

# REFLEXÕES SOBRE ALGUNS ASPECTOS DA VIDA QUOTIDIANA NO SÉCULO XVI\*

por **Amélia Polónia**

## 1. Introdução

Ao aceitarmos apresentar uma exposição sobre um tema tão amplo como o indicado no título desta comunicação, vários problemas se nos colocaram de imediato: uns de ordem temática, outros de ordem metodológica<sup>1</sup>.

Com efeito, tornava-se imperativo delimitar o vasto espaço abrangido pelo conceito de «vida quotidiana». E mais ainda pela expressão «vida quotidiana no século XVI», a qual, na sua abrangência, pressupõe a existência de um sujeito modelar que se identificasse com o homem dessa época. Mas existirá, de facto, um homem do século XVI no sentido abstrato e englobante do termo, mesmo tendo em conta apenas o universo específico da Europa Ocidental, a que cingiremos a nossa exposição?

---

\* Conferência proferida em Leiria, em Dezembro de 1992, integrada numa iniciativa conjunta da Câmara Municipal de Leiria e da Comissão Nacional Para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.

<sup>1</sup> Dada a vastidão de problemáticas que um tema como este envolve, associada a uma falta considerável de estudos a ele especificamente votadas, o trabalho que agora publicamos não se afirma senão como uma modesta reflexão sobre a matéria em causa, consciente das limitações em que incorre.

A História das Mentalidades, na sua tradição francesa, construída a partir de nomes como os de Lucien Febvre, Philippe Ariés, Michel Vovelle, Jean Delumeau, Jean-Louis Flandrin, entre muitos outros, parece ter, de facto, utilizado essa abstracção motivante que vive, sofre e actua num mesmo quadro envolvente. Um homem que, sobrepondo-se a especificidades espaciais e sociais, encarnaria uma entidade que, sujeita a uma mesma atmosfera, responderia com atitudes e valores comuns.

Neste contexto, a História das Mentalidades, ao direccionar o seu estudo para a captação das utensilagens mentais, isto é, dos esquemas inconscientes e princípios interiorizados que dão unidade às maneiras de ser e de pensar de uma época, procura incessantemente a apreensão de um sujeito universal que se afirme como síntese de aspirações e receios, expectativas e comportamentos generalizados em determinado espaço histórico. Ao procurar determinar o que cada homem tem de comum com outros homens do seu tempo, o seu objecto de trabalho é, não o individual ou excepcional, mas o colectivo, o repetitivo. O colectivo, precisamente encarnado em expressões como as de «homem do século XVI»; o repetitivo presente em análises que visam a longa duração.

Ainda que por demais atractiva para uma aborgadem histórica que privilegie as grandes massas humanas e a sua vivência quotidiana — objecto primeiro desta comunicação — pensamos, no entanto, que se impõe relativizar essa conceptualização e essa concepção histórica. E isso, contrapondo-lhe, antes de mais, um outro conceito: o de «Níveis Sócio-Culturais». Na verdade, afigura-se-nos perfeitamente aceitável a ideia, desenvolvida de forma paradigmática por Roger Chartier<sup>2</sup>, segundo a qual, tal como a sociedade está estratificada em níveis sociais, também o domínio cultural compreende níveis, simultaneamente distintos e interconexos. Em termos concretos, tal como os estatutos sociais e económicos do camponês e do aristocrata coexistem a partir de relações específicas, da mesma forma as suas produções culturais, os seus sentimentos, atitudes e medos contactam num espaço social alargado, sem, todavia, perderem a sua especificidade.

O que, no fundo, com esta postura, pretendemos salvaguardar, em termos analíticos, é a individualidade e a representatividade de grupos sociais cujos sentimentos e comportamentos, estando mal documentados, correm o risco de serem «colados» aos de outros que, porque historicamente prevalecentes, dominam também a posteridade, através de registos documentais duráveis e reproduzíveis, como são os actos escritos.

---

<sup>2</sup> CHARTIER, Roger — *A História Cultural Entre Práticas e Representações*, Lisboa, Difel, s.d.

## 2. Vectores «definidores» do quotidiano

Dito isto, impõe-se que nos centremos, desde já, no tema a que nos propusemos aproximar: uma breve reflexão sobre alguns aspectos da vida quotidiana no século XVI. Uma vez mais, importa que precisemos algumas linhas estruturantes que configuram a realidade que pretendemos abordar.

Com efeito, a vivência quotidiana dos homens do século XVI, o desempenho dos seus papéis na vida pública, como na vida privada depende, em grande medida, de quadros de pressão que o enformam e delimitam. Referimo-nos, em primeiro lugar, à pressão da religião sobre a vida e, em segundo lugar, às condições que presidem à existência quotidiana.

Na verdade, se o Cristianismo como dogma, como ética, como prática e como pedagogia condiciona valores, comportamentos e atitudes, também a realidade concreta: a abundância de bens, ou a falta deles, as formas de solidariedade ou de exclusão social, configuram procedimentos dominantes.

Começaremos, pois, por abordar as linhas de força que presidem a um quotidiano comum, condicionado por um conjunto de normas éticas e de directrizes práticas em que o vector religioso interfere de forma significativa.

### 2.1. *Espaço e tempo*

É consabido que, no século XVI, como, de resto, em toda a Idade Média, a religião é omnipresente na vida das comunidades europeias. Ela delimita o espaço com a sua divisão entre o sagrado e o profano, e marca o tempo: a comunidade rege-se pelo toque dos sinos que divide o dia em função das horas litúrgicas. A falta generalizada de relógios, públicos como privados (o relógio é, ainda, um bem de luxo a que só os mais abastados podem aceder), o sino orienta a vida de toda a comunidade. E não marca só o ritmo do dia. Marca também os momentos festivos (os nascimentos e casamentos, as entradas nas vilas ou cidades de reis ou grandes personalidades), como os momentos de pesar (mortes, incêndios ou perigos de invasão).

O próprio calendário produtivo rege-se pelo tempo religioso, ainda que aliado ao tempo especificamente agrícola: as prestações dos arrendamentos rurais fazem-se pelo S. Miguel ou pelo S. Martinho, enquanto as múltiplas paragens do trabalho são determinadas pela proliferação de festividades religiosas. E mesmo os actos da vida privada

são, ainda, por ele condicionados. Lembremos que os casamentos são desaconselhados na Quaresma, período que igualmente pressupõe uma total abstinência sexual.

