deviam ser feitos quando o testador se encontrava de boa saúde, antes do declínio do fim de vida, para que as últimas vontades fossem inequívocas e de acordo com as crenças e desejos do testador. Desta forma, o indivíduo devia-se preparar para a morte durante a sua vida (Ariès, 2008: 229). Contudo, nos casos analisados, a variação observada indica uma grande flutuação na data da escrita do testamento. Existiram casos como o de D. Dinis que o escreveu por três vezes em 1299, 1322 e 1324, o último dos quais apenas um mês antes do seu falecimento<sup>12</sup>. Com estes vários testamentos, D. Dinis precaveu a certeza da morte com bastante antecedência, atualizando as suas disposições. No entanto, existem casos onde esta prática não se verificou como, por exemplo, o de D. Pedro I. O “Justiceiro” ordenou o seu testamento, somente, um dia

---

<sup>10</sup> Buescu aponta para a existência de uma espécie de testamento, mas que teria sido redigido já depois do falecimento do monarca, que se encontraria demasiado débil para o ditar. A precária situação sucessória adensa ainda mais toda a questão da falta de preparação (Buescu, 2005: 287).

<sup>11</sup> Visível em vários testamentos régios, principalmente, quando esta era volátil, como foi o caso da sucessão do rei D. Fernando, onde se dedicaram bastantes páginas a este assunto (Mota, 2012: 217-218).

<sup>12</sup> Brandão, 1650: fl. 329r-331r; Brandão, 1672: 582-589; Sousa, 1739: 99-105.

antes da sua morte e o mesmo se passou com a rainha D. Luísa de Gusmão<sup>13</sup>, que estando ciente de que iria morrer e recebendo a morte com graça, redigiu-o enquanto ainda estava em seu pleno juízo (Vallance, 2012: 213). Comparando as datas da escrita dos testamentos com a data de falecimento dos casos analisados, fica patente que, tirando as exceções como o de D. Afonso IV, que escreveu em 1345 e morreu em 1357, o já mencionado caso de D. Dinis e o de D. Manuel I, que o escreveu quatro anos antes de falecer, acrescentando um codicilo na hora da morte, os testamentos eram escritos sobretudo no final da vida dos testadores e não em plena vitalidade destes (Costa, 2005: 257). Salvo casos como o da infanta D. Isabel Luísa Josefa (1669-1690), que faleceu com somente vinte e um anos e escreveu o seu testamento dez dias antes da sua morte<sup>14</sup>.

Um indicador que atesta a importância dada ao testamento foi a preocupação em protegê-lo. A estratégia para fazer com que a vontade do testador fosse cumprida, escrupulosamente, seria a de nomear vários testamenteiros de confiança como, por exemplo, no caso da rainha D. Catarina de Áustria, que nomeou D. Sebastião, seu neto, Dom Sancho de Noronha, seu sobrinho, Frei Francisco de Bobadilha, seu confessor e Dom Rodrigo de Meneses, vedor da sua fazenda<sup>15</sup>. Esta realidade foi transversal nos séculos em estudo, estando presente em todos os testamentos estudados. Os testamenteiros eram o garante da vontade do defunto e, com o peso que o testamento carregava para o futuro espiritual deste, esta escolha recaía nas pessoas da sua maior confiança, mas que também dessem garantias para levar a cabo o empreendimento complexo que alguns destes testamentos representavam. No entanto, existiram algumas ocorrências onde o testador foi muito para além do que da confiança que depositava nos testamenteiros. D. Dinis, no seu segundo testamento, menciona que fez três cópias do testamento e que estas se encontravam em locais distintos e que deveriam ser entregues a testamenteiros diferentes<sup>16</sup>, o que evidencia uma preocupação pela preservação do documento e o medo da falsificação, não depositando a sua vontade nos ombros de uma só pessoa. Ainda assim, D. Dinis foi mais longe lançando maldições a quem não fizesse cumprir a sua vontade, incluindo aos seus herdeiros, até que esta se cumprisse<sup>17</sup>. Outro

---

<sup>13</sup> *As Gavetas*, 1967: 203.

<sup>14</sup> *As Gavetas*, 1967: 218.

<sup>15</sup> *As Gavetas*, 1967: 20-21.

<sup>16</sup> Sousa, 1739: 104-105.

<sup>17</sup> Brandão, 1672: 587.



exemplo foi a exigência da rainha D. Catarina de Áustria que obrigava a que se colocasse uma placa bem visível no mosteiro onde ordenou que se dissessem as suas missas perpétuas<sup>18</sup>, combatendo, assim, o medo de que os religiosos entrassem em incumprimento da sua vontade perpétua, placas essas muito em voga até ao século XVI noutros espaços europeus (Ariès, 2008: 231). Porém, nos testamentos analisados, apenas o da rainha D. Catarina de Áustria fez menção às ditas placas. Resta dizer que, admitindo que existiu alguma mudança no conteúdo dos testamentos entre os séculos XIV e XVII, a sua formulação, importância e momento de elaboração permaneceram praticamente inalteradas durante estes quatrocentos anos. O mesmo se pode dizer das diferenças que poderiam surgir com as várias hierarquias que compõem a amostra analisada, mas que parecem não ter grande impacto, isto é, a redação do testamento não variava entre homem ou mulher, rei ou rainha, infante ou infanta.

Os sacramentos, para um católico, eram de extrema importância e estavam ligados a diferentes momentos e a morte não era exceção. Os sacramentos conotados com a morte são por excelência a confissão, a comunhão e a extrema-unção. Contudo, é este último que se destinava exclusivamente ao moribundo, ganhando protagonismo na fase terminal da vida. Esta preocupação encontrava-se latente na crónica de D. João III quando foi mencionada a morte rápida do rei que, no entanto, permitiu administrar a extrema-unção<sup>19</sup>. Assim, pode-se depreender o papel deste último, principalmente num cenário de contrarreforma, limpando a alma do enfermo de pecados e maleitas (Araújo, 1995: 301). Olhando à luz dos ritos de passagem, a extrema-unção constituía um rito de separação, sendo que a morte representa um momento transitório entre a vida terrena e espiritual, sendo depois o defunto integrado na comunidade dos mortos (Muir, 1997: 48). O grande foco na extrema-unção na hora da morte não implica que os outros dois sacramentos fossem descurados. A confissão não devia ser negligenciada. Confessar-se no próprio testamento exigia um confronto pessoal, mas a confissão perante um padre nas últimas horas de vida, era imprescindível para o bom católico, libertando a sua alma dos pecados terrenos (Bossy, 1985: 46). A confissão tinha como objetivo reconhecer os pecados cometidos e receber o perdão divino (Delumeau, 1991: 7). Tomando o exemplo nacional do caso de Braga, desde 1477 que era obrigatória a todos os maiores de 14 anos, o ato da

---

<sup>18</sup> *As Gavetas*, 1967: 12.

<sup>19</sup> Andrade, 1613: fl. 154v.

confissão regular, e que podia ajudar a preparar uma boa morte<sup>20</sup>, inserida esta prática no panorama europeu, onde desde 1215 com o Concílio de Latrão IV a confissão anual era obrigatória, cruzando todo o período estudado (Delumeau, 1991: 13). Veja-se a preocupação de D. Dinis que recebeu a comunhão repetidas vezes antes do momento final (Carvalho, 1996: 171).

