

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Espehos, Cartas e Guias
Casamento e Espiritualidade
na Península Ibérica
1450-1700

Instituto de Cultura Portuguesa
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
1995

Apoios:

Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses
Instituto de Cultura Portuguesa - Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Reservados todos os direitos, de acordo com a lei

© Maria de Lurdes Correia Fernandes

© Instituto de Cultura Portuguesa

Rua do Campo Alegre, 1055

4150 Porto - Portugal

ISBN: 972-9350-17-5

Depósito Legal n° 92371/95

Impressão: Oficina Gráfica da F.L.U.P.

INTRODUÇÃO

Nos estudos de história da família e do casamento no Ocidente cristão tem havido, nas últimas décadas, momentos fulcrais que representam tentativas, não só de conhecimento, mas também de compreensão, quer das formas de vida, quer da organização social das sociedades do passado. Não pretendendo (porque não é esse o nosso objectivo principal) fazer aqui uma síntese - ou mesmo o estado da questão - dos trabalhos sobre a família e o casamento na Península Ibérica desde os fins da Idade Média até ao século XVII inclusivamente, procuraremos estudar o casamento - mais o "estado" que a instituição, privilegiando a construção da imagem que dele foi sendo feita ou refeita¹ - nesse período, acentuando algumas dimensões que a literatura moral, didáctica e religiosa dessa época permite captar. Tentaremos, naturalmente, compreendê-lo na sua inserção num complexo de textos doutrinários, culturais e sociais e, conseqüentemente, de condicionantes e funções que lhe estavam na base e o ajudaram a definir², mas preocupar-nos-á, sobretudo, explorar os modos de

¹ Como dissemos na nota prévia, neste estudo sobre o casamento na Península Ibérica desde os meados do século XV até aos fins do século XVII serão privilegiados não tanto os aspectos legislativos e institucionais (nomeadamente os que se prendem com a formação da união matrimonial) - que, obviamente, teremos em conta -, mas, sobretudo, a relação do "estado" com as imagens e as representações que dele foram sendo construídas e que se revelaram particularmente importantes na sua evolução posterior. Salvo indicação em contrário, é nesta perspectiva que utilizaremos o conceito de casamento. Teremos também em conta a diferenciação destas duas "faces" do matrimónio realçada por alguns estudos, de que salientamos os de L. GODEFROY e G. LE BRAS, art. "Mariage", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1927, vol. IX, 2044-2272; de G. JOYCE, *Christian Marriage. An Historical and Doctrinal Study*, 2ª, Londres, 1948; de E. C. SCHILLEBEECKX, *Marriage: Secular Reality and Saving Mystery* (trad), Londres, 1965; de J. GAUDEMET, *Le Mariage en Occident. Les Moeurs et le Droit*, Paris, 1987.

² Muitos estudos das últimas décadas, nomeadamente no âmbito da História, da Antropologia, da Sociologia, têm contribuído grandemente - desde perspectivas distintas - para um franco enriquecimento dos conhecimentos sobre a história da família. Para uma visão global dos estudos históricos sobre o casamento e a família, veja-se a bibliografia, necessariamente incompleta, elaborada há já alguns anos por J. GAUDEMET e M. ZIMMERMANN, a "Bibliographie Internationale d'Histoire du Mariage" in J. GAUDEMET, *Sociétés et Mariage*, Strasbourg, 1980, 454-477. Entre as publicações que possibilitam uma visão de conjunto deste domínio numa perspectiva histórica, salientamos P. LASLETT e R. WALL (eds.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge, 1972; R. WALL (ed.), *Family Forms in Historic Europe*, Cambridge, 1983; M.

representação do casamento e da vida conjugal - conseqüentemente, também da família - que visavam determinar, reforçar, orientar ou modificar comportamentos morais e sociais desses séculos.

Mesmo sem esquecer os problemas que, sobretudo para este período, se relacionam com a definição de família, de grupo social e, conseqüentemente, de casamento³ - e muitos deles continuam sem resposta definitiva ou clara -, pensamos ser importante desenvolver estudos que permitam uma melhor compreensão e, logo, um mais profundo conhecimento de dimensões como a afetividade, o amor conjugal, a vida religiosa e espiritual das "famílias" e, em especial, dos casados, dimensões essas que permitirão um olhar diferente sobre a vida matrimonial e familiar desse período histórico.

ANDERSON, *Approaches to the History of the Western Family, 1500-1914*, Londres, 1980 (existe tradução portuguesa por A. F. Bastos, Lisboa, 1984). De entre os estudos antropológicos e sociológicos, veja-se M. SEGALIN, *Historical Anthropology of the Family*, Cambridge, 1986 (trad. do francês); J. GOODY, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, 1983; H. MEDICK e D. W. SABEAN (eds.), *Interest and Emotion. Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge/Paris, 1984; T. HAREVEN e A. PLAKANS (eds.), *Family History at the Crossroads*, Princeton, 1987. Apesar da perspectiva diferente aqui utilizada, os trabalhos citados foram tidos em conta sempre que se revelaram sugestivos para este estudo.

³ Como se compreende, os aspectos normativos e legislativos têm sido, tradicionalmente, privilegiados porque permitem aceder ao modo como foram sendo delimitadas as diferentes situações. Mas também são conhecidas as dificuldades e as diversidades - especialmente no período a que nos reportamos - quer da realização do casamento ou dos tipos de casamento (de "bênçãos", de "pública fama"...), quer da organização da vida familiar e doméstica que, com frequência, escapam aos modelos normativos. Estas dificuldades e diversidades têm sido realçadas em diferentes estudos, assim como o papel da legislação canónica e civil ou das práticas consuetudinárias. Veja-se, em particular, o artigo de J. M. TURLAN, "Recherches sur le mariage dans la pratique coutumière (XIIe-XVIIe s.)" in *Revue de Droit Français et Étranger*, 4e série, 35 (1957), 477-528 e o de C. DONAHUE, "The canon law on the formation of marriage and social practice in the later middle ages" in *Journal of Family History* (Summer, 1983), 144-158. Para uma aproximação aos problemas jurídicos e às práticas consuetudinárias do casamento em Portugal na Idade Média, vejam-se, em particular, os artigos de C. de MONCADA, "O casamento em Portugal na Idade Média", incluído nos seus *Estudos de História do Direito* vol. I, Coimbra, 1948, 37-82, e os de P. MEREIA, "Sobre o casamento de juras", in *Novos Estudos de História do Direito*, Barcelos, 1937 e "Em torno do casamento de juras" in *Estudos do Direito Hispânico Medieval*, vol. I, Coimbra, 1952. Visões mais amplas e diversificadas destes problemas poder-se-ão encontrar não só no já clássico artigo "Mariage", de L. GODEFROY e G. LE BRAS, no *D.T.C.*, cit. (em parte desenvolvido por G. LE BRAS, "Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XIe au XIIIe siècle" in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, (avril-juin 1968), 191-202), ou na obra de J. DAUVILLIER, *Le Mariage dans le Droit Classique de l'Église (1180-1314)*, Paris, 1933, mas também nos estudos de G. DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le Mariage dans la France Féodale*, Paris, Hachette, 1981; de J. GOODY, *The Development of the Family*; de R. B. OUTHWAITE (ed.), *Marriage and Society. Studies in the Social History of Marriage*, Londres, 1981; de R. M. SMITH, "Marriage processes in the english past. Some continuities", in L. BONFIELD, R. M. SMITH, K. WRIGHTSON (eds.), *The Worlds We Have Gained*, Oxford, 1986, 43-99; de J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, 1987; de J. GAUDEMET, *Le Mariage en Occident* e de C. N. L. BROOKE, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford, 1989.