Mas não só o «tempo vivencial» é marcado pela componente religiosa. A própria noção de tempo, com a sua tradicional divisão entre imanência e transcendência, e a afirmação da ideia de eternidade condiciona comportamentos sociais e atitudes perante o sagrado. Veja-se, a título de exemplo, a instituição de capelas que pressupõem a realização de missas «enquanto o mundo durar».

De igual modo, no que se refere ao espaço, a igreja e o seu adro continuam a ser o centro da vila ou da aldeia, catalizando todas as grandes manifestações colectivas: missas, festas, cerimónias, procissões, mas também arraiais, mascaradas e outras manifestações profanas, sendo também local de reuniões, de eleições, ou de ensino. De resto, daí partiam, ainda, as informações mais importantes para a comunidade: as que se reportavam a ela própria, ou as relativas ao reino ou estado. Novas como os casamentos do rei, a sua morte ou sucessão, a declaração de início ou fim de guerra, o arrolamento de tropas e a cobrança de impostos têm na igreja o seu epicentro de divulgação ou realização.

Todavia, neste como noutros domínios, o século XVI surge-nos como um tempo de charneira. Se a igreja continua a dispor de um estatuto de centro religioso, mas também social e político, ela sacraliza-se cada vez mais, nomeadamente após o Concílio de Trento, e dela se excluem manifestações de natureza profana que aí se realizavam anteriormente: as mascaradas, o teatro profano, as lutas paródicas, ou as tradicionais festas que, em diferentes momentos do calendário litúrgico, aí tinham lugar<sup>3</sup>. Na verdade, celebrações como a Festa dos Loucos, a Festa do Asno, os Risos Pasciais ou o Carnaval que coexistiram em toda a Idade Média no espaço da igreja com celebrações litúrgicas da maior seriedade, vêem-se, em toda a Europa, irremediavelmente excluídas desse espaço, devido a um vigor crescente que a Igreja Católica, e depois as confissões protestantes, colocam na vigília desses eventos.

---

<sup>3</sup> Veja-se, a este respeito, entre outros, BAKHTINE, Mikhail — *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El Contexto de Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, (1990), HEERS, Jacques — *Festas de Loucos e Carnavais*, Lisboa, Publ. D. Quixote, 1987; DELUMEAU, Jean — *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, P.U.F., 1985; BURKE, Peter — *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, (1991).

## 2.2. *Actos e directrizes da vida pública*

Mas não só o tempo e o espaço são condicionados pela religião. Também os actos da vida pública a têm como ponto de referência obrigatório. A unção régia ou a sagração do imperador são indispensáveis à legitimidade dos seus desempenhos políticos, da mesma maneira que os corpos jurídicos europeus se encontram saturados de prescrições religiosas, ou prevêm penalizações para crimes da mesma natureza. Recordemos, de resto, que os decretos conciliares, como algumas deliberações pontifícias, passavam a integrar os corpos legislativos nacionais, e que era através do braço secular que essas normas se cumpriam. Lembremos, ainda, que as próprias sentenças da Inquisição eram executadas, não por ela própria, mas pela justiça secular.

## 2.3. *Actividades económicas e vida profissional*

O mesmo se diga da vida profissional ou da actividade económica, ela também sujeita a princípios éticos que entroncam, em última instância, em normas religiosas. Sublinhemos a insistente condenação da usura (que não excluía, no entanto, a sua prática, mesmo nos círculos religiosos), ou o facto de as várias corporações de artes e ofícios se encontrarem ligadas a confrarias votadas ao culto de um santo patrono, e investidas na sua celebração.

Ainda no domínio das práticas profissionais são, sem dúvida, os intelectuais os mais afectados por um sistema de referências dogmáticas que delimitam com todo o vigor o campo possível à produção literária, filosófica e científica. Válidas para toda a Europa, estas acepções tornam-se particularmente nítidas no espaço peninsular, no qual o Tribunal do Santo Ofício, através dos seus «índices de Livros Proibidos» controla não só a produção, mas também a circulação de produtos culturais.

Campo privilegiado de análise desta atmosfera cristã enquanto condicionante inultrapassável é o espaço universitário. Desde o predomínio, entre os seus corpos sociais, de clérigos, à vivência diária dos alunos, passando pelas estipulações em torno dos «curricula» e orientações científicas permitidas, toda a existência desses estudantes é norteada por normas claramente solidárias com as exigências de uma vida cristã impostas pela estrutura eclesiástica. São numerosos os testemunhos que o documentam, mas nós centrar-nos-emos apenas em um deles, que nos introduz, de resto, no âmago da problemática sobre a qual pretendemos

reflectir. Referimo-nos aos *Estatutos da Universidade de Évora*<sup>4</sup>, datados de 1567, da autoria da Companhia de Jesus, a qual era, igualmente, responsável pela referida universidade. Acentuemos, todavia, que aquilo que neles se prevê não difere em muito do estatuído para a Universidade de Coimbra.

Em primeiro lugar, a Universidade presta culto a um patrono: o Espírito Santo. Inaugura-se no dia de todos os santos. Leva a público manifestações teatrais que evocam temas bíblicos: *A Tragédia d'El Rei Saúl* (representada em 1559), *Lázaro e o Rico Avarento* (representada em 1569), *Nabucodonosor* (representada em 1576). Promove procissões em que assume posição de destaque. Destina-se, fundamentalmente, à formação de clérigos, e tem como fundador um eclesiástico, o Cardeal Infante D. Henrique<sup>5</sup>.

Em segundo lugar, todo o espírito de rigor, ascetismo, disciplina, e de assiduidade ao culto divino, sublinhado no Concílio Tridentino flui nela inegavelmente, enformando, tanto a vida académica, como a vida pessoal e privada dos estudantes, e influenciando a organização de suas casas, alimentação, vestuário, calçado, hábitos de vida, ou práticas de lazer. No Capítulo 2 do referido texto, intitulado *Do que toca aos bons costumes*, prevê-se, desde logo, que todos os estudantes assistam a missa diária<sup>6</sup> e pratiquem confissão mensal e comunhão nas principais festas do ano<sup>7</sup>.