A caridade é uma das sete virtudes cristãs especialmente importante no que toca à obtenção do perdão divino, estando bem presente em grande parte dos testamentos durante o largo espectro temporal analisado (Araújo, 2001: 18). Vestir os pobres, casar órfãs, distribuir esmola, doar a instituições que prestavam ajuda aos mais necessitados, cuidar dos leprosos, libertar as pessoas escravizadas, resgatar cativos, patrocinar casamentos e libertar presos eram as obras pias mais comuns nos testamentos da realeza analisados, numa realidade aparentemente imutável ao longo dos séculos. Analisando os testamentos constata-se as várias formas de praticar a caridade ao longo dos séculos, de assinalar a título de exemplo: a criação de um hospital para homens e mulheres pobres com mais de cinquenta anos por D. Afonso IV<sup>21</sup>; o infante santo, D. Fernando, desejava distribuir esmola para rogarem pela sua alma<sup>22</sup>; o financiamento do Hospital Real de Todos os Santos por D. João II<sup>23</sup> e D. Manuel I<sup>24</sup>; D. Maria de Aragão e Castela pediu para que no dia do seu falecimento fossem vestidos cinquenta pobres com vestidos inteiros<sup>25</sup>; D. Manuel I pagou os casamentos dos “criados”<sup>26</sup>; os leprosos não foram esquecidos no testamento da rainha D. Catarina de Áustria<sup>27</sup>; D. Henrique deixou forros os escravos que fossem idosos, colocando-os em mosteiros para serem vestidos e tratados<sup>28</sup> e, por norma, privilegiou portugueses em terras de mouros que fossem “[...] pobres e desamparados e em que ouiver maior perigo [...]”<sup>29</sup>; D. Filipe III distribuiu mil ducados para casar órfãs<sup>30</sup>; a infanta D. Catarina, rainha de Inglaterra, doou 600.000 réis

---

<sup>20</sup> Garcia Y Garcia, 1982: 104.

<sup>21</sup> Mota, 2012: 210.

<sup>22</sup> *As Gavetas*, 1967: 187.

<sup>23</sup> *As Gavetas*, 1967: 90.

<sup>24</sup> *As Gavetas*, 1967: 114.

<sup>25</sup> *As Gavetas*, 1967: 104.

<sup>26</sup> *As Gavetas*, 1967: 113.

<sup>27</sup> *As Gavetas*, 1967: 13.

<sup>28</sup> *As Gavetas*, 1967: 85.

<sup>29</sup> *As Gavetas*, 1967: 85.

<sup>30</sup> *Testamento de Felipe IV*, 1982: 9.

para pagar as dívidas dos presos no Limoeiro e no Tronco até 20.000 réis cada<sup>31</sup>. Apenas D. Fernando, no seu segundo testamento, e D. Luísa de Gusmão não beneficiaram pobres nos seus testamentos, o que talvez indique que o faziam em vida. Destacam-se depois casos em que beneficiariam as pessoas próximas ao testador, como são exemplos os casos de D. João I<sup>32</sup> e do seu filho D. Fernando, o infante santo<sup>33</sup>. A menção de D. Catarina de Áustria aos leprosos não deixa de ser curiosa, visto que, segundo Sá, estas menções tendem a desaparecer paulatinamente, seguindo o caminho da doença, o que poderá indicar que tenha existido um surto em 1574, data da redação do testamento (1997: 26). D. Manuel I ao beneficiar os “criados” não pretendeu ajudar servos, mas os merceeiros ou pobres envergonhados que mantinha, portanto não se pode falar de uma generosidade do monarca para com plebeus, sendo a sua caridade para com os membros de um estatuto elevado, que, por sua vez, oravam pela alma do seu mecenas (Sá, 1997: 26-27). Quando D. Filipe III de Portugal manda casar órfãs explicita que sejam mulheres filhas de “criados” dele, ou seja, na sua rede clientelar e não mulheres do povo, apenas D. João II não especifica o estatuto requerido (Sá, 1997: 32). Com estes destaques, é possível evidenciar que a caridade da realeza não se destinaria exclusivamente aos mais necessitados, mas tinha um forte pendor à entreatada entre as pessoas de estatutos similares, pertencentes às mesmas redes clientelares. Contudo, é de destacar o objetivo que toda a caridade tinha, o de sufragar a alma, quer seja pela ação misericordiosa em si, quer pela “compra” de intercessões de pessoas específicas.

A grande popularidade das indulgências para o período analisado não parece ter chegado junto da realeza portuguesa. Aliás, em todos os testamentos, apenas o primeiro de D. Dinis<sup>34</sup> e o de D. Filipe I<sup>35</sup> fizeram menção expressa a estes documentos que tinham como objetivo perdoar os pecados aos fiéis. Esta ausência mostra que apesar das indulgências estarem ligadas ao pensamento do Purgatório, principalmente a partir do século XV, a realeza portuguesa optou por outros meios para obter perdão (Bossy, 1985: 30).

A peregrinação póstuma enquadrava-se no quadro dos mecanismos de salvação

---

<sup>31</sup> *As Gavetas*, 1967: 210.

<sup>32</sup> *As Gavetas*, 1967: 8.

<sup>33</sup> *As Gavetas*, 1967: 193-195.

<sup>34</sup> Brandão, 1650: fl. 330r.

<sup>35</sup> Mengibar, 1832: 5.

da alma. Esta era delegada pelo testador a um romeiro que, mediante pagamento, se deslocaria, em nome do primeiro, até a um lugar santo (Ariès, 2008: 81). Nos testamentos analisados esta realidade não foi comum, mas pode-se encontrar tanto no século XIV, nos primeiros dois testamentos de D. Dinis<sup>36</sup>, como no século XVI, nos testamentos de D. Manuel I e de D. Henrique<sup>37</sup>. No primeiro caso, tratou-se de uma peregrinação a Roma. Nos dois últimos, esteve presente o desejo de estender a viagem do romeiro até Jerusalém. Em todos os casos, a obtenção de indulgência plenária por parte do Papa estava presente.

Solicitar a intercessão dos santos, pedir perdão e reafirmar a fé eram estratégias para atingir a salvação, colocando o fiel em completa subserviência a Cristo. A primeira encontrava-se presente no século XIV, sob a forma de missas no dia de todos os santos, mas foi nos finais do século XV, com D. João II<sup>38</sup>, que o pedido de intercessão invocou santos particulares, ou da sua devoção pessoal; tendência que continuou nos séculos XVI e XVII. A figura da Virgem Maria encontrava-se presente nestes pedidos ao longo dos séculos, talvez pelo seu papel como advogada das almas do Purgatório (Lorenzo Pinar, 1991: 77). A mãe de Cristo aparece mencionada na grande maioria dos testamentos, assim como Jesus, começando logo no primeiro testamento de D. Dinis datado de 1299<sup>39</sup> e acabando no último testamento analisado, de D. Pedro II, datado de 1704<sup>40</sup>. Pedir perdão pelos pecados cometidos durante a vida no testamento parece ser uma realidade apenas dos séculos XIV e XV, uma vez que, nos dois séculos seguintes, não existiram menções a perdão nem a remissão de pecados, na verdade o último caso é o da rainha D. Maria de Aragão e Castela no seu testamento datado de 1516<sup>41</sup>, porém tratou-se de um caso isolado, excluindo D. Filipe I que através das indulgências procurou a remissão dos seus pecados no século XVI, caso já mencionado. Deve-se mencionar que a forma escrita não era a única forma de pedir perdão. Existiu uma forma ritualizada deste momento de meio oral como se pode ver nas crónicas de D. João II (Carvalho, 1996: 182). Num cenário de contrarreforma, a reafirmação da fé ganhou protagonismo com os testadores a mencionarem que sempre foram católicos praticantes e que acreditavam na palavra de Cristo. Note-se que para esta afirmação não conta o habitual início dos testamentos onde

---

<sup>36</sup> Brandão, 1650: fl. 330r; Sousa, 1739: 101.