Além disso, se algumas questões como a da intervenção da família - especialmente dos pais ou seus substitutos - nos casamentos dos jovens - não apenas dos filhos, mas também dos sobrinhos, dos irmãos, dos primos... - , a idade ao casamento, as incidências do celibato (masculino e feminino), a endogamia, as segundas núpcias, as implicações dos casamentos clandestinos (e a própria definição destes), os problemas jurídicos e culturais ligados ao concubinato e à bigamia (ou poligamia), a viuvez e alguns dos seus problemas, entre outras, têm, desde os mais variados pontos de vista (dada a amplitude dos problemas que colocam ou com que se relacionam), constituído objectos de investigação e estudo, salientando a sua importância na história social, têm também, até pelas dúvidas que persistem, pelas lacunas difíceis ou impossíveis de resolver, deixado em aberto questões que dizem respeito, sobretudo, à história cultural do casamento⁴.

Deste modo, se os casamentos dinásticos foram, durante muito tempo, o objecto principal de atenção e estudo - sobretudo pela sua função política -, outras dimensões da união matrimonial, que não eram apenas as dos interesses aristocráticos, têm vindo a ser questionadas. Lembremos as contribuições não apenas da história do direito (especialmente canónico), da história económica e social mas, principalmente, as interrogações e métodos da antropologia, da sociologia, de algumas correntes da história literária e, sobretudo, da história cultural - a par dos estudos sobre as mulheres - que vieram colocar questões novas⁵, permitindo olhar o casamento e a família desde pontos de vista diversos e multifacetados. Naturalmente, os aprofundamentos vários da história religiosa, nomeadamente o seu progressivo interesse pela espiritualidade dos leigos, vieram sugerir novas interrogações e novas perspectivas, quer sobre a doutrina quer também sobre as práticas do casamento e da vida conjugal, nomeadamente

⁴ Lembremos que, no início dos anos 40, L. FEBVRE lamentava não haver "...une (ou plusieurs) bonnes Histoires du mariage. Je dis, histoires plénières, humaines et vivantes. Car nous avons des constructions juridiques; et des consultations théologiques; et des aperçus sociologiques sur le mariage. Mais d'abord, tous ces savants travaux se relient mal les uns aux autres..." (*Amour Sacré, Amour Profane. Autour de l'Heptaméron*, Paris, 1944, 302). Algumas das mais recentes correntes historiográficas têm tentado, nomeadamente pela via do estudo da "vida privada" e do quotidiano, pela maior abertura aos estudos interdisciplinares, visões mais complexas e multifacetadas das estruturas familiares e da instituição matrimonial desses séculos. Mas muito há ainda a explorar para se compreender toda a complexidade destes fenómenos no seu contexto cultural...

⁵ Vejam-se, além dos estudos já citados nas notas 2 e 3, os trabalhos que, desde perspectivas histórico-literárias, focaram alguns dos problemas matrimoniais da Idade Média e do Renascimento: M. B. ROSE (ed.), *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*, Syracuse/New York, 1986; M. W. FERGUSON, M. QUILLIGAN, e N. J. VICKERS (eds), *Rewriting the Renaissance. The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*, Chicago, 1986. Ver, ainda, A. REDONDO (ed.), *Amours Légitimes, Amours Illégitimes en Espagne - XVIe-XVIIe Siècles*, Paris, 1985 e Id.(ed.), *Autour des Parentés en Espagne aux XVIe et XVIIe Siècles. Histoire, Mythe et Littérature*, Paris, 1987.

sobre a inserção dos casados na vida religiosa e espiritual desses séculos⁶, aspecto tão pouco estudado quão importante para um conhecimento mais profundo - que rompa a barreira da legislação - do casamento. Não podemos esquecer que a instituição matrimonial foi, durante muitos séculos - e dada a sua qualidade de sacramento - uma das poucas brechas através da qual a espiritualidade cristã foi penetrando, ainda que de um modo pouco sistemático, no mundo dos leigos para os fazer participar dos seus objectivos, para difundir as suas mensagens, para mudar e moldar comportamentos...

Estas diferentes contribuições, ou melhor, as questões levantadas por umas e por outras são particularmente importantes nas *re-leituras* dos textos e fontes históricas. As características gerais do casamento cristão - nomeadamente a indissolubilidade e a monogamia - não são, em si, elementos suficientemente definidores das variadíssimas práticas e representações que as diversas fontes deixam entrever, sobretudo numa área geográfica tão vasta como a do Ocidente cristão.

Além disso, a relevância dos aspectos relacionados com as normas jurídicas, com a concepção de linhagem, as uniões de famílias, a importância e administração do dote, a condição social das mulheres, entre outros que têm sido evidenciados por importantes estudos⁷ - aspectos que não abordaremos aqui,

⁶ Nas últimas décadas, estes aspectos têm vindo a suscitar importantes trabalhos, embora quase todos relativos à época medieval. Um realce especial deverá ser dado não só aos de J. LECLERCQ, nomeadamente à sua obra *Le Mariage vu par les Moines au XIIIe siècle*, Paris, 1982, e ao seu artigo "L'amour et le mariage vus par des clercs et des religieux, spécialement au XIIe siècle", in AA. VV., *Love and Marriage in the Twelfth Century*, Leuven, 1981, 102-115, mas também aos vários estudos de A. VAUCHEZ, em particular o artigo "Beata stirps. Sainteté et lignage aux derniers siècles du Moyen Age", in J. LE GOFF e G. DUBY (eds.) *Famille et Parenté dans l'Occident Médiéval*, Roma, 1977, 397-407, retomado in A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux Derniers Siècles du Moyen Age*, Roma, 1981, 209-214; Id., *La Espiritualidad del Occidente Medieval (siglos VIII-XII)* (trad. do francês), Madrid, 1985; Id., *Les laics au Moyen Age. Pratiques et Expériences Religieuses*, Paris, 1987. Em todos estes trabalhos, este historiador da espiritualidade medieval dedica uma atenção especial ao problema da religiosidade dos leigos, nomeadamente os casados. Igualmente sugestivo continua o estudo de H. RONDET, *Introduction à l'Étude de la Théologie du Mariage. Théologie, Pastorale et Spiritualité*, (Recherches et Synthèses, 6), Paris, 1960. Mais específico é o artigo de J. V. POLC, "Vita coniugale e comunione quotidiana dei laici. Questione disputata a Praga alla fine del sec.XIV" in *Lateranum*, XLII, n.1 (1976), 203-238.