Em suma, trata-se de práticas religiosas rigidamente estipuladas e vigiadas, aquelas a que se submetem os estudantes. Pressupostos que igualmente presidem a todas as constituições sinodais pós tridentinas, ao preverem a obrigatoriedade da missa dominical e a elaboração dos róis de confessados. A mesma prática é, de resto, sublinhada por François

---

<sup>4</sup> *Estatutos da Universidade de Évora* — Biblioteca Pública Municipal de Évora (B.P.E.). Cód. CXIV/2-31.

<sup>5</sup> Vide, sobre esta matéria SILVA, Amélia M. Polónia da — *Formação Académica e Vida Quotidiana dos Estudantes da Universidade de Évora nos Primórdios da Sua Fundação. Uma leitura Contextual*. «Revista da Faculdade de Letras do Porto — História», II Série, Vol. X (1993), pp. 137-175 e *O Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora — Um Prelado no Limiar da Viragem Tridentina*, dissert. polic., Porto, 1989.

<sup>6</sup> «Todos os estudantes ouvirão missa na igreja do mesmo Colégio cada dia antes de entrarem as lições ora oução Humanidades ora Artes ora Theologia e Casos e se tomara conta dos que faltarem, para o que avera apontamentos de cada classe...». *Estatutos da Universidade de Évora*, loc. cit., cap. 2. § 2.

<sup>7</sup> «Todos os estudantes se confessarão ao menos hua ves cada mes, e os que tiverem idade para comungar o farão ao menos 4 vezes ao anno. scilicet. por dia de todos os Santos, Natal, Pascoa e Pentecoste. *Idem*, § 3.

Rabelais, o qual, referindo-se ao modelo de educação escolástica (a que contrapõe o modelo humanista como se dois pólos opostos se tratassem), descreve, hiperbólica e ironicamente, o peso das celebrações litúrgicas no quotidiano do estudante Gargântua:

«Depois de almoçar bem, ia à igreja, e levava dentro dum grande cesto um grande breviário empantufado, pesado, tanto de sebo como de fechos e pergaminho, mais ou menos onze quintais e seis libras. Ali ouvia vinte e seis ou trinta missinhas. Entretanto vinha o seu capelão, embrulhado no capote como uma poupa e, bem imunizado, o seu hálito tresandava a vinho à força de tanto «xarope»; e com ele resmoneava todas essas ladaínhas, e tão curiosamente as desfiava que não caía nem uma conta ao chão.

Ao sair da igreja traziam-lhe numa carroça de bois um monte de padre-nossos de São Cláudio do tamanho duma cabeça e, passeando pelos claustros, pelas galerias ou pelo jardim, ia rezando mais que dezasseis eremitas.»<sup>8</sup>

As estipulações dos estatutos eborenses são, no entanto, mais extensas e diversificadas. No que se refere ao vestuário permitido, prevê-se:

«Todos os estudantes andarão honestamente vestidos e calçados e não trarão em nenhum vestido de roupeta, mantas ou calças as cores aqui decalradas. silicet. amarelo, laranja, vermelho, encarnado (...) Nas camisas ou lenços, não trarão labores de cor alguma. E porem não poderão trazer labores, trancinhas, cadanetas largas ou outros labores de muito custo (...) Não poderão trazer barras nem debruns de pano em vestido algum nem luvas perfumadas.»<sup>9</sup>

Para além de sugestivas quanto ao vestuário quinhentista, estes extractos são-no, igualmente, quanto ao pormenor das prescrições que configuram, para estes estudantes, a imagem de um autêntico clérigo: pelas vestes envergadas, pela austeridade dos trajes, pelo tom escuro das cores permitidas, pela ausência de adornos.

De igual modo explícitas e particularizadas são as deliberações em torno da sua vida afectiva e sexual, e das práticas de lazer. Quanto a este último aspecto estipula-se:

«Posto que pellas ordenações seja permitido que se possam jogar jogos de dados em tavoleiros com tavolas nenhum estudante o podera jogar nem ter as ditas tavolas e dados em casa, e fazendo o contrario encorrera em as penas em que encorrem os que jogam cartas ou as tem em casa...»<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> RABELAIS, Francois — *Gargantua*, trad. Maria Gabriela de Bragança, Lisboa, Publ. Europa — América, (1987), p. 96.

<sup>9</sup> *Estatutos da Universidade de Évora*, loc. ct., cap. 3, § 8, 14, 15.

<sup>10</sup> *Idem*, cap. 4, § 5.

E ainda:

«Nenhum estudante ou seu criado podera trazer mascara excepto em alguma representação honesta como tragedia comedia ou outra semelhante no Colegio...»<sup>11</sup>

E aqui se explicita a preocupação, a que já nos referimos, de excluir as máscaras e outras manifestações paródicas do universo quotidiano, englobando-as num vasto conjunto de interdições que, para os estudantes de Évora, incluíam as corridas de toiros. Mas as prescrições mais pesadas, dentre as que são previstas, vão indiscutivelmente para as circunstâncias da mancebia. Atentemos no texto:

«Os estudantes não terão em sua casa mulher suspeita sob pena de mil reis (...) e a tal mulher fosse presa e pagara da cadeia outros mil reis (...) E o mesmo se guardara contra os estudantes que se provar terem mancebas e com mulheres que forem suas mancebas, posto que as tenham fora de suas casas.»<sup>12</sup>

Não pensemos, todavia, que a vida quotidiana dos estudantes se conformava com tão rígidas normas de comportamento. Os sermões do padre jesuíta Francisco de Mendonça apresentam-nos um quadro bem diverso, do qual ressaltam as prevaricações constantes ao estatuído. Entre elas, citemos a participação nas corridas de toiros, os excessos alimentares, a vaidade no vestuário, a frequência de casas de jogos ou o desleixo das práticas religiosas, o que nos faz antever um quotidiano bem mais animado do que aquele previsto e traçado nos estatutos.

O próprio François Rabelais, referindo-se, de novo, ao modelo de educação escolástica sugere, através de um discurso paródico, um dia a dia pleno de perversões e de animação. Tomemos as suas próprias palavras:

«Repartia (Gargântua), pois, o seu tempo de tal forma que, habitualmente, acordava entre as oito e as nove horas, quer fosse dia ou não; assim lho haviam ordenado os seus antigos regentes, alegando estas palavras de David: *Vanun est vobis ante lucem surgere*.

Depois pulava, saltava e rebolava-se na cama algum tempo para melhor espaiar os seus espíritos animais, e vestia-se de acordo com a estação (...); depois penteava-se com o pente de Almain, que eram os quatro dedos e o polegar, pois os seus perceptores diziam que pentear-se doutra maneira, lavar-se e limpar-se era uma perda de tempo neste mundo.