<sup>37</sup> *As Gavetas*, 1967: 85, 113.

<sup>38</sup> *As Gavetas*, 1967: 88.

<sup>39</sup> Brandão, 1650: fl. 329r.

<sup>40</sup> *As Gavetas*, 1967: 228.

<sup>41</sup> *As Gavetas*, 1967: 103.

o testador afirma que acredita em Deus. A diferença reside nas palavras usadas como no testamento da rainha D. Catarina de Áustria dizendo que “[...] se por tentação ou illusão do demonio na hora da morte ou em qualquer outra eu disser ou cuidar cousa algũa em contrario desd’agora a revogo e dou por nenhũa.”<sup>42</sup>. Este tipo de afirmação entende-se no clima de instabilidade religiosa da Europa, e manteve-se até, pelo menos, aos finais do século XVII.

A exigência que atravessou todos os testamentos foi a especificação da celebração das missas. Tal preponderância não era de estranhar visto que constituía a parte principal do rito fúnebre e a maneira de perpetuar e salvar a alma do defunto (Bossy, 1985: 28). A tendência observada nos testamentos foi para o crescimento progressivo do número de missas ao longo do século XIV, onde o costume era uma missa diária<sup>43</sup> pela alma do defunto, verificando-se um aumento ligeiro no século XV<sup>44</sup>, que ascendeu à casa dos milhares no final dessa mesma centúria, tendo o rei D. João II expressado a seguinte vontade no seu testamento: três mil missas, sendo que destas, mil eram em honra da Santa Trindade, mil em honra e louvor de Nossa Senhora em todas suas festas e mil em honra de todos os santos da sua devoção e os padroeiros - São Miguel, S. João Evangelista, São Tiago, São Jorge, São Cristóvão, Santo António e São Bento. No hospital de Todos os Santos queria uma missa diária, sendo esta cantada nas festas de Nosso Senhor e Nossa Senhora, de São Miguel, de S. João Evangelista, de São Tiago, de São Jorge, de São Cristóvão, de Santo António, de São Bento e nos dias de Todos os Santos e Finados<sup>45</sup>. Entrando no século XVI, a trajetória foi mantida, olhando para o testamento da rainha D. Maria de Aragão e Castela encontra-se mais uma vez um incremento no número de missas, encomendando: Cinco mil missas nos mosteiros de qualquer ordem, três mil pela alma da rainha, mil pelas almas do Purgatório e mil pelos defuntos ou outras pessoas da sua obrigação, para além das missas diárias, o novenário (cem missas em cada dia), os trintários, etc<sup>46</sup>. No testamento do seu marido encontram-se as mesmas cinco mil missas,

---

<sup>42</sup> *As Gavetas*, 1967: 10.

<sup>43</sup> Veja-se o testamento de D. Afonso IV, onde apesar de o número de missas ser reduzido, comparativamente aos séculos posteriores, está especificado mostrando uma grande complexidade ritualística (Mota, 2012: 209-210).

<sup>44</sup> Veja-se as exigências expressas no testamento de D. João I (*As Gavetas*, 1967: 4).

<sup>45</sup> *As Gavetas*, 1967: 89-90.

<sup>46</sup> *As Gavetas*, 1967: 104.

se bem que com invocações distintas<sup>47</sup>. No final de quinhentos, a complexificação e a popularidade dos sufrágios não deram sinais de abrandamento, evidenciado pelos testamentos da rainha D. Catarina de Áustria<sup>48</sup> e de D. Filipe I de Portugal. Neste último caso, o número elevadíssimo de missas, pode decorrer da própria grandeza do monarca, que governava grande parte da Europa e era acérrimo defensor da fé católica contra as “hostes” da reforma, o que resultou na exigência de que no dia do seu falecimento e nos nove dias seguintes se dissesse missa pela sua alma, por todos os sacerdotes clérigos e religiosos que houvesse no lugar em que morresse. Também pediu para que o mesmo se fizesse em todos os lugares por onde o seu corpo passasse. O número de missas ascendeu aos trinta mil, distribuindo as intenções de acordo com a sua devoção<sup>49</sup>. O monarca preparou a sua morte com antecedência sendo metuculoso nas suas disposições, por isso o detalhe e a especificidade de que dotou o seu testamento não se evidenciam como surpreendentes (Bouza, 2010: 290). Encontra-se um cenário idêntico durante toda a dinastia filipina, com D. Filipe III de Portugal a ascender às cem mil missas<sup>50</sup>. Depois da Restauração, torna-se complicado analisar o caso de D. João IV. Dom Luís de Meneses escreveu que constava no testamento a indicação para a celebração de cem mil missas<sup>51</sup>, porém no documento não foi possível encontrar nenhuma referência a este avultado número. No testamento de D. João IV apenas consta a vontade de encomendar quatro missas quotidianas com responso sobre as sepulturas perpétuas, em São Vicente de Fora, duas por ele e duas pelo príncipe D. Teodósio e pela infanta D. Joana<sup>52</sup>. Uma explicação poderia residir nos sufrágios que D. Luísa de Gusmão mandou dizer pela alma do seu marido, intervenção que aliás o monarca pediu<sup>53</sup>, todavia, infelizmente, o seu número não é quantificado por estas fontes. D. Luísa de Gusmão, por sua vez, não se desejou muitas celebrações fúnebres, sobretudo se comparada aos Habsburgos e possivelmente ao seu marido. No dia do seu funeral, todas as missas de Lisboa seriam por sua alma e assim

---

<sup>47</sup> *As Gavetas*, 1967: 112.

<sup>48</sup> No qual forneceu instruções específicas e abundantes como o número de missas, a invocação, a data, coincidente com os dias das festas dos santos e o local, assim como os responsos e como deveriam ser executados, transmitindo a sua vontade com um detalhe assinalável, comparativamente aos séculos anteriores (*As Gavetas*, 1967: 10-12).

<sup>49</sup> Mengibar, 1832: 4.

<sup>50</sup> *Testamento de Felipe IV*, 1982: 7.

<sup>51</sup> Menezes, 1679: 903.

<sup>52</sup> Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT), *Gavetas* 16, mç. 2, nº 17, fl.2v.