⁷ A variedade de aspectos e problemas corresponde, de certa forma, uma variedade de estudos, pelo que a sua enunciação se tornaria, aqui, prolixa. Vários desses estudos (alguns dos quais já citados) irão sendo referidos e utilizados ao longo deste trabalho, aquando das alusões ou eventual tratamento específico de cada aspecto. Remetemos, contudo, e desde já, para alguns dos trabalhos mais importantes que, desde a perspectiva da História do Direito e, em especial, do Direito Canónico, decisivo em matéria matrimonial, se apresentam como pontos de referência importantes. Assim, realçamos o estudo clássico de A. ESMEIN, *Le Mariage en Droit Canonique*, 2ª ed. actualizada por R. GÉNESTAL et J. DAUVILIER, Paris, 1929-1935, 2 vols.; M. SHEEHAN, C.S.B., "The formation and stability of marriage in Fourteenth-Century England: evidence of the Ely Register", in *Medieval Studies*, 33 (1971), 228-263 e Id., "Choice of marriage partner in the middle ages: development and mode of application of a theory of marriage" in *Studies in Medieval and Renaissance History*, I (1978), 2-33; D. HERLIHY, "The making of the medieval family:

mas que, dada a sua importância a vários níveis, teremos presentes ou evocaremos sempre que tal se justifique - não pode ocultar outras dimensões, outros aspectos, talvez menos evidentes ou imediatamente referenciáveis (ou não quantificáveis), mas igualmente importantes para a compreensão da instituição e da vida matrimonial. Salientamos os que dizem respeito às relações entre os grupos sociais e os níveis culturais, à articulação do governo da casa com a relação masculino/feminino, ao relacionamento dos casados entre si (desde o económico ao pessoal) e com as respectivas famílias, ao lugar da criança nas preocupações não só de ordem familiar e patrimonial, mas também sentimental e educativa, ao universo simultaneamente familiar (em alguns casos social) e individual das mulheres, à influência do religioso e as aspirações espirituais dos casados, etc.

Nesta linha de problemas, que têm merecido uma atenção acentuadamente menor, colocam-se alguns mais específicos, como o da articulação entre a "imposição" paterna e o reconhecimento pelo Direito Canónico do casamento consensual; o da motivação - das motivações - dos casamentos clandestinos, o da vida privada dos casados - que não é, obviamente, apenas o da sexualidade -; o da relação entre a moral cristã e a moral conjugal; o da relação entre as práticas religiosas e espirituais e as obrigações do cumprimento dos deveres conjugais e familiares; o da relação afectiva dos esposos entre si e com os filhos; enfim, ou antes de mais, a oposição virgindade/casamento...

Todos estes aspectos que, por seu turno, se relacionam intimamente com o jogo das práticas e das representações culturais⁸, tendo sido, por vezes, objecto de estudo - quase sempre parcelar ou muito específico -, necessitam ainda de pesquisas mais aprofundadas e pormenorizadas - que não só a busca do documento inédito - no sentido de lhes procurar a importância que verdadeiramente podem ter tido.

Assim, se, como dissemos mais atrás, no que diz respeito às formas de vida e comportamento social da nobreza - ou de alguns senhores -, à sua ideologia e mesmo a algumas das suas representações⁹, e de alguns grupos sociais mais próximos dela, muito se vai sabendo, também é verdade que, para além do óbvio e, logo, do tópico, muito pouco ainda se conhece, apesar de tudo, das suas preocupações íntimas, dos seus anseios pessoais, das suas práticas

simmetry, structure, and sentiment", in *Journal of Family History* (Summer 1983), 116-130; cf. igualmente, para uma visão mais ampla, J. GAUDEMET, *Sociétés et Mariage* e Id. *Le Mariage en Occident*.

⁸ Sobre estes aspectos continuam fundamentais os trabalhos de N. ELIAS, *La Civilisation des Moeurs* (trad. do alemão), Paris, 1973 e Id., *La Société de Cour*, Paris, 1985; R. CHARTIER, *A História Cultural. Entre Práticas e Representações*, Lisboa, 1988.

⁹ Para Portugal, merecem um destaque especial os trabalhos de J. MATTOSO, *A Nobreza Medieval Portuguesa. A Família e o Poder*, Lisboa, 1981 e *Identificação de um País*, Lisboa, 1985, 2 vols.

religiosas e espirituais, dos seus sentimentos, da "sinceridade" das suas atitudes...¹⁰

E se tentarmos penetrar nos grupos sociais menos influentes e menos prestigiados, dos quais pouco mais do que o silêncio tem chegado até nós, quantas dúvidas e quantas interrogações sem resposta... Quais as suas concepções de casamento? Que representava este nas suas vidas e nas suas opções? Quais os seus sentimentos e como influíam no seu quotidiano? Quais os seus hábitos religiosos e práticas espirituais? Como eram orientados? Como os conjugavam com as exigências da sua vida social?

Estas perguntas, apesar de já muitas vezes feitas - e muitas permanecerão sem resposta -, orientaram e continuarão a orientar as pesquisas aqui pretendidas. Há, conseqüentemente, que continuar a *re-ler* os textos, sejam eles de natureza jurídica, institucional, política, moral, religiosa ou literária; há que interrogá-los (na sua especificidade e na relação eventual que tenham, ou possam ter, entre si); há que compará-los, há ainda que continuar a procurá-los e, porque não, interrogar também os silêncios e as omissões¹¹.

De facto, apesar dos muitos progressos já feitos na investigação histórica, e independentemente das lacunas que continuarão a existir, têm sido pouco explorados certos tipos de fontes pouco "evidentes", mas em que o tema do casamento, nas suas múltiplas facetas, surge ou é mesmo determinante.

Essas fontes¹², que não apenas as legislativas, normativas e as que focam explicitamente o problema (casamento, mulher, celibato..), são, de facto,

¹⁰ Daí a actualidade, passado quase meio século, da proposta de L. FEBVRE acima citada da elaboração de "une (ou plusieurs) bonnes Histoires du mariage", mas "histoires plénières, humaines et vivantes" (*Amour Sacré*, 302). Mas daí também a dificuldade de o conseguir, quando as fontes são parciais ou escassas sob alguns pontos de vista, quando faltam estudos e monografias mais precisas, nomeadamente para o período aqui em estudo e num âmbito em que se entrecruza, como referiu C. BROOKE, "A Catena of Disciplines" (*The Medieval Idea of Marriage*, esp. 1-20).