Depois (...) almoçava para abater o orvalho e o mau ar: belas tripas fritas, ricas carnes grelhadas, pelos presuntos, boas cabritadas e muitas sopas de pão. (...)

---

<sup>11</sup> *Idem*, § 6.

<sup>12</sup> *Idem*, cap. 3, § 3.

Depois de almoçar ia à igreja (...).

Depois estudava uma meia-horinha, com os olhos pregados no livro; mas (como diz o cómico), a sua alma estava era na cozinha.»<sup>13</sup>

Segue-se, de novo, uma refeição abundante, após a qual, e segundo as palavras do texto: «...mastigando pesadamente as graças, lavava as mãos com vinho fresco, palitava os dentes com um pé de porco e conversava prazenteiramente com os seus homens. Depois, aberto o tapete verde, estendiam-se muitas cartas, dados e tabuleiros. E ali jogava-se...»<sup>14</sup>

O texto prossegue com um enunciado de cerca de duzentos jogos, entre reais e inventados, que eram objecto de diversão do jovem Gargântua. Não podemos, é claro, atendendo ao tom paródico que informa toda esta obra do humanista francês, levar à letra esta descrição. Mas poderemos, por certo, a partir dela apontar algumas tendências e ritmos de vida de um estudante quinhentista. Ela remete-nos, de resto, para outros aspectos sobre os quais importa que nos debrucemos. Referimo-nos, especificamente, à alimentação e à higiene, domínios em que, de novo, os condicionalismos impostos, em paralelo, pelo sistema de crenças e pela situação material, se aliam.

#### 2.4. *Alimentação e higiene*

Uma vez mais é notória, neste domínio, a pressão da religião sobre a vida quotidiana. Com os seus ritos e interditos a Igreja estabelece alimentos permitidos e proibidos, calendariza a sua ingestão e comercialização e mede, através do seu consumo, a adesão ao sistema religioso. O não cumprimento do interdito à carne na Quaresma, por exemplo, é sujeito à punição da jurisdição civil, tanto quanto a rejeição de alimentos, consumidos ordinariamente pelos cristãos é motivo de perseguição religiosa, por acusação de judaísmo, ou de práticas judaizantes.

De resto, essas deliberações interferem fortemente na vida da comunidade, incidindo não só nas formas de vigilância e repressão, mas também nos próprios índices de carestia. Referimo-nos, especificamente, à especulação em torno do preço do peixe no período da Quaresma, ou à sua venda em condições impróprias para consumo. O próprio Erasmo de Roterdão, intelectual e humanista, particularmente sensível à realidade

---

<sup>13</sup> Rabelais, François — *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>14</sup> Idem — *ibidem* — p. 98.

social do seu tempo, disso nos dá conta no seu colóquio *Ictiofagia*<sup>15</sup>. E é ele, uma vez mais, que, numa perspectiva crítica, ilustra essa ligação da prática religiosa à vida quotidiana.

«Eu vejo e ouço um montão de gente para quem o essencial da piedade se liga a lugares, a vestes, a alimentos determinados, a jejuns, a gesticulações, a cantos e que se apoiam sobre todas estas coisas para julgar o próximo, à margem dos preceitos evangélicos»<sup>16</sup>.

Se as prescrições religiosas condicionam comportamentos alimentares, já as práticas de higiene parecem ser informadas, de modo mais perceptível, pelo segundo elemento do binómio enunciado no início desta comunicação: a situação material. Com efeito, as formas de higiene são um dos campos em que a diferenciação social é mais notória. No século XVI, como em toda a Europa Moderna, elas delimitavam uma verdadeira hierarquização social. E talvez mais na Idade Moderna do que na Época Medieval. Na verdade, limpeza e higiene são duas noções que conheceram transformações sensíveis desde o final desta e o século XVIII.

As práticas de higiene, baseadas na Antiguidade, em banhos regulares, em particular os praticados colectivamente em estabelecimentos públicos pelos estratos superiores da sociedade, vêem-se alteradas no decurso da era medieva e, mais ainda nos séculos XVI e XVII, em resultado de dois fenómenos interconexos: o medo do contágio de doenças altamente mortíferas, como a peste, e, desde finais do século XV, a sífilis e a atitude de suspeição perante o corpo. Um e outro factor determinaram o encerramento generalizado, por força das autoridades civis e eclesíásticas, dos banhos públicos, os quais andavam associados, de resto, à prática da prostituição, e a comportamentos sexuais não consentidos.

---

<sup>15</sup> Importa, todavia, que relativizemos esta observação, ainda que veiculada por autores coevos, entre os quais o próprio Erasmo de Roterdão. Com efeito, sendo os preços, na época moderna, moldados não tanto pelo mercado consumidor, mas por outros factores intervenientes, entre os quais a relação abundância/escassez de bens de consumo e montantes das rendas, foros e imposições a pagar ou, mesmo, definidos por tabelamentos de preços exigidos pelo poder central, e concretizados pelo poder local, as implicações resultantes das referidas prescrições religiosas, são, naturalmente, diminuídas. Por outro lado, competindo aos almotacés controlar formas de especulação ou venda de alimentos em condições impróprias para consumo, essa actividade relativiza, quando levada a cabo de uma forma eficaz, as consequências económicas acima referidas.

<sup>16</sup> Erasmo de Roterdão — *Ictiofagia*. Cit. in MESNARD, Pierre — *Erasmo ou o Cristianismo Crítico*, s.l., Estúdios Cor, s.d.

Por seu lado, o pânico da transmissão das referidas doenças desenvolvia uma desconfiança generalizada em relação ao banho, mesmo privado, e à água de uma forma geral. São, aliás, os próprios médicos e responsáveis pela saúde pública que desaconselham terminantemente banhos em momentos endémicos, já que se acreditava ser o contágio facilitado por uma maior abertura das porosidades da pele, tornando o corpo mais vulnerável aos miasmas pestilentos que propagavam a doença.

A água vê-se, assim, postergada como meio de higiene e, gradualmente substituída, quer pelo uso do linho em roupa interior, mudada frequentemente, quer por processos de «limpeza a seco», como era o caso do recurso a pós e perfumes, os quais se transformaram em novos critérios de distinção social. Caracterizadas as classes mais humildes pelo tipo de vestuário grosseiro que envergavam, passaram a diferenciar-se também pela incapacidade de acederem a esses novos processos de limpeza corporal.