<sup>53</sup> ANTT, *Gavetas* 16, mç. 2, nº 17, fl.2r.

continuará por oito dias, e se fará mais o que o seu filho mandasse<sup>54</sup>. Nota-se assim no primeiro casal régio da dinastia de Bragança uma delegação das missas para os testamentários, caso que não se verificaria nos seus sucessores. No último quartel do século XVII, a tendência de queda do número de missas face ao início da centúria era evidente. No testamento da rainha D. Maria Francisca Isabel de Saboia esta encomendou vinte mil missas, mais duas missas quotidianas e um ofício rezado de nove lições no dia do falecimento<sup>55</sup>, porém, apesar do grande número de missas, as cerimónias fúnebres contaram com pouca pompa (Braga & Braga, 2012: 170-171). O mesmo aconteceu com o testamento da infanta D. Isabel Luísa Josefa, que declarou a intenção de que fossem celebradas dez mil missas e uma missa quotidiana pela sua alma no Convento do Crucifixo onde mandou ser sepultada<sup>56</sup>. A infanta D. Catarina, rainha da Inglaterra, deixou dez mil missas para serem ditas nos três dias seguintes à sua morte<sup>57</sup> e o rei D. Pedro II encomendou seis mil missas pela sua alma, no dia do falecimento, em cada ano quinhentas missas, se se pudesse, em altar privilegiado e cinco missas quotidianas pela sua alma<sup>58</sup>. Mesmo já se situando no século XVIII, conservou a realidade de seiscentos. Este aumento paulatino do número de missas corresponde diretamente ao crescimento da crença no Purgatório com um claro apogeu no século XVII.

Esta nova realidade propiciou uma “corrida” às missas visíveis nos testamentos analisados. Os testadores zelaram para que as missas fossem ditas o mais cedo possível, ou que se dissessem nos primeiros dias após a morte devido ao seu impacto instantâneo, numa tentativa de expurgar a alma rapidamente dos castigos do Purgatório. Encontrou-se esta vontade expressa sob variadas formas: “[...] que as façam cantar o mais cedo que poderem” no segundo e terceiro testamento de D. Dinis<sup>59</sup>; no testamento do infante santo D. Fernando sob a forma de várias missas a celebrar no dia do enterramento “E mando que no dia do meu enterramento me digam trinta missas de *requiem* rezadas.”<sup>60</sup>; missas diárias como no testamento de D. Pedro II “Mando que se digam sinco missas quotidianas

---

<sup>54</sup> *As Gavetas*, 1967: 203.

<sup>55</sup> *As Gavetas*, 1967: 236.

<sup>56</sup> *As Gavetas*, 1967: 220.

<sup>57</sup> *As Gavetas*, 1967: 209.

<sup>58</sup> *As Gavetas*, 1967: 231.

<sup>59</sup> Brandão, 1672: 584; Sousa, 1739: 100.

<sup>60</sup> *As Gavetas*, 1967: 187.

por minha alma [...]”<sup>61</sup>, ou ainda, pela vontade expressa em novenários, trintários e aniversários<sup>62</sup>, fazendo a ligação às datas de celebração mais comuns (Ariès, 2008: 208). Estes últimos são bastante comuns. A título de exemplo, podiam-se encontrar no testamento da rainha D. Catarina de Áustria várias menções a esta celebração e até à encomenda para o seu marido D. João III e para o seu filho D. João, o que atesta a importância da celebração<sup>63</sup>.

Existiam, ainda, casos onde os testadores “ajudavam” as almas mais necessitadas a escapar do Purgatório oferecendo missas. D. Maria de Aragão e Castela ofereceu mil missas pelas almas do Purgatório<sup>64</sup>, a rainha D. Catarina de Áustria ofereceu duas missas diárias para a sua família e para uma alma necessitada do Purgatório<sup>65</sup>, D. Filipe I de Portugal desejou que se dissessem mil missas pelas almas do Purgatório<sup>66</sup>, D. Filipe II de Portugal aumentou a escala para dez mil missas oferecidas<sup>67</sup>. D. Filipe III de Portugal também não esqueceu as almas do Purgatório, porém especificou que se destinavam aos que tinham morrido nas guerras de Espanha<sup>68</sup>. Neste testamento, o rei ofereceu o que restasse das cem mil missas que pagou, caso delas não necessitasse, aos seus predecessores. Se estes não necessitassem, oferecia às almas mais necessitadas do Purgatório. O Purgatório era um local do qual se poderia escapar obtendo as missas necessárias.

O Purgatório vincou-se no imaginário católico na Idade Média. Contudo, na análise conduzida verificou-se que as menções explícitas tardaram a aparecer. Só no último quartel do século XV, no testamento de D. Afonso V, é que apareceu pela primeira vez, mencionando o monarca que se encontrava com medo de ir para o Purgatório se não

---

<sup>61</sup> *As Gavetas*, 1967: 231.

<sup>62</sup> Os novenários durariam durante os primeiros nove dias após o falecimento do defunto (Bluteau, 1716: 758). Os trintários durante os primeiros trinta dias após o falecimento do defunto (Rosa, 2005: 412), veja-se o testamento de D. Maria de Aragão e Castela (*As Gavetas*, 1967: 112) e o de D. João I (*As Gavetas*, 1967: 4). O aniversário mais do que a capacidade intercessora tinha um grande papel na preservação da memória do indivíduo, fazendo ligação a um dia de um santo, festa religiosa ou à data da morte do defunto (Daniell, 1998: 12).

<sup>63</sup> *As Gavetas*, 1967: 11-12.

<sup>64</sup> *As Gavetas*, 1967: 104.

<sup>65</sup> *As Gavetas*, 1967: 11.

<sup>66</sup> Mengibar, 1832: 4.

<sup>67</sup> *Testamento de Felipe III*, 1982: 7.

<sup>68</sup> *Testamento de Felipe IV*, 1982: 7.



tivesse as dívidas pagas<sup>69</sup>. No século XVI, apareceu com mais destaque, no testamento de D. Manuel I<sup>70</sup>, da sua segunda esposa, D. Maria de Aragão e Castela<sup>71</sup>, e da rainha D. Catarina de Áustria<sup>72</sup>. No entanto, quando parecia que a sua presença estava consolidada, desapareceu no testamento do cardeal-rei D. Henrique, porém o ideário da boa morte estava bem consolidado nas suas linhas (Polónia, 2005: 248-249). Contudo, a partir desta data, as menções explícitas ao Purgatório desapareceram, surgindo apenas na dinastia filipina, onde os três monarcas o mencionaram. Com isto, não se pode afirmar que o impacto desta doutrina junto da realeza portuguesa tenha sido frágil, provavelmente apenas não se encontrava explicitado nos testamentos, dado que o grande incremento progressivo das missas pela salvação da alma atesta a vontade de beneficiar da intercessão terrena, vontade esta subserviente da doutrina do Purgatório.

Com os exemplos analisados é possível considerar que a salvação da alma nas suas várias formas desempenhava um papel importantíssimo nas escolhas escritas dos testamentos da Casa Real portuguesa, numa realidade transversal a todo o período estudado. Contudo, não obstante a intenção ser a mesma e o plano geral favorecer uma continuidade das práticas, a tendência, em alguns casos, mudou ligeiramente, como a invocação dos santos de devoção pessoal, os pedidos de perdão e as profissões de fé. Outro ponto de vista que poderá ser imposto para explicar o gradual aumento e complexificação do ritual é a ritualização da memória. Ana Cristina Araújo explica que quanto mais intensa é a vivência da morte, mais viva se torna a memória da pessoa finada, assim sendo os membros da Casa Real tinham também este motivo para alongarem os seus rituais fúnebres, expressando uma comunhão com o movimento barroco, no século XVII (Araújo, 1989: 141).