¹¹ É, aliás, significativo que os silêncios não sejam os mesmos ou em grau idêntico em todos os tempos. Além disso, muitos silêncios poderão ter especial interesse cultural se se puserem em contraste com momentos particulares de afirmação. Refira-se, a título de exemplo, o problema dos casamentos clandestinos - polémico em alguns períodos, quase silenciado em outros -, ou o da afirmação/negação (contrapostos ao silêncio) do poder de intervenção paterna ou familiar na decisão do casamento. Cf. B. GOTTLIEB, "The meaning of clandestine marriage" in R. WHEATON e T. K. HAREVEN (eds.), *Family and Sexuality in French History*, Philadelphia, 1980, 49-83.

¹² Entendemos aqui por "fontes" todos os "textos" ou factos produzidos num dado momento histórico, que sejam testemunhos, aos mais variados níveis, do pensamento, das atitudes, do viver social e cultural das gentes de então. Lembremos as ainda pertinentes e sugestivas palavras de L. FEBVRE nos *Combates pela História*, Lisboa, 1977, I, 31-32): "...Os textos, sim: mas são textos humanos. E as próprias palavras que os formam estão cheias de substância humana. E todos têm a sua história, soam diferentemente segundo as épocas, e mesmo se designam objectos materiais só raramente significam realidades idênticas, qualidades iguais ou equivalentes. Os textos, sem dúvida: mas todos os textos. E não só os documentos de arquivos(...). Mas, também, um poema, um quadro, um drama: documentos para nós, testemunhos de uma história viva e humana, saturados de

múltiplas: desde as obras de espiritualidade até aos tratados ascético-morais; das obras *ad status* como alguns sermões, os espelhos de príncipes, de senhores, de religiosos, os manuais para confessores e pregadores e mesmo os catecismos, até às crónicas e relações de festas de casamento; das vidas de santos e/ou pessoas ilustres ou exemplares até às cartas ou epístolas várias, passando pelos provérbios e outros textos ditos "menores". Enfim, ou antes de mais, os "espelhos de casados", que nos abrem o caminho para termos acesso, simultaneamente, à especificidade da espiritualidade do casamento e à sua relação ou contextualização na espiritualidade cristã desses séculos.

Estas fontes - doutrinárias, morais, pedagógicas... - constituem um vasto e diversificado conjunto de registos em que o casamento, de forma mais ou menos evidente ou preponderante, surge, com frequência, tratado, implicitamente ou por alusão, quando não motivador... Não esqueçamos que muitas destas obras, nomeadamente as que tinham intuítos catequéticos e pedagógicos, tiveram entre os seus objectivos principais o de contribuir, socorrendo-se de métodos e retórica próprios, para a divulgação e aceitação das normas canónicas e dos princípios doutrinários, o que, no caso do matrimónio, se traduziu não só na definição e institucionalização de uma teologia sacramental do matrimónio¹³, mas também na criação e aprofundamento de uma espiritualidade, se não própria, pelo menos adaptável aos casados, como tentaremos mostrar.

Naturalmente, o facto de todas estas "fontes" terem sido produzidas em contextos históricos e culturais diferenciados e particulares obrigar-nos-á a ter em conta ou mesmo a salientar os seus objectivos (morais, políticos, religiosos, pedagógicos, literários...), o público visado ou o público "real", as suas características internas (género literário escolhido, influências...), o seu êxito editorial (manuscrito ou impresso), a sua maior ou menor receptividade - tendo, obviamente, em conta as contingências da sua produção e das suas intencionalidades.

pensamento e de acção em potência... Os textos, evidentemente: mas não apenas os textos. Também os documentos, sejam de que natureza forem (...) A história que se edifica, sem exclusão, com tudo o que o engenho dos homens pode inventar e combinar para suprir o silêncio dos textos, os estragos do esquecimento...". Diferentes trabalhos de historiadores da cultura têm contribuído para uma redefinição das fontes históricas enquanto objectos culturais, procurando elaborar modos de análise que permitam explorar a especificidade dos diferentes tipos de fontes. De entre os trabalhos recentes mais significativos, veja-se, por exemplo, N. Z. DAVIS, *Pour Sauver sa Vie. Les Récits de Pardon au XVIe Siècle* (trad.), Paris, 1987; R. CHARTIER, *A História Cultural.*; D. LA CAPRA, *Rethinking Intellectual History*, Ithaca, 1983; Id., *History and Criticism*, Ithaca, 1985; Id., *History, Politics and the Novel*, Ithaca, 1987. Vejam-se, ainda, os ensaios reunidos em H. A. VEESER, *The New Historicism*, New York, 1989.

¹³ Este aspecto foi realçado por P. TOUBERT no seu importante artigo "La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens", in *Il Matrimonio nella Società Altomedievale* (Actas), Spoleto, 1977, I, esp. 265-266.

Deste modo, a elaboração do método conduziu, igualmente, à delimitação do objecto com vista a uma leitura o mais possível coerente, embora necessariamente multifacetada, dos diferentes textos.

Ao termo-nos proposto estudar o casamento nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica desde a perspectiva da história da cultura, privilegiando a sua vertente da história da espiritualidade, visávamos, precisamente, a abordagem de uma dimensão pouco tratada na Península Ibérica¹⁴ e, sobretudo, em Portugal, mas de uma importância que, esperamos poder demonstrá-lo, não só não é menor, como determina a compreensão de muitos outros aspectos de ordem moral, social e, mesmo, literária. Daí que, como já dissemos, não tenhamos incluído nesta fase do trabalho o estudo das fontes mais propriamente literárias - teatro, novela, poesia... - porque se reportam a contextos, ideias, debates, realidades que é necessário situar previamente, sob pena de se simplificar ou adulterar o seu significado. Ou de fornecer interpretações que uma contextualização epocal pode fazer ruir...

Do mesmo modo, cremos não ser correcto falar-se de doutrina do casamento na Península Ibérica reportando-nos apenas a algumas obras especificamente dedicadas ao problema. Este é visivelmente mais complexo e envolve, como tentaremos mostrar neste trabalho, matizes e aspectos de âmbito bem mais amplo e com implicações a vários níveis. Esses textos, dos quais muitos se inserem num vasto grupo de obras morais *ad status*, não têm qualquer significado se deslocadas dele ou se vistas apenas nas relações literárias entre si. O(s) modelo(s) de vida familiar e conjugal que veiculam não pode(m), naturalmente, ser visto(s) separada ou independentemente dos modelos de vida religiosa (tantas vezes produzidos, uns e outros, pelos mesmos autores).