Os banhos, privados, como públicos, só irão, ao que parece, recobrar nova pujança no século XVII, ainda como prática medicinal, e mais ainda no século XVIII, época em que os banhos frios são praticados, predominantemente, por uma burguesia cujo vigor físico como social, se contrapõe ao langor de uma aristocracia ainda «empoeirada»<sup>17</sup>.

Com ou sem água, a higiene nunca deixou de ser objecto de reflexão no século XVI, em particular nas obras dos novos pedagogos, nomeadamente os ligados ao movimento humanista, como acontece com Erasmo de Roterdão no tratado *Acerca da Civilidade Pueril*, de 1530. Contrapondo-se ao protótipo de educação dos mestres escolásticos já escalpelizado por François Rabelais na obra citada, Erasmo fornece-nos um modelo bem diverso. O autor traça um quadro em que o corpo como um todo funciona como um espelho da interioridade, e do qual devem ressaltar, não só a limpeza e a higiene, mas também um semblante e uma postura que, de forma clara, diferenciem o jovem de boa família, a quem a obra se destina, dos de baixa estirpe. Concedamos a palavra ao autor, reproduzindo uma das passagens mais conhecidas, mas também mais sugestivas, do referido tratado:

---

<sup>17</sup> Sobre esta matéria, vide, entre outros — GRIECO, Sara F. Matthews — *Corps, Apparence et Sexualité* in «Histoire des Femmes en Occident», dir. Georges Duby et Michelle Perrot, vol. III — *XVI<sup>e</sup>-XVIII e Siècles*, Paris, Plon, (1991), pp. 59-94 e VIAGARELLO, Georges — *O limpo e o sujo. A higiene e o corpo desde a Idade Média*, trad. Isabel st. Aubyn, Lisboa, Fragmentos, (1988).

«É indecente olhar abrindo um olho e fechando outro; o que é isto senão tornar-se zorlho por prazer? Deixemos isso aos tontos e a certos artífices. As sobrancelhas devem estar naturalmente estendidas e não franzidas, o que é sinal de maldade, nem elevadas, o que é sinal de arrogância, nem baixadas sobre os olhos, o que indica maus pensamentos.

Que a face esteja sorridente e lisa, indício de uma boa consciência e de um espírito atento; toda cheia de rugas é sinal de senilidade; encarniçada lembra um ouriço; ameaçadora faz lembrar um touro.

Ter ranho no nariz é próprio de um homem sórdido; reprova-se esse defeito a Sócrates, o filósofo. Assoar-se com o seu boné ou com a manga do seu hábito é de camponês; com a mão ou com o cotovelo, de um mercador de salgadura. Não é também muito mais próprio assoar-se à mão para de seguida limpar nas suas vestes. É mais decente servir-se de um lenço, virando-se um pouco se lá houver qualquer pessoa honorável (...).

Rir de tudo o que se faz ou de tudo o que se diz é próprio de um parvo, não rir de nada é de estúpido. Rir de uma palavra ou acto obsceno evidencia uma natureza viciosa. A gargalhada, esse riso imoderado que sacode o corpo (...) não é benéfico a nenhuma idade, ainda menos à infância. Daí que, quem rindo parece relinchar é indecente. Dizendo o mesmo dos que, abrindo horrivelmente a boca, enrugando o rosto e descobrindo todo o maxilar: é o riso de um cão ou um riso sardónico»<sup>18</sup>.

Se, como acabamos de ver, no que se refere à higiene, as normas e procedimentos são bem diferenciadas em função dos vários estratos sociais, já no que se refere ao prazer físico e à actividade sexual em particular, os constrangimentos são comuns, porque entroncam, ainda, numa ética religiosa.

## 2.5. *Concepções sobre o corpo e o sexo*

Fruto da dicotomia medieval estabelecida entre o mundo terrestre/mundo celeste, material/espiritual, o corpo é alvo de particulares imprecisões. Ligado, por essência, ao material, ao terreno, ao carnal, o corpo, que deveria, segundo a ética cristã, funcionar como mero invólucro da alma e meio de procriação da espécie, constitui-se, frequentemente, em fonte de pecado, enquanto apelo constante aos prazeres carnavais, à sensualidade, à volúpia.

As concepções em torno do corpo ligam-se, portanto, de forma indissociável, àquelas em torno do sexo. E, neste domínio, se na Idade Média se assiste à elaboração de uma ética sexual fundada na recusa do prazer e na obrigação de procriar, é no século XVI que se desenrola uma

---

<sup>18</sup> Erasmo de Roterdão — *Acerca da Civilidade Pueril* — Cit. in MESNARD, Pierre — *op. cit.*, pp. 226-227.

verdadeira campanha coerente e generalizada contra todas as formas de nudez, sexualidade extra-conjugal ou prazeres carnais vividos por si só.

Reforma protestante e reforma católica aliam-se numa vigilância rigorosa, tanto de valores estéticos, como de comportamentos públicos e privados envolvendo o corpo e a sua sensualidade. A nudez é cada vez mais proscrita da pintura, como da escultura, ao mesmo tempo que é reprimida e condenada, de forma sistemática, pela jurisdição civil. O pudor é um valor instalado na sociedade quinhentista, funcionando uma vez mais como forma de distinção social e moral.

E, na verdade, se a Igreja como instituição — seja ela protestante ou católica — se insurge, com o apoio dos poderes civis, contra todas as formas de prazer carnal, perseguindo os prevaricadores, fechando bordéis e banhos públicos, outras notas dissonantes pairam no ar do universo restrito de alguns círculos de humanistas. Com efeito, o século XVI é também o século do culto da beleza, alimentado pelos valores literários e estéticos do neoplatonismo que, provindo de Itália, se instala, como atmosfera envolvente, em toda a Europa culta do tempo. O clima dominante do século XVI parece, no entanto, rejeitar qualquer espaço a manifestações como aquelas que defenderam, no século XV italiano, a legitimidade dos prazeres terrenos. Referimo-nos a nomes como os de Lorenzo Valla ou Poggio Bracciolini, os quais, insistindo na celebração do homem completo, exaltam também a sua dimensão física.