### 3. As exéquias dos reis

Para o estudo dos acontecimentos decorrentes após a morte do indivíduo, as crónicas oferecem uma perspetiva que não é possível obter nos testamentos, visto que, como já mencionamos, estes não se encarregam de delinear o que se sucede, imediatamente, depois da morte, excetuando algumas referências a possíveis transladações, como é o caso do infante santo, D. Fernando, e de D. Manuel I. Para

---

<sup>69</sup>As Gavetas, 1967: 173.

<sup>70</sup>As Gavetas, 1967: 117.

<sup>71</sup>As Gavetas, 1967: 104.

<sup>72</sup>As Gavetas, 1967: 11.

contornar este obstáculo, utilizámos crónicas, que, não sendo relatos totalmente verossímeis, mostram o que, à época, seria o ideal, o que para efeito deste estudo se apresenta valioso. Não pretendendo fazer uma análise individualizada para cada membro da realeza, foi tomada a opção por fazer um retrato generalizado, seguindo o defunto desde a sua morte até a uma possível trasladação. Falou-se apenas de reis pela grandiosidade e possível comparação entre indivíduos do mesmo estatuto, no entanto, segundo o testamento da rainha D. Catarina de Áustria, “E quanto ao acompanhamento e pompa funeral mando que se guarde o costume dos enterramentos dos reis e rainhas deste reino [...]”<sup>73</sup>, o que aponta para que no caso das rainhas, pelo menos para o século XVI, as cerimónias fossem semelhantes. O estudo de Maria Paula Marçal Lourenço aponta para a semelhança entre as exéquias de um rei e de uma rainha no barroco, o que parece confirmar as palavras de D. Catarina de Áustria (Lourenço, 2003: 584). A julgar pela comparação da trasladação para a Batalha do infante D. Pedro com a de D. João I é possível considerar que a morte dos infantes motivasse um ritual semelhante ao dos reis, mas com um fausto mais modesto (Carvalho, 1996: 234).

No que toca aos momentos subsequentes à morte, parece que pouco se evoluiu nos séculos em estudo. O ideário da boa morte, já referido, manteve-se constante, o que, por sua vez, dotou o aparato da morte da realeza de um ritual estável. Imediatamente depois da morte, os filhos do rei fechavam os olhos e a boca do pai, por onde a alma teria saído (Sousa, 1984: 424). Era costume proceder ao enterramento o mais rápido possível, portanto, assim que o corpo esfriasse, o objetivo era proceder ao seu transporte para o local de enterramento expresso no testamento. Segundo Armindo de Sousa, esta rapidez tranquilizaria todos os envolvidos (1984: 437). Esta pressa foi mencionada nas crónicas de Rui de Pina e Fernão Lopes, o que aponta para uma realidade na época. Na crónica de D. Pedro I foi feita a menção ao enterro que demorou dois dias porque o infante D. Fernando não se encontrava presente, o que confirma que os enterramentos seriam efetuados no dia da morte, ou no dia seguinte<sup>74</sup>. No entanto, pelo menos no caso de D. Manuel I, o seu corpo foi arranjado e colocado num ataúde, tendo sido levado para uma sala do seu paço para ser alvo de lamúrias por parte dos presentes (Buescu, 2011: 10).

Era à saída do paço que se formava a procissão fúnebre. Nesta, o ataúde que

---

<sup>73</sup> *As Gavetas*, 1967: 10.

<sup>74</sup> Lopes, 1735: 399.

continha o corpo do rei era levado pelos grandes do reino até ao local de enterramento. Nos casos de D. Manuel I e de D. João III, estaria coberto de uma manta de veludo preto com uma cruz em damasco branca (Buescu, 2011: 10; Curto, 1991: 246). Pelo caminho, a dimensão pública do ritual transmitia-se sob a forma de um grande pranto por parte dos populares. Ora, o pranto régio, realidade medieval, tende a sair do costume ou a diminuir de tom nos séculos XIV e XV, na Europa (Ariès, 2008: 189). Seguindo a tendência o caso português conta com o Regimento de 1502 que acalmou as manifestações expressivas de dor e solenizou o ritual (Lopes, 2016: 24). Na sua crónica de D. João I, Zurara menciona que o pranto e a mágoa foram feitos como “[...] deviom fazer [...]”<sup>75</sup>, confirmando as ilações de Maria Helena da Cruz Coelho que frisa estas cerimónias foram feitas “Como cumpria à boa memória do rei morto.” (2012: 290).

A morte da realeza implicava invariavelmente que todas as cerimónias fossem complexas ritualisticamente, quando necessário grandiosas em impacto<sup>76</sup>, sempre de acordo com o ideário da boa morte, como competia a um bom cristão (Buescu, 2011: 15). Por outro lado, a simplicidade aparente das cerimónias seria algo bastante popular, equiparando os faustosos monarcas ao simples estilo de vida das ordens mendicantes, oferecendo benesses no além (Carvalho, 2001: 20). Fernão Lopes escreveu que as cerimónias de D. Fernando foram simples “[...] segundo pertencia a estado de rei.”, podendo querer dizer que, no ideário da morte dos séculos XIV-XV, esta simplicidade fosse a desejada mesmo se tratando de um rei<sup>77</sup>. O caso da simplicidade de D. Fernando também pode estar conectado com a doença que o assolou, sendo visto como uma expurgação na Terra, podendo assim escapar ao Purgatório (Gomes, 2005: 171). Da mesma forma, era vontade expressa de D. Manuel I ser sepultado numa campa rasa, e deu instruções para a sua transladação “[...] mamdo que quamdo minha osada a elle ouver de seer levada se tire e leve secretamente e seem cyrymonia.”<sup>78</sup>, desígnio que não viria a ser respeitado pelo seu sucessor (Buescu, 2011: 22). Esta escolha foi contra disposições megalómanas para a salvação da alma expressas no seu testamento, mostrando que a humildade cristã, na hora da morte, estava bem acautelada por artificios dignos da sua

<sup>75</sup> Zurara, 1644: 286.

<sup>76</sup> Destacam-se as cerimónias fúnebres de D. João IV que tinham o objetivo de legitimar a nova dinastia (Costa & Cunha, 2006: 263-267). Veja-se a imponência das exéquias de D. João III (Buescu, 2005: 286).

<sup>77</sup> Lopes, 1896: 181. Elisa Carvalho faz outra interpretação textual referindo que as cerimónias foram simples, mas que não era suposto o serem (Carvalho, 1996: 225).

<sup>78</sup> *As Gavetas*, 1967: 111-112.

posição (Araújo, 2004: 91). Isto atesta que a simplicidade era somente aparente e que qualquer comparação à vida de Cristo seria algo fabricado.