Além disso, a concepção doutrinariamente generalizada durante a Idade Média e ainda nos começos do século XVI (embora rapidamente polémica) da preeminência da vida religiosa sobre a vida secular laica marca, decisiva e polemicamente, a atribuição de inferioridade ao casamento em relação não apenas à virgindade e ao celibato, como também à viuvez. É tendo em conta este enfoque específico e básico, que muitas vezes tem levado a generalizações e simplificações pouco correctas, que exploraremos preferentemente a dimensão da espiritualidade do casamento, nomeadamente no que ela significou e no que

¹⁴ Sobre este aspecto, poucos têm sido os avanços em relação ao que escreveu M. BATAILLON na obra *Erasmus y España*, Mexico, 1950 (reimp. e acres. *ibid.*, 1979 - edição que aqui utilizaremos), bem como no seu importante artigo "Cervantes et le mariage chrétien" in *Bulletin Hispanique*, XLIX (1947), n.2, 129-144.; também A. REDONDO dedicou uma parte de um capítulo a alguns aspectos deste tema na sua obra *Antonio de Guevara(1480?-1545) et l'Espagne de son Temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales*, Genève, 1976, esp. 622-39. Mais recentemente, alguns trabalhos têm dedicado alguma importância ao problema, mas desde pontos de vista marcados por outros objectivos, como o de J. L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, Conventos y Formas de la Religiosidad Barroca*, Madrid, 1988, 39-95 ou os artigos reunidos por A. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Las Mujeres en el Cristianismo Medieval*, Madrid, 1989.

interferiu na concepção de vida terrena e nas possibilidades de salvação que se reconheciam aos casados - ou que estes esperavam e desejavam.

Embora sem negar a pertinência das diferenciações entre espiritualidade familiar e espiritualidade conjugal¹⁵, parece-nos importante notar que a busca de compreensão da concepção do casamento cristão - bem como a sua definição - nos inícios da Idade Moderna passa pela percepção da espiritualidade matrimonial que subjaz a muitas perspectivas e muitas polémicas¹⁶, sem as quais muitas obras e a própria evolução da concepção - das concepções - do casamento e da família não teriam o mesmo sentido.

Num livro clássico - ainda que cada vez mais discutível - sobre a criança e a vida familiar no Antigo Regime, Philippe Ariès afirmava que, durante a Idade Média, o sacramento do matrimónio não conferiu, de facto, um carácter "sagrado", espiritual, ao casamento, tendo este permanecido, fundamentalmente, um contrato. Em grande medida porque "...ce n'était pas dans la vie laïque que l'homme pouvait se sanctifier...". Na sua perspectiva, "...Il fallut attendre la fin du XVIe siècle, le temps de la philothée de saint François de Sales ou, au XVIIe siècle, l'exemple des messieurs de Port-Royal, et plus généralement de tous ces laïcs engagés dans les hautes activités religieuses, théologiques, spirituelles, mystiques, pour qu'on admit la possibilité d'une sanctification en dehors de la vocation religieuse, dans la pratique des devoirs d'état"¹⁷.

Antes de comentar esta passagem - de que, em parte, discordamos -, colocaremos algumas questões prévias que nem sempre têm tido tratamento sistemático, mas que, do nosso ponto de vista, se afiguram fundamentais. Qual a relação entre a concepção, por parte da Igreja, do sacramento do matrimónio e o seu "ideal" de santidade? Qual a importância e repercussões do reconhecimento ou atribuição de sacramentalidade a esse contrato? Qual a relação da posição oficial da Igreja relativamente ao sacramento do matrimónio com a posição de alguns dos seus teólogos e canonistas? Quais as diferenças teóricas e legislativas na posição daquela antes e depois do Concílio de Trento? Como se revelaram

¹⁵ Reportamo-nos, no essencial, à distinção feita pelo autor do art. "Famille" do *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, s. v., col. 61 e 70.

¹⁶ As mais importantes, como teremos ocasião de sublinhar na primeira parte deste trabalho, foram protagonizadas, sobretudo, por ERASMO. Para uma visão global, apesar de discutível, de algumas dessas polémicas, veja-se a obra de É. TELLE, *Érasme de Rotterdam et le Septième Sacrement. Étude de l'Évangélisme Matrimonial au XVIe Siècle et Contribution à la Biographie Intellectuelle d'Érasme*, Genève, 1954; cf. *infra*, esp. cap. I.

¹⁷ P. ARIÈS, *L'Enfant et la Vie Familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1973, III Parte, cap. I, 240-1. Mas esta perspectiva havia já sido sugerida, em termos muito semelhantes, por L. FEBVRE, *Amour Sacré, Amour Profane*, esp. 304-5. Este autor afirmara mesmo que "le mariage, en ce début du XVIe siècle, demande impérieusement à être revalorisé. Il manque de prestige. Et c'est avant tout la faute de l'Église. A ses yeux, il porte lourdement la peine d'être une oeuvre de chair. Et les yeux de l'Église, ce sont les yeux de tous... Non, en vérité, le climat du mariage, son climat moral et religieux, n'était pas excellent" (*Amour Sacré*, 314-15).

essas "diferenças"? Quando começaram elas a ter peso na realidade? Quando e de que modo foram elas "adoptadas" e veiculadas pela literatura moral e religiosa?

De facto, como tentaremos mostrar na resposta progressiva a algumas destas questões, que consideramos fundamentais, o problema da espiritualidade do casamento e da "santificação" dos casados havia-se posto mais cedo do que sugeriu Philippe Ariès. Nomeadamente - ou sobretudo? - na Península Ibérica. Talvez nem sempre tão clara e expressamente como o fez S. Francisco de Sales, mas, sobretudo, em casos específicos, em momentos determinados, perante situações exemplares ou como sugestão discreta, dada a clareza do pressuposto teórico da superioridade do "estado" de virgindade sobre o do casamento. Contudo, o problema não era muito claro e, sobretudo, não era de tratamento fácil. As brechas e os silêncios do Texto Sagrado, as interpretações nem sempre coincidentes, a valorização de uns aspectos em detrimento de outros por parte dos Padres e Doutores da Igreja, para além da(s) perspectiva(s) dos canonistas¹⁸, nem sempre originaram soluções pacíficas e unívocas. Uma das questões residia, precisamente, na contradição entre a "inferioridade" espiritual do casamento e a sua qualidade de sacramento. Mas, sendo um sacramento, como podia ser "inferior"?¹⁹

Nesta contradição - apresentada quase sempre como aparente - se apoiaram muitas das polémicas, durante a Idade Média e, ainda, na primeira metade do séc. XVI, acompanhadas da tentativa, por parte de vários teólogos e moralistas, de, não abdicando do necessário estatuto excepcional e exemplar da virgindade e do celibato religioso, valorizar a instituição matrimonial, nomeadamente através da exaltação e do reconhecimento do prestígio dos seus "bens", entre eles a procriação.