Assim, se Poggio Bracciolini, impregnado das teses do epicurismo, não hesita em defender o equilíbrio e a conciliação de todas as forças da natureza, e da natureza humana em particular, Lorenzo Valla, nas suas polémicas anti-estóicas e anti-monásticas, manifesta a exigência da integridade da natureza humana. Rejeitando todo e qualquer maniqueísmo, este autor defende, no seu tratado *De Voluptate (Acerca da Volúpia)* que tudo o que é natural é obra de Deus, incluindo as exigências da carne e as manifestações do prazer<sup>19</sup>.

O século XVI, com as suas tendências ascéticas e rigoristas, não deixa já espaço para estas concepções. Pelo contrário, o que parece prevalecer é, de novo, a dicotomia. Com efeito, neste século, como no seguinte, dois tipos de conduta parecem coexistir: o acto sexual, moderado

---

<sup>19</sup> Sobre esta matéria, vide, entre outros, GARIN, Eugenio — *L'Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1984; KRISTELLER, P. Oskar — *El Pensamiento Renascentista y sus fuentes*, México, etc., Fondo de Cultura Económica, 1982; DELUMEAU, Jean — *A Civilização do Renascimento*, Vol. II, Lisboa, Ed. Estampa, 1982.

e frequentemente sem amor visa a procriação, de preferência de um herdeiro masculino, enquanto que as relações extra-conjugais deixam campo livre para a afectividade e o prazer<sup>20</sup>.

Acautelemo-nos, porém, uma vez mais, com as generalizações. Nas classes populares a conciliação entre afecto, prazer físico e casamento parece acontecer mais facilmente, ao mesmo tempo que prevaleciam, a despeito das condenações constantes, as práticas sexuais pré-matrimoniais<sup>21</sup>. Parece ser, de resto, nesta conciliação entre amor, sexo e casamento, progressivamente extensiva, nos séculos XVII e XVIII, às camadas burguesas e aristocráticas da sociedade, que residem os fundamentos do casamento moderno. Intimamente ligada a esta problemática está, sem dúvida, a situação da mulher na Europa quinhentista.

## 2.6. *Representações e funções sociais da mulher*

É consabido que, tendo como base a mensagem bíblica, a cultura clerical medieval associa à mulher e à sua beleza uma série de signos negativos que a informam durante todo o Antigo Regime. A mulher, em abstrato, como ser da criação, é vista como ente malicioso, imperfeito, meio privilegiado das manifestações demoníacas, fonte inesgotável de pecado. A associação entre mulher, sexo e pecado é frequente e acentua-se no século XVI num clima de perseguição e intolerância, a que os processos de crise religiosa não são estranhos. De resto, a própria proliferação da sífilis em finais do século XV sublinha essa associação, ao mesmo tempo que a mulher-feiticeira, a mulher-sortilégio, a mulher-demónio é uma presença constante na mensagem institucional cristã e alimenta o imaginário colectivo quinhentista<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Esta é, de facto, a leitura que a historiografia europeia, nomeadamente francesa nos dá sobre esta matéria. Todavia, se atentamos na dissertação de doutoramento de Maria de Lurdes Fernandes — *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*, Porto, Faculdade de Letras, 1992, esta perspectiva parece ser revista para o espaço peninsular. Com efeito, a autora procura provar, através dos doutrinadores estudados, que estes se preocupam em assinalar outros objectivos do casamento para além da procriação, introduzindo no seu discurso valores como a amizade, o amor conjugal e até o prazer.

<sup>21</sup> Sobre esta matéria, vide o trabalho, já citado, de GRIECO, Sara F. Matthews in «loc. cit.» e VAN KESSEL, Elisja Schlte — *Vierges et Mères entre ciel et terre* in «ibidem», pp. 141-174.

<sup>22</sup> Cf. GRIECO, Sara F. Matthews — *op. cit.* e VAN KESSEL, Elisja Schulte — *op. cit.*

Todavia, ainda que o espaço em que circula e vive esteja impregnado de normas e interditos, válidos tanto para a camponesa como para a aristocrata, a situação da mulher é fruto, simultâneamente, dos constrangimentos inerentes ao seu sexo, mas também à sua posição social. Os papéis que assume, como as funções que desempenha na vida social, económica e cultural do seu tempo, variam ao longo de uma escala de graduação bem longa, sendo a sua posição nele definida por parâmetros que envolvem, quer a sua situação estamental, quer a sua posição no casamento ou fora dele.

Com efeito, o casamento não poderá ser encarado apenas como o destino natural da mulher, mas como a fronteira que define, jurídica e socialmente, os seus desempenhos. Ser freira, mãe, esposa, amante ou prostituta são papéis que dependem, em grande medida, da possibilidade de a mulher aceder ou não a um casamento que lhe seja conveniente, o qual a situa dentro ou fora da célula sobre a qual se funda toda a sociedade europeia ocidental: a família<sup>23</sup>.

Na família, como no casamento, os seus desempenhos variam, portanto, em função da situação social. E o que dela é esperado varia também, necessariamente. Sendo impossível traçar aqui um quadro, ainda que panorâmico, destas especificidades, limitámo-nos a salientar que essa diferenciação acontece, quer em relação ao sistema produtivo e à organização de sua casa quer à educação dos seus filhos. Com efeito, se nos estratos sociais mais humildes a mulher desempenha um papel essencial na economia familiar, enquanto produtora e elemento activo, se nestes estratos, como nos burgueses, a mulher tem a seu cargo a organização doméstica, a amamentação e a educação dos seus filhos, já nos meios aristocráticos ela desempenha estas funções de forma delegada. Os seus papéis na célula familiar são diversos e identificam-se fundamentalmente com formas de representação social, em que a conversação, o domínio de um instrumento musical e a aprendizagem de línguas começam a ser elementos centrais<sup>24</sup>.

Esta questão coloca-nos, de resto, perante o problema da educação da mulher no Renascimento, campo em que os estudos de Jean Delumeau pontuam. Com efeito, segundo este autor, assiste-se, nos séculos XV a

---

<sup>23</sup> Vd., sobre esta matéria, o trabalho, em curso, de Helena Osswald sobre a vida familiar no Porto no século XVII (dissertação de doutoramento a apresentar na Faculdade de Letras da Universidade do Porto).