Retomando o caminho da procissão fúnebre, estas podiam ser acompanhadas por toda a população. Na passagem dinástica dos finais do século XIV notou-se a crescente preocupação em publicitar a morte do monarca, sendo a morte em Lisboa mais favorecida porque era a maior cidade do reino (Carvalho, 1996: 173). No século XVI, mas realidade possivelmente anterior, deu-se destaque à presença das confrarias e das ordens mendicantes, sendo, as primeiras, mencionadas na crónica de D. João III<sup>79</sup>. Chegada a procissão ao local de sepultura, os presentes estariam vestidos de branco até à morte D. Fernando (Carvalho, 1996: 208). Mudada a dinastia, o preto começou a ficar em grande destaque, como no caso de D. João I, relatado tanto na crónica de Zurara<sup>80</sup> como na de Duarte Nunes de Leão<sup>81</sup>, chamando para a evolução das cores do luto, tendo sido a novidade introduzida por D. João I no reino, ainda que de forma tímida, mas que encontrou em D. Manuel I o seu propagador (Lopes, 2017: 11). Nos testamentos analisados, o preto apareceu pela primeira vez em evidência no testamento do infante D. Fernando<sup>82</sup>. Depois deste, D. Manuel I<sup>83</sup> e D. Henrique<sup>84</sup> também fizeram menção a esta cor. Fernão Lopes quando escreveu a crónica do rei D. Fernando também o menciona, provando que uma crónica feita em quatrocentos transportou de facto uma realidade dessa época, colocando-a no século XIV, data em que o branco seria a cor de eleição, como já mencionamos<sup>85</sup>. Na crónica de D. Sebastião foi mencionada uma procissão onde várias pessoas empunhavam símbolos de luto: um cavalo com uma gualdrapa e cabeçadas de dó, as pessoas vestidas com capuz, uma bandeira de canhamação negra, um escudo negro, varas negras nas mãos<sup>86</sup>.

O corpo do rei era alvo dos saimentos adequados aquando do enterro e depois deste, como documentaram várias crónicas como a já mencionada crónica de D. João I por Zurara, onde em cada dia “[...] diziam trinta missas cantadas ou rezadas e a cada semana

---

<sup>79</sup> Andrade, 1613, fl. 154v.

<sup>80</sup> Zurara, 1644: 287.

<sup>81</sup> Leão, 1780: 503.

<sup>82</sup> *As Gavetas*, 1967: 187.

<sup>83</sup> *As Gavetas*, 1967: 112.

<sup>84</sup> *As Gavetas*, 1967: 82.

<sup>85</sup> Lopes, 1896: 180.

<sup>86</sup> Cruz, 1903: 126-127.

se fazia por ele saimento solenizado com vésperas e missas [...]”, sendo o seu corpo “guardado” por religiosos dia e noite, rogando pela sua alma<sup>87</sup>. Estes procedimentos seriam semelhantes durante todo o período estudado, ainda que com um número variável de missas, dado que o seu peso e dos pedidos de intercessão da alma conheceram um aumento desde o século XIV ao XVII, como já foi mencionado, tornando bastante provável que estas não tivessem diminuído de protagonismo, mas aumentado ao longo do tempo.

Uma cerimónia ritualística que, a partir da dinastia de Avis, ficou conotada com as cerimónias fúnebres régias foi a quebra dos escudos. Esta cerimónia começada por D. João I, no que toca aos monarcas, era praticada pela nobreza desde finais do século XIII (Rosa, 1996: 95). O seu objetivo era marcar o fim do poder do rei falecido junto do povo, o que tornaria este rito significativo e impactante. Este costume estender-se-ia ao século XIX, o que foi demonstrativo do apreço que teve durante a monarquia portuguesa<sup>88</sup>. Na crónica de D. Sebastião pode-se verificar a descrição detalhada da quebra dos escudos, tornando-se o principal rito fúnebre a que Bernardo da Cruz fez menção<sup>89</sup>. O peso desta cerimónia também foi atestado pela legislação concreta que D. Manuel I outorgou, no “livro carmesim”, para controlar o seu procedimento<sup>90</sup>. Tratava-se de um rito de separação que representava o fim do poder do rei falecido junto do seu povo, quebrando um ciclo e abrindo um novo (Buescu, 2011: 14).

Este ritual não era aleatório. Excluindo por momentos a componente religiosa, o que restava era um significado altamente propagandístico. No caso da monarquia portuguesa, o objetivo era completamente distinto dos patriarcas de Florença que usavam os funerais para mostrar o seu poderio financeiro, fazendo procissões magnificentes nos seus tempos áureos (Muir, 1997: 49). A realeza portuguesa procurava a sua perpetuação e legitimação através de ritos repetidos ao longo de séculos. Um bom exemplo disso, são as várias transladações de monarcas passados que foram utilizadas com o intuito de confirmar o poder, reafirmando a conexão do corpo natural do novo rei com o poder e legitimidade política que a ligação com o corpo político transmitido por linha direta lhe

---

<sup>87</sup> Zurara, 1644: 287-288.

<sup>88</sup> Sobre o ritual da quebra dos escudos ver (Paula, 2017: 269-279).

<sup>89</sup> Cruz, 1903: 126-128.

<sup>90</sup> Ver uma descrição detalhada em (Buescu, 2011: 13-14). Para consultar a legislação que D. Manuel I usou para controlar o rito do pranto e da quebra dos escudos ver (*Regimentos de D. Manuel I*, 2004: 286-288).

conferia<sup>91</sup>, ou a quebra dos escudos, discutida anteriormente, cujo propósito era operar essa transição do poder (Kantorowicz, 1998: 202; Buescu, 2011: 14-18).

A decoração dos locais de repouso perpétuo era uma preocupação que atravessou todo o período estudado, variando de pessoa para pessoa. Foi o caso de D. Beatriz de Castela, que detalhou como queria que fossem dispostos os objetos na sua capela, encontrando-se entre eles uma colcha com castelos e leões, um pano que com sete escudos de castelos e leões para colocar na cabeceira e outros sete escudos e tantos sinais aos pés, uma lâmpada de prata junto ao tumulo que arda de noite e de dia. Manda ainda que se ponha o barril longo de cristal com o pé de prata cheio de relíquias na capela, assim como dois panos de lã de figuras, nas paredes da capela, juntando mais duas mantas de lã grande com as armas do rei e dela. Para além dos aspetos culturais na decoração da sua capela, D. Beatriz de Castela tem o objetivo de afirmar as suas origens (Lourenço, 2005: 101-102; Costa & Menino, 2012: 125). D. Manuel I dispôs ricamente a igreja onde seria sepultado, dotando-a de uma capa, um manto, duas dalmáticas de brocado de pelo, que não fosse minhoto, mas o mais rico possível, dois castiçais de prata de seis marcos cada um, dois cálices dourados de quatro marcos cada um, uma custódia dourada de seis marcos, uma dúzia de boas toalhas para altar, etc.<sup>92</sup>. D. Dinis, em todos os seus testamentos, exigiu a presença de uma grande cruz de prata dourada com botões dourados na procissão e na capela<sup>93</sup>. Estas doações evidenciavam a preocupação de tornar o local de sepultura digno para receber e destacar a realeza, perpetuando a linhagem. Todavia, é importante notar que esta situação não era a norma. Muitos reis e rainhas, assim como infantes, não expressaram esse tipo de desejo<sup>94</sup>.

Os locais de enterramento escolhidos não perdiam de vista o imaginário propagandístico. Excluindo o caso da primeira dinastia, onde o estabelecimento de um panteão régio não se materializou, primeiro com o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e depois com o mosteiro de Alcobaça, o caso tornou-se mais interessante na segunda dinastia. O mosteiro da Batalha foi erguido com uma forte ligação à Virgem Maria e à batalha de Aljubarrota, que possibilitou toda a segunda dinastia. Desta forma, a escolha

---

<sup>91</sup> Sobre a questão da legitimação do poder na sucessão e a evolução deste pensamento ver (Kantorowicz, 1998: 195- 205).