Por outro lado, os necessários compromissos entre a Igreja e a sociedade, nomeadamente a nobreza, nem sempre conseguiam resolver as muitas diferenças, teóricas e práticas, resultantes de concepções de casamento e vida conjugal cujos princípios não eram os mesmos - entre eles o da consensualidade (directamente dependente da sacramentalidade), o da fidelidade conjugal, nomeadamente masculina, básicos para a perspectiva da Igreja, mas

¹⁸ Sobre este aspecto, veja-se, além do estudo clássico de ESMEIN, *Le Mariage en Droit Canonique* e de J. DAUVILLIER, *Le Mariage dans le Droit classique*, o trabalho fundamental de J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society*.

¹⁹ Este é, de facto, um problema básico para a compreensão das muitas contradições nas perspectivas sobre a vida matrimonial ao longo da Idade Média e no Renascimento, o que passa pela valorização da perspectiva de cada autor, de cada teólogo e religioso e não pela generalização redutora de uma perspectiva negativa por parte da Igreja. Sob este ponto de vista é especialmente importante a obra de J. LECLERCQ, *Le Mariage vu par les moines au XIIIe siècle*, bem assim como alguns artigos seus que ajudam a completar as contribuições deste livro, em particular "L'amour et le mariage"; veja-se, igualmente, o estudo mais específico de J. F. QUINN, C.S.B., "Saint Bonaventure and the sacrament of Matrimony", in *Franciscan Studies*, 34 (1974), 101-143.

absolutamente supérfluos nas estratégias da nobreza. Por tudo isto, será necessário ter em conta os *momentos* de formação ou aprofundamento da doutrina e espiritualidade do casamento, assim como da sua "difusão" e "apropriação", momentos esses particularmente importantes não só pelo valor histórico em si, mas sobretudo pelas suas motivações, pelas suas causas, relações e consequências (como é o caso, concretamente, dos respectivos debates no Concílio de Trento). Necessariamente, o problema - e a concepção - do casamento/sacramento antes e depois do Concílio de Trento não pode ser visto da mesma forma, nem os textos matrimoniais podem ser lidos do mesmo modo²⁰.

Não significam algumas decisões do Concílio de Trento, como é bem sabido, uma alteração imediata dos hábitos matrimoniais, nas suas mais variadas dimensões. Mas a assumpção oficial, por parte do topo da hierarquia da Igreja, de um dogma do casamento cristão viria a ter, em alguns casos mais rapidamente do que em outros, consequências não só na doutrina e espiritualidade do casamento, como, sobretudo e consequentemente, na sua orientação pastoral e catequizante, e na própria reformulação, a longo prazo, de alguns dos princípios básicos, como o da absoluta superioridade da virgindade e celibato religioso. A solene afirmação da sacramentalidade do matrimónio criava uma relação do homem com o divino que viria a ser, ainda que de um modo lento, forçosamente diferenciada e mais rica.

As contradições atrás referidas, para além das que existiam dentro de cada uma dessas perspectivas, marcaram, em muitos momentos, não só os choques e as polémicas teóricas, mas também a própria evolução da(s) doutrina(s), da espiritualidade e da "moralidade" do casamento. Por seu turno, a força dos hábitos e costumes, nem sempre coincidentes - quando não divergentes - com os modelos e com os exemplos que se pretendiam impor, era, muitas vezes, mais forte que os princípios, mais determinante que a norma e mais condicionante que os valores e, consequentemente, de alteração difícil, por mais graves que fossem as penas, os castigos, enfim, a força da legislação tanto canónica como civil. Daí a multiplicação notoriamente crescente dos textos catequéticos, também sobre o casamento e a vida conjugal, das obras didáctico-morais, dos tratados pedagógicos, dos "espelhos", das "cartas" e "guias" de casados...

Ariès, Philippe, 9

Sales, 9

Sales, S. Francisco de, 9

²⁰ É este um dos aspectos que pretendemos mostrar, desde logo, com a divisão de base cronológica deste trabalho.

CAPÍTULO I

Virgindade e casamento

1. "*Status religiosorum*" e "*status laicorum*" nos fins da Idade Média e primeira metade do século XVI.

As frequentes reprovações e críticas, ainda durante o Outono da Idade Média, ao casamento e à vida matrimonial¹, olhados quase sempre do ponto de vista do modelo monástico de perfeição espiritual - logo, enquanto "estados de vida" não "perfeitos", nos quais a aspiração à vida espiritual e à salvação da alma era olhada, por alguns, de um modo muito céptico -, deverão ser compreendidas num contexto mais vasto de polémicas variadas, tanto de ordem religiosa ou literária, como de "confronto" de grupos sociais, em particular da aristocracia e do clero². Por outro lado, sendo tão frequentes quão pouco

¹ Não estão, aqui, em causa os debates essencialmente literários e/ou escolásticos sobre o tema, como os que acentuou J.-C. PAYEN, "La crise du mariage à la fin du XIIIe siècle d'après la littérature française du temps" in *Famille et Parenté dans l'Occident Médiéval* (Actes), Paris, 1977, 413-26. Notemos, contudo, que muitas das críticas ao casamento e à vida conjugal - especialmente aos "mal-casados" - se baseavam não só na reprovação do "amor mundano", mas, sobretudo, do amor da mulher. Daí que seja, por vezes, difícil separar as críticas ao casamento das críticas à mulher, até porque estas eram dominantes. Lembremos que, de entre os textos literários dos finais da Idade Média mais violentamente misóginos e misógamos, um lugar de destaque é ocupado quer pelas *Lamentations* (séc. XIV) de MATHEOLUS (cf. edição crítica por A.-G. Van Hamel, Paris, 1892-1905, 2 vols.), quer pelo *Miroir de Mariage* (séc. XV) de Eustache DESCHAMPS (cf. *Oeuvres Complètes*, edição de G. Raynaud, Paris, 1894, T. IX, 3-397), quer ainda pela célebre obra anónima (séc. XV) *Les Quinze Joyes de Mariage* (cf. edição com estudo introdutório de J. Rychner, 2ª, Genève, Droz, 1967). Os textos espanhóis que, em certa medida - apesar das diferenças de género e de objectivos -, se podem englobar neste contexto são *El Corbacho* (1438) de A. Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera, alguns versos de Fray Iñigo LÓPEZ DE MENDOÇA e de Hernán MEXÍA e a *Repetición de Amores* (1496-97) de Luis de LUCENA. Sobre estas obras veja-se, em particular, J. ORNSTEIN, "La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana" in *Revista de Filología Hispanica*, III (1941), 219-32. As obras portuguesas que melhor representam algumas dessas críticas são, além de alguns textos poéticos contidos no *Cancioneiro Geral* de Garcia de RESENDE, o *Orto de Esposo* e o *Boosco Deleitoso*, como veremos mais adiante.