<sup>24</sup> Cf. GRIECO, Sara F. Matthews — *op. cit.*

XVII, a uma escolarização massiva das camadas superiores da sociedade, a qual acaba por abranger as próprias mulheres. Se a educação destas continua a fazer-se, de forma prioritária, no espaço doméstico, a sua entrada nos círculos escolares, ainda que lenta e tardia, começa a dar os seus primeiros passos no decurso do século XVI. Alcalá terá sido a primeira cidade da Europa a ter, no início desse século, uma escola feminina; Avinhão conhece, em 1574, o colégio feminino das Ursulinas. Mas só no século XVII é que a instrução das raparigas começa a ser um facto de notável importância social<sup>25</sup>.

Se quiséssemos, porém, avaliar mais de perto a importância que, na sociedade portuguesa em particular, era oficialmente atribuída à mulher e aos seus papéis sociais poderíamos dirigir a nossa análise para um corpo legislativo do século XVI com poder normativo sobre toda a vida nacional: as Ordenações Manuelinas<sup>26</sup>. Aí as referências às mulheres são abundantes, repartindo-se por itens que tratam, desde os abusos sexuais, o adultério, a bigamia, o incesto, a virgindade, o casamento, os deveres maternos, os problemas de sucessão e heranças, ou a situação da mulher viúva.

Do elenco enunciado, o último item merece-nos especial atenção. Com efeito, a mulher ganha, com esta situação, uma posição de relativa independência, e a possibilidade de se constituir como «cabeça de casal» e mesmo como agente económico.

Idênticos poderes se transferem, de igual modo, para a mulher — solteira ou casada — numa época em que a viagem e a emigração ultramarina assumem peso de relevo. Desviando uma percentagem significativa de homens para além mar, o processo expansionista português acabou por atribuir às mulheres funções sociais e económicas de vulto, como se destaca, por exemplo, da análise dos registos notariais. Para elas se transferem poderes que os homens se vêem obrigados a delegar no sentido de se assegurar o normal funcionamento da vida das comunidades de que estão ausentes.

Se esta situação equivale a uma promoção do papel assumido pela mulher, outras há, no entanto, em que a sua marginalização é manifesta.

---

<sup>25</sup> Cf., entre outros, DELUMEAU, Jean — *A Civilização do Renascimento*, vol. II e SONNET, Martine — *Une fille a éduquer* in «Histoire des Femmes en Occident», vol. III, pp. 111-139.

<sup>26</sup> Vide, sobre esta matéria, SILVA, Maria Joana Corte-Real Lencart e — *A mulher nas Ordenações Manuelinas*. «Revista de História», Vol. XII, 1993, pp. 59-77.

Vimos já que o século XVI parece ter sido particularmente violento para com as mulheres que se encontravam à margem das estruturas sociais, legitimadas tanto pelo poder religioso, como pelo poder político. Referimo-nos às mancebas, às prostitutas, ou àquelas que eram tidas por feiticeiras. Encarnando o mal, o pecado, o apelo à carne e ao prazer, ou o poder que provém da beleza física ou das forças demoníacas, estas mulheres apresentam-se como um perigo para as autoridades religiosas que nelas vêem um desafio às exigências éticas de um Cristianismo que se quer purificado e renovado, e para as autoridades civis que as associam às vias de transmissão de doenças sexuais ou pestilentas, cuja proliferação eram incapazes de debelar. Empenhados na morigeração dos costumes, no reforço dos dogmas, no controle sobre o corpo e a sexualidade, o poder religioso e o civil colocam essas mulheres em verdadeiros «grupos de risco».

De resto, todo este clima de perseguição generalizada parece inserir-se numa atmosfera mais vasta em que os medos, se quisermos, os medos colectivos, condicionam comportamentos e atitudes em relação ao imanente, como em relação ao transcendente.

### *2.7. Os medos dos homens do século XVI*

Com efeito, neste século de projecção para o exterior, através do mar e da viagem ultramarina, ela própria geradora de medo, prevalece, todavia, o medo suscitado pela fome, peste e guerra, trilogia que ensombra, na longa duração, a vida dos homens medievais, mas também da Idade Moderna. Assim, em tempos de recrudescimento de qualquer um destes fenómenos, assiste-se a movimentos colectivos que procuram exorcizar as forças que os provocam. São conhecidos os movimentos dos flagelantes, as perseguições massivas a minorias — religiosas ou não, como é o caso dos judeus e das presumíveis feiticeiras, ou o pulular de heresias que visam encontrar formas alternativas de relação com o sagrado.

Na verdade, todos os medos que afligem os homens do século XVI, como dos séculos finais da Idade Média, entroncam numa particular concepção do sagrado. Um sagrado que, ele próprio, suscita medo: medo do poder de Deus e dos seus desígnios insondáveis, medo da punição divina e, em particular, medo da morte, à qual está associado o momento do juízo final.

Não vamos aqui analisar os factores que presidem a uma evolução clara na concepção da morte e, em particular, do «memento mori», em finais da Idade Média. Não vamos aqui insistir no quadro traçado por

Michel Vovelle<sup>27</sup>, Phillipe Ariès<sup>28</sup>, Jean Delumeau<sup>29</sup>, Johan Huizinga<sup>30</sup> ou Emile Mâle<sup>31</sup>, segundo o qual é perceptível, no domínio da arte, como da literatura, uma evolução que aponta para uma nítida dramatização da morte, a partir de finais do século XIV. Apenas sublinharemos que o século XVI se insere num período que, de finais da Idade Média, se estende até ao século XVIII (de acordo com as leituras de longa duração de Michel Vovelle e Phillip Arès<sup>32</sup>), e no qual as representações colectivas em torno da morte exprimem uma visão expectral e fantástica da mesma, visível em manifestações mórbidas que têm o cadáver como elemento-chave.

Com efeito, desde finais do século XIV aparece expressa, tanto nas manifestações iconográficas como nas literárias, uma visão terrífica e arrepiante da morte, baseada na insistência na representação de cadáveres, vermes, corpos em decomposição. De resto, esta visão dramática da morte enquanto decomposição física, materializada em igrejas e cemitérios, em iluminuras de livros de horas, em esculturas tumulares, em manifestações pictóricas ou em lendas e em danças macabras, tão em voga nos séculos XIV e XV, parece conviver com uma mensagem eminentemente cristã que, associando o momento da morte ao juízo final, acentua algumas mensagens nucleares do Cristianismo: a ideia da inevitabilidade da morte; a da precariedade dos bens terrenos; a da igualitarização escatológica, segundo a qual todos são iguais perante a morte. Por outro lado, nem as «artes moriendi» (as artes de bem morrer), literatura gerada no mesmo contexto e ainda cultivada na Europa setecentista, parecem aplacar o sentimento de medo colectivo que envolve a morte nos tempos a que nos referimos.