<sup>92</sup> *As Gavetas*, 1967: 112.

<sup>93</sup> Brandão, 1650: fl. 329v; Brandão, 1672: 584; Sousa, 1739: 100.

<sup>94</sup> Não esquecendo toda a parafernália de objetos que o infante D. Fernando deixou elencados para servirem a sua capela (*As Gavetas*, 1967: 189-193).

de estabelecer um panteão régio neste local parece lógica, perpetuando a ligação deste acontecimento com a monarquia, o que de facto acontece entre os reinados de D. João I e D. João II. Quando o “príncipe perfeito” morreu sem herdeiro direto legítimo, o reino fica sob a égide de D. Manuel I<sup>95</sup>, este parece ter sentido e necessidade de criar o seu próprio panteão, construindo o mosteiro dos Jerónimos (Buescu, 2011: 19-20). O mesmo fenómeno foi visível após a Restauração, em que a realeza portuguesa, salvo algumas exceções, passou a escolher a igreja de São Vicente de Fora<sup>96</sup>. Assim, podemos aferir, que o local escolhido, depois da primeira dinastia, tem motivações dinásticas e não de devoção ou interesse pessoal, o que marcou uma evolução do século XIV para os restantes séculos em estudo.

### **Considerações finais**

Esta investigação tornou possível constatar a grande continuidade a nível de rituais fúnebres da Casa Real Portuguesa durante quatro séculos, numa perspetiva assente na longa duração. Os testadores analisados mantiveram um ideário constante, onde o objetivo extraterreno principal, a salvação da alma, se encontrava em grande destaque. Se a forma como eram aplicados os meios que procuravam garantir o Paraíso não se alteraram muito com o passar dos séculos, o preço para a fuga do Purgatório parece ter conhecido uma inflação assinalável. É de destacar que existiram artificios que não conheceram uma popularidade temporal, isto é, a sua escolha não se encontrava subordinada a uma tendência do tempo em que se inseria, mas a uma escolha individual, como nos casos das indulgências e das peregrinações póstumas, salientando que cada pessoa era uma pessoa e que os meios de salvação da alma podiam transmutar entre séculos distintos sem nenhum fio condutor aparente. Evidenciaram-se casos fora do padrão que exacerbam as particularidades dos testadores analisados, como o caso da incongruência entre o testamento de D. João IV com a aparente realidade relatada por Dom Luís de Meneses e a morte abintestada de D. João III.

Na análise testamentária ficou patente um aumento do detalhe presente nos testamentos, com disposições bem delineadas e específicas. Já as tradições fúnebres da

---

<sup>95</sup> Sobre as motivações propagandísticas de D. Manuel para a legitimação do seu reinado e o uso da figura de D. Afonso Henriques ver (Rosa, 1996: 119-122).

<sup>96</sup> São Vicente de Fora foi um desejo de D. João IV que, foi concretizado pelo seu filho D. Pedro II. A escolha do lugar remetia para a conquista de Lisboa por D. Afonso Henriques (Costa & Cunha, 2006: 268).

realeza permaneceram constantes, mas com importantes inovações que reforçavam o pendor ritualístico do momento da morte, com a quebra dos estudos introduzida no ritual dos reis por D. João I, a criação de um panteão dinástico com o objetivo de manter a continuidade e legitimidade em cada sucessão ou a solenização do momento da morte nos séculos XVI e XVII, quebrando com a emotividade medieval. Contudo, o objetivo permanecia o mesmo: preservar o seu poder no imaginário das populações. O ideário da boa morte e a crença no Purgatório estiveram sempre presentes entre estes testadores, apesar de todas as mutações operadas durante todo este período, sendo o verdadeiro elo de ligação em todos os rituais fúnebres, juntamente com a propaganda política, cuidando assim dos dois corpos do rei na perspetiva de Kantorowicz (1998), teoria que poderia ser ampliada numa perspetiva da preservação da memória para os outros membros da realeza que procuravam manter o seu estatuto, como, por exemplo o caso da rainha D. Beatriz de Castela e a decoração da sua campa.

É certo que ficaram algumas questões por analisar, como por exemplo, as diferenças miúdas entre as diferentes hierarquias dentro da Casa Real, assim como as suas proveniências. Também será útil, num trabalho futuro, incorporar tipos de fontes mais diversos como os sermões, elegias ou elogios fúnebres, assim como outros relatos coevos dos membros da realeza, que acrescentem à análise dos testamentos e das crónicas a interpretação dos atos e rituais de vida e da morte.

#### **Fontes manuscritas**

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Gavetas* 16, maço 2, número 17, Testamento do rei D. João IV.

#### **Fontes impressas**

ANDRADE, Francisco, (1613), *Cronica do muyto alto e muito poderoso Rey destes Reynos de Portugal Dom Ioão o III. deste nome...*, Lisboa, Jorge Rodriguez.

*As gavetas da Torre do Tombo*, (1967), Vol. VI, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

BLUTEAU, Raphael, (1716), *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Vol. V, Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva.

BRANDÃO, Francisco, (1650), *Monarchia Lvsytana*, Vol. V, Lisboa, Officina de Paulo Craesbeeck.



Belchior Lopes – *Os ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa (séculos XIV-XVII): mudanças e continuidades*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 10-38. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a2)

BRANDÃO, Francisco, (1672), *Monarchia Lvsitana*, Vol. VI, Lisboa, Oficina de João da Costa.

CRUZ, Bernardo, (1903), *Chronica d'el-rei D. Sebastião*, Vol. I, Lisboa, Escriptorio.

GARCIA Y GARCIA, Antonio, (1982), *Synodicon Hispanum*, Vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

GÓIS, Damião, (1567), *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*, Vol. IV, Lisboa, Casa de Francisco Correa.

LEÃO, Duarte Nunes, (1780), *Cronicas del rey dom Joaõ de gloriosa memoria: O I. deste nome, e dos Reys de Portugal o X., e as dos Reys D. Duarte, e D. Affonso o V.*, Tomo I, Lisboa, Oficina de Joze de Aquino Bulhoens.

LOPES, Fernão, (1735), *Chronica del Rey D. Pedro I deste nome, e dos Reys de Portugal o oitavo cognominado o Justiceiro na forma em que a escereveo Fernão Lopes...*, Lisboa Occidental, Oficina de Manoel Fernandes Costa.

LOPES, Fernão, (1896), *Chronica de el-rei D. Fernando*, Vol. III, Lisboa, Escriptorio.

MENEZES, Dom Luís de, (1679), *História de Portugal Restaurado*, Tomo I, Lisboa, Oficina de João Galrão.

MENGIBAR, Eduardo, (1832), *Testamento y codicilo del rey Don Felipe II*, Madrid, Tipografía Gutenberg.

PINA, Ruy, (1729), *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe Dom Diniz, sexto rey de Portugal*, Lisboa Occidental, Oficina Ferreyriana.

*Regimentos de D. Manuel I para os vereadores e oficiais da Câmara de Lisboa*, (2004), Cadernos do Arquivo Municipal, 2, pp. 273–298.