² Não nos referimos apenas aos debates poéticos que opunham clérigo e cavaleiro (cf. OULMONT, *Les Débats du Clerc et du Chevalier dans la Littérature Poétique du Moyen Age*, Paris, 1911), mas também a discussões mais sérias resultantes de diferentes concepções da vida humana e social. Cf. C. BROOKE, *The Medieval Idea of Marriage*, esp. Cap. 2: "The inheritance, christian and Roman" (39-60), Cap.3: "The cult of celibacy in the eleventh and twelfth centuries" (61-92) e Cap.

correctas algumas generalizações sobre o celibato e a "condenação", num sentido vago, do casamento, convirá ter em conta, senão mesmo realçar, muitos matizes e perspectivas diferenciadas que, por toda a Europa cristã³ e, naturalmente, na Península Ibérica, se apresentam fundamentais para uma aproximação mais cautelosa ao problema, especialmente se se atender à origem social ou à "proveniência" cultural dessas críticas.

Naturalmente, e antes de mais, não se poderão perder de vista tanto a importância e as repercussões - a diferentes níveis - da formação da doutrina clássica do casamento nos séculos XII e XIII⁴ como a momentânea ou demorada predominância doutrinária de um ou outro Padre da Igreja - e, dentro desta, de uma ou outra obra - de um ou outro teólogo ou doutor, bem como a maior ou menor circulação dos textos - e qual o seu género literário -, uma vez que

6: "Marriage in law and practice" (119-143). De facto, para além das perspectivas diferenciadas por parte de representantes do clero, cuja concepção dos "estados de vida" nem sempre foi coincidente, dever-se-á notar alguma reacção por parte de alguns leigos de finais da Idade Média que começaram a reivindicar a possibilidade de salvação sem deixarem, contudo, de cumprir as suas obrigações de estado. Entre nós, dever-se-á realçar D. DUARTE que, no seu *Leal Conselheiro*, defendeu claramente a possibilidade de salvação dos "senhores", e não apenas dos clérigos e religiosos: "Por que algũs leterados e outras pessoas que vyvem em religiõem fallam contra os estados dos senhores, homees de linhagem, riqueza, podorio temporal e semelhantes, mostrando que som de grande empecymento como cousas nom boas ou em que aja necessariamente pecado, e os fazem aver pequena sperança de sua salvaçom, louvando sua maneira de vyver por muito segura, e os jejiuus, vigillias, rezar por obras certamente boas, vos faço esta declaraçom do que sobr'ello me parece, tirada pryncipalmente a força della do livro das Colaçoões" (in *Obras dos Principes de Avis*, edição de M. L. de Almeida, Porto, 1981, cap. RI, 320). Cf. M^a de L. FERNANDES, "Da doutrina à vivência: amor, amizade e casamento no *Leal Conselheiro* de D. Duarte" in *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, II série, I (1984), 133-194.

³ Mesmo em relação à hierarquia dos "estados" cristãos, as divergências foram frequentes. Veja-se, em particular, P. TOUBERT, "La théorie du mariage", esp. 235-7; E. GILSON, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1964; J. LECLERCQ, "L'amour et la mariage vus par des clerics et des religieux, spécialement au XIIe siècle", in *Love and Marriage in the Twelfth Century*, Louvain, 1981, 102-115 e Id., *Le Mariage vu par les Moines*. Cremos não ser hoje aceitável - e este último estudo de J. LECLERCQ mostrou-o claramente - a visão dualista que opunha, sem matizes, nos finais da Idade Média, casamento e monaquismo, como fez É. TELLE na sua conhecida obra sobre *Érasme et le Septième Sacrement*, na qual afirmou que "...les deux thèmes, monachisme et mariage, sont alors inséparables, enchevêtrés et, de plus, antagonistes" (p. 2). Esta visão "antagonista" marcou decisivamente a posição deste autor em relação a todo o problema e, em especial, em relação a ERASMO (cf. *infra*, Cap. II).

⁴ Este é, sem dúvida, um aspecto fundamental do problema que não poderá ser esquecido, muito em especial até ao Concílio de Trento, e a bibliografia específica, que se caracteriza pela variedade e exaustividade, prova-o a diversos níveis. Em função dessa variedade - e da perspectiva que aqui adoptamos -, remetemos apenas para alguns estudos fundamentais sobre as etapas e as orientações da formação da "doutrina clássica do casamento". Além do art. "Mariage" do *D.T.C.* acima citado (esp. cap. III), são também importantes, especialmente do ponto de vista da influência canónica, os estudos de J. GAUDEMET in *Sociétés et Mariage*, esp. 290-391 e 431-8 e Id., *Le Mariage en Occident*, esp. 3^a parte, 139-276. Igualmente fundamental é a obra de J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago and London, 1987, esp. 176-486. Para aspectos ou figuras particulares, cf. *infra*, notas 13, 14 e 15.

poderão, todos ou cada um deles, determinar a focalização adoptada. Mesmo sem esquecer a omnipresença, por demais conhecida, da visão e dos conselhos paulinos em matéria matrimonial ao longo dos séculos e nos mais variados autores, lembremos a influência duradoira - cujos traços principais permanecerão, como veremos, em muitos textos até ao século XVII - de S. Jerónimo em relação à condição dos casados e, conseqüentemente, ao casamento, às suas "cargas" e, em especial, às segundas núpcias⁵, bem como, por outro lado e numa perspectiva ligeiramente diferente deste, a de Santo Agostinho em relação aos problemas sexuais e aos fins do casamento⁶. Mas, apesar da manifesta superioridade de ocorrências textuais destes Padres, sobretudo na sua qualidade de "autoridades", em muitos textos de finais da Idade Média, outros teólogos e doutores exerceram uma influência mais ou menos constante, não apenas na linha desses aspectos fulcrais, mas em outros que tiveram desenvolvimentos posteriores e determinaram mesmo muitas das perspectivas sobre o casamento durante os séculos XVI e XVII.