Na verdade, se a difusão desta visão macabra não entronca, como diz Huizinga, numa pedagogia eminentemente cristã, já que dissocia o momento da morte de qualquer nota de clemência, de piedade, de

---

<sup>27</sup> VOVELLE, Michel — *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Ed. Gallimard, 1974; *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>28</sup> ARIÈS, Phillipe — *L'homme devant la mort*, Paris, Ed. du Seuil, 1977.

<sup>29</sup> DELUMEAU, Jean — *La peché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1983; *Le peur en Occident (XIV-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1978.

<sup>30</sup> HUIZINGA, Johan — *O Outono da Idade Média*, s.l., Ed. Ulisseia, (1985).

<sup>31</sup> MÂLE, Émile — *L'Art Religieux de la fin du Moyen Âge en France*, 6.<sup>a</sup> ed. Paris, Armand Colin, 1969.

<sup>32</sup> Cf. *op. cit.*

espiritualização, ela parece radicar, como sugere Jean Delumeau, numa verdadeira pedagogia do medo. Pedagogia uma vez mais orquestrada pelas estruturas da Igreja Católica, tendo em vista apelar para uma maior reflexão sobre o curso terreno e sobre a eternidade, e chamar os crentes a uma mais activa prática cristã.

Este é, de resto, um domínio em que claramente a pressão da vida material e da religião se associam, uma vez mais, como enquadrantes dos sentimentos e das atitudes colectivas. Lembremos que esta mensagem macabra se produz e divulga em tempos de mortalidade acentuada, em que os efeitos da peste se somam aos dos conflitos militares e a períodos de fomes generalizadas.

O quadro que até agora traçamos a pinceladas negras e dramáticas convive, todavia, com um reverso, de tonalidades quentes e alegres, em que a festa, ao contrário do medo, domina.

## 2.8. *A festa*

Referimo-nos à festa popular, eminentemente profana, por vezes de profundo teor carnavalesco, baseada em princípios de riso e inversão, da qual surge frequentemente valorizada a materialidade, a corpóralidade, que são, afinal, a face oposta dos valores espirituais propostos pela cultura oficial<sup>33</sup>.

Associada à feira, ao banquete, à praça pública, mas também à igreja e ao seu adro (pelo menos até meados do século XVI), a festa desenvolve-se em íntima relação com o calendário agrícola e religioso. Com efeito, tendo como momentos privilegiados o tempo das sementeiras, das colheitas, da matança de gado, ela acontece também em momentos de celebração religiosa. Festa religiosa e festa profana interligam-se. Veja-se, por exemplo, a procissão do Corpo de Deus, momento privilegiado dessa associação, a qual passa a ser, no entanto, desde o Concílio de Trento, profundamente reprovada e punida.

Recorrendo a máscaras, as personagens como os anões, os gigantes ou os loucos, a mensagem destes eventos parece centrada em valores que invertem a normalidade. De resto, a linguagem utilizada, em que é reconhecida a presença de obscenidades, grosserias ou juramentos (de novo, a face oposta da cultura oficial), identifica uma atitude de verdadeira alteração, quando não de subversão de valores e de papéis, de que o Carnaval é a manifestação suprema.

---

<sup>33</sup> Vide, a este respeito, BAKTHINE, Mikhail — *op. cit.* e BURKE, Peter — *op. cit.*

Associada ao riso e à oralidade, a festa popular, a festa da praça pública (a qual congrega, ainda no século em estudo, clérigos como leigos, nobres como plebeus), surge ligada a imagens de fertilidade, de crescimento, de superabundância, mas também a formas de grotesco, manifestas no vestuário (ou na falta dele), na linguagem, nas máscaras, ou nas danças paródicas.

Estas ocorrências, conhecidas e abundantemente documentadas em finais da Idade Média tendem a ser, todavia, cada vez mais localizadas num calendário restritivo, no qual as celebrações religiosas dominam. A reacção da Igreja e das estruturas políticas do universo católico pós-tridentino delimitam progressivamente o espaço e o tempo destas manifestações paródicas, encaminhando o quotidiano dos homens europeus para uma seriedade crescente, da qual a cultura da época barroca dá provas.

### 3. Conclusão

O século de quinhentos é, neste como noutros domínios, um tempo de charneira. É um século que convive com valores, experiências e limites da sociedade medieval, mas que aponta já para os tempos modernos, para uma cultura em que noções como a matematização do real, o experimentalismo e o racionalismo começam a configurar-se e em que, à construção do saber presidem cada vez mais critérios de experiência, e cada vez menos critérios de autoridade — seja ela da Igreja ou dos intelectuais da Antiguidade.

O século XVI é o tempo em que, com Galileu a terra mexe, em que, com Duarte Pacheco Pereira e Garcia da Orta a experiência é o critério supremo de verdade, e em que, com os humanistas, o Homem se sobrepõe a Deus como centro do mundo e como objecto do conhecimento. É um tempo em que são lançadas ao solo as sementes, que só mais tarde germinarão, de uma nova Antropologia, já que são apresentados outros referentes civilizacionais, sejam eles africanos, americanos ou asiáticos, de cujo diálogo resultarão, primeiro reforçadas, depois cada vez mais debilitadas, as bases do europocentrismo. É ainda o século em que, através da literatura de viagens que a imprensa multiplica e divulga, novos mundos, novos animais, plantas e regiões se apresentam ao conhecimento da cristandade europeia.

Mas o século XVI é também um período de perseguições religiosas, de reforço da pressão da religião sobre o quotidiano, é o tempo dos róis de livros proibidos, das perseguições aos judeus, e das fogueiras da Inquisição.

É neste universo vastíssimo, pleno de vectores que se interrelacionam, que se define uma vida quotidiana que simultâneamente aproxima e afasta, congrega e exclui grupos de homens, cujo estatuto se define pelo seu sexo, pela sua situação religiosa, pela sua posição social, ocupação profissional ou formação cultural, a quem se convencionou chamar «Homem Europeu».

Foi deste quadro que procuramos aproximar-nos, de um modo sem dúvida excessivamente panorâmico e superficial, numa exposição limitada na sua extensão, e, por certo, demasiado abrangente nas suas pretensões...