SOUSA, Dom António Caetano, (1739), *Provas da Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, Tomo I, Lisboa Occidental, Oficina Sylviana da Academia Real.

*Testamento de Felipe III*, (1982), Madrid, Editora Nacional.

*Testamento de Felipe IV*, (1982), Madrid, Editora Nacional.

ZURARA, Gomes Eanes, (1644), *Chronica DelRey D. Joam I de Boa Memoria e dos Reys de Portugal o Decimo*, Vol. III, Lisboa, Antonio Alvarez.

## Bibliografia

- ARAÚJO, Ana Cristina, (1989), “Morte, memória e piedade barroca”, *Revista de História das Ideias*, 11, pp. 129-173.
- ARAÚJO, Ana Cristina, (1995), *A morte em Lisboa: Atitudes e representações 1700-1830*, Tese de Doutoramento em «História Moderna e Contemporânea», Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- ARAÚJO, Ana Cristina, (2001), “Despedidas triunfais – celebração da morte e cultos de memória no século XVIII” in István Jancsó e Íris Kantor (orgs.), *Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, vol. 1, São Paulo, Imprensa Oficial, pp. 17-36.
- ARAÚJO, Ana Cristina, (2004), “Cultos da realeza e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I” in *D. Manuel e a sua época, Separata de Actas do III Congresso Histórico de Guimarães*, Câmara Municipal de Guimarães, 24 a 17 de outubro 2004.
- ARIÈS, Philippe, (2008), *The Hour of Our Death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death over the Last One Thousand Years*, New York, Vintage Books.
- ARIÈS, Philippe, (2012), *História da morte no Ocidente: Da Idade Média aos nossos dias*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- BOSSY, John, (1985), *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press.
- BOUZA, Fernando, (2010), *D. Filipe I*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- BRAGA, Isabel Drumond; BRAGA, Paulo Drumond, (2012), *Duas rainhas em tempo de novos equilíbrios europeus: Maria Francisca de Saboia – Maria Sofia Isabel de Neuburg*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- BUESCU, Ana Isabel, (2005), *D. João III: 1502-1557*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- BUESCU, Ana Isabel, (2007), *Catarina de Áustria: (1507-1578): Infanta de Tordesilhas, Rainha de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros.
- BUESCU, Ana Isabel, (2011), “A morte do rei. Tumulização e cerimónias de transladação dos reais corpos (1499-1582)”, *Ler História*, 60, pp. 9–33, [consulta em 22/03/2022]. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.1435>
- CARVALHO, Elisa Maria Domingues da Costa, (1996), “A morte régia em Portugal na Idade Média. Aspectos rituais e atitudes perante a morte”, *Cadernos do Noroeste*, 9, 2, pp. 157-248.

CARVALHO, Elisa Maria Domingues da Costa, (2001), “A fortuna ao serviço da salvação da alma, da família e da memória, através dos testamentos dos arcebispos e dignatários de Braga na Idade Média (séculos XII-XV)”, *Lusitania Sacra*, 13-14, pp. 15-40.

COELHO, Maria Helena da Cruz Coelho, (2012), *D. João I: o que re-colheu Boa Memória*, Lisboa, Círculo de Leitores.

COSTA, Adelaide Pereira Millán da Costa; MENINO, Vanda Lourenço, (2012), *A rainha, as infantas e a aia: Beatriz de Castela, Branca de Castela, Constança Manuel, Inês de Castro*, Lisboa, Círculo de Leitores.

COSTA, João Paulo Oliveira e, (2005), *D. Manuel I: 1469-1521: um príncipe do Renascimento*, Lisboa, Círculo de Leitores.

COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da, (2006), *D. João IV*, Lisboa, Círculo de Leitores.

CURTO, Diogo Ramada, (1991), “Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)”, in Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (orgs.), *A Memória da Nação*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.

DANIELL, Christopher, (1998), *Death and burial in medieval England, 1066-1550*, London, Routledge.

DELUMEAU, Jean, (1991), *A confissão e o perdão: a confissão católica: séculos XIII a XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras.

GOMES, Rita Costa, (2005), *D. Fernando*, Lisboa, Círculo de Leitores.

KANTOROWICZ, Ernst, (1998), *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*, São Paulo, Companhia das Letras.

LE GOFF, Jacques, (1989), *O Homem Medieval*, Lisboa, Editorial Presença.

LE GOFF, Jacques, (1990), *The Birth of Purgatory*, Aldershot, Scholar Press.

LOPES, Ana Mafalda, (2016), *Confortando reis e rainhas: as cartas consolatórias entre a política e o luto (séculos XV-XVI)*, Dissertação de Mestrado em «História», Braga, Universidade do Minho.

LOPES, Ana Mafalda, (2017), “O Luto em Portugal: da Corte à Gente Comum (séculos XV-XVI)”, *Medievalista*, 22, pp. 2-35.

Belchior Lopes – *Os ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa (séculos XIV-XVII): mudanças e continuidades*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 10-38. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a2)

LOURENÇO, Maria Paula Marçal, (2003), “Morte e exéquias das rainhas de Portugal (1640-1754)”, in *Barroco, Actas do II Congresso Internacional*, Porto, Faculdade de Letras, Universidade do Porto.

LOURENÇO, Vanda, (2005), “O testamento da rainha D. Beatriz”, *Promontoria*, 3, pp. 81–107.

LORENZO PINAR, Francisco Javier, (1991), *Muerte y ritual en la edad moderna: el caso de Zamora, 1500-1800*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

MATTOSO, José, (1992), “O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)”, *Lusitania Sacra*, 4, pp. 13–38.

MOTA, António Brochado, (2012), *Testamentos régios—Primeira dinastia: 1109-1383*, Dissertação de Mestrado em «História Medieval», Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

MUIR, Edward, (1997), *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

POLÓNIA, Amélia, (2005), *D. Henrique: o Cardeal-Rei*, Lisboa, Círculo de Leitores.

ROSA, Maria de Lurdes Pereira, (1996), “O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média”, in *D. Afonso Henriques na história e na arte, Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, Universidade do Minho.

ROSA, Maria de Lurdes Pereira, (2005), “*As almas herdeiras*”. *Fundação de capelas fúnebres e airmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*, Tese de Doutoramento em «História Medieval», Lisboa, Faculdade de Ciência Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

SÁ, Isabel dos Guimarães, (1997), *Quando o rico se faz pobre; Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

SOUSA, Armindo, (1984), “A morte de D. João I” in *Lucerna: Colectânea de estudos de homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão*, Porto, Oficinas da Livraria Cruz, pp. 417-487.

TURNER, Victor, (1977), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press.

Belchior Lopes – *Os ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa (séculos XIV-XVII): mudanças e continuidades*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 10-38. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a2)

VALLANCE, Monique, (2012), *A rainha restauradora: Luísa de Gusmão*, Lisboa, Círculo de Leitores.

VILAR, Hermínia Vasconcelos; SILVA, Maria João Marques, (1992), “Morrer e Testar na Idade Média: Alguns Aspectos da Testamentaria dos Séculos XIV e XV”, *Lusitania Sacra*, 4, pp. 39–60.

VOVELLE, Michel, (2010), *As almas do purgatório, ou, O trabalho de luto*, São Paulo, Universidade Estadual Paulista.