⁵ Sobre este aspecto são especialmente importantes, além do polémico *Adversus Jovinianum*, várias das suas *Epístolas*. De facto, o carácter polémico e polemizante do *Adversus Jovinianum* em relação ao casamento levou a que, ao longo da Idade Média e principalmente nos seus fins, esta obra não fosse frequentemente citada como "autoridade", ao contrário das *Epístolas*, cuja circulação manuscrita e impressa é sobejamente conhecida. Especialmente ilustrativa da sua condenação das segundas núpcias é a Carta 123 - *Ad Geruchiam De Monogamia*. Lembremos que S. JERÓNIMO também enunciou as cargas do casamento na célebre Carta 22 - *Ad Eustochium*, mas matizou a sua perspectiva na Carta 49 - *Apologeticum ad Pammachium*, na qual tentou justificar - e suavizar -, face à polémica imediata, o seu *Adversus Jovinianum*. Sobre as repercussões desta obra na Idade Média, cf. P. DELHAYE, "Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle" in *Medieval Studies*, 13 (1951), 65-86. Sobre as polémicas, neste campo, em que entrou S. JERÓNIMO, cf. L. GODEFROY, art. "Mariage", 2085-2087; P. TOUBERT mostrou, por outro lado, como a leitura destes textos de S. Jerónimo foi sempre muito selectiva no seu artigo "La théorie du mariage", 252, n. 52. Sobre as influências de S. JERÓNIMO sobre ALBERT LE GRAND, cf. G. DUBY, *Le Chevalier*, 31-32. Sobre influências em outros autores, cf. BROOKE, *The Medieval Idea*, 61-63.

⁶ A utilização das suas obras, em especial o *De Bono Coniugali* e o *De Nuptiis et Concupiscentia*, foi bastante recorrente ao longo dos séculos (utilizaremos aqui a edição das *Obras de San Agustin* (Tomo XII), Madrid, 1954). Sobre a doutrina de Sto AGOSTINHO, cf. B. A. PEREIRA, *La Doctrine du Mariage selon Saint Augustin*, Paris, 1930, em especial caps. III e IV, 41-99. L. GODEFROY, art. "Mariage", esp. 2093-2096. E. S. LUDOVICI, "Sessualità, matrimonio e concupiscentia in Agostino" in R. CANTALAMESSA (a cura di), *Etica Sessuale e Matrimonio nel Cristianesimo delle Origini*, Milano, 1976, 212-272. J. T. NOONAN, *Contraception et Mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris, 1969, esp. 141 ss.; J. L. LARRABE, *El Matrimonio Cristiano y la Familia*, Madrid, 1973, esp. 2ª parte, 71-150. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris, 1958. Naturalmente, a influência de S. AGOSTINHO no pensamento sobre o casamento não se pode dissociar de influências muito mais vastas em outros domínios, particularmente no Renascimento. Cf. P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1967 (reimp.) 355-372.

Assim, se continuaram a ser evocadas autoridades tão díspares como Clemente de Alexandria e Orígenes⁷, Tertuliano⁸, S. Cipriano e S. Ambrósio⁹, que haviam expressado interpretações várias e, principalmente, "exigentes" do texto bíblico em relação ao casamento - a estes recorreu S. Jerónimo em apoio da sua defesa da superioridade da virgindade¹⁰ -, também são visíveis as influências de S. João Crisóstomo¹¹ e, muito mais tarde, de Santo Anselmo, S. Bernardo e S. Boaventura¹², que, com frequência, se mostrariam determinantes numa visão mais favorável do casamento, especialmente pelos matizes da interpretação e da orientação da doutrina e da moral matrimoniais. Mas não esqueçamos, por outro lado, o peso canónico duradouro, sobretudo a partir da época carolíngia, de diversos teólogos e, em particular, de canonistas, entre eles Richard de Worms e seus comentadores¹³, Pedro Lombardo e Graciano¹⁴, bem

⁷ Cf. J.-P. BROUDÉHOX, *Mariage et Famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1970; H. CROUZEL, *Virginité et Mariage Selon Origène*, Paris, 1962 e L. GODEFROY, art. "Mariage", 2096.

⁸ Cf. L. GODEFROY, art. "Mariage", 2080-2084; J. L. LARRABE, *El Matrimonio Cristiano*, esp. 77-84; U. RENATO, "L'antico Testamento negli scritti Tertulliani sulle seconde nozze" in *Augustinianum*, XXII (1982), 165-178.

⁹ L. GODEFROY, art. "Mariage", 2090-1. J. L. LARRABE, *El Matrimonio Cristiano*, 84-91. A influência de S. AMBRÓSIO, muito em especial dos seus *Escritos sobre a virgindade*, foi, como é sabido, muito marcante ao longo da Idade Média e do séc. XVI.

¹⁰ É o próprio S. JERÓNIMO que para eles remete em apoio da sua exaltação da virgindade e da enumeração das cargas do casamento, na *Carta a Eustóquia* (Carta 22): "At si tibi placet scire quot molestiis uirgo libera, quot uxor adstricta sit, lege Tertulliani ad amicum philosophum et de uirginitate alios libellos et beati Cypriani uolumen egregium et papae Damasi super hac re uersu prosaque composita et Ambrosii nostri quae nuper ad sororem scripsit opuscula. In quibus tanto se fudit eloquio, ut quidquid ad laudem uirginum pertinet exquisierit, ordinarit, expresserit" (*Cartas de San Jeronimo*, Madrid, 1962, vol. I, 180).

¹¹ A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, le Défenseur du Mariage et l'Apôtre de la Virginité*, Paris, 1923; L. GODEFROY, art. "Mariage", 2089-90; J. M. SOTO RÁBANOS, "La cópula en la doctrina matrimonial de S. Juan Crisóstomo" in *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Tomo IV, Madrid, 1986, 3-18.

¹² Cf. P. M. ABELLÁN, S.J., *El Fin y la Significación Sacramental del Matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada, 1933. J. LECLERCQ, *Le Mariage vu par les Moines*; J. F. QUINN, OSB., "Saint Bonaventure and the sacrament of matrimony", 101-143; G. DI MATTIA, "L'antico" e il "novo" sull'essenza e sui fini del matrimonio canonico" in A. POMPEI (a cura di), *San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana*, Roma, 1976, 317-334; G. BALDANZA, "Attualità della dottrina di S. Bonaventura sul matrimonio" in A. POMPEI (a cura di), *San Bonaventura*, 303-315. Naturalmente, o estudo comparativo da influência específica de cada um dos autores referidos só seria possível através do estudo das fontes de cada obra. Não é este, contudo, o objectivo deste trabalho, como o não é o de resumir o pensamento dos mesmos sobre o casamento, mas tão só o de lembrar aspectos dominantes que marcaram orientações ou as ajudaram a cimentar.

¹³ G. LE BRAS, "La doctrine du mariage" (art. "Mariage"), esp. 2124-2219.

¹⁴ Cf. J. GAUDEMET, "Les étapes de la conclusion du lien matrimonial chez Gratien et ses commentateurs" in *Sociétés et Mariage*, 379-391; Id., *Le Mariage en Occident*, 151 ss. J. A.

como de S. Tomás de Aquino¹⁵, que, privilegiando a dimensão canónica da instituição matrimonial, contribuíram decisivamente não só para a formação da "doutrina clássica do casamento cristão", mas também para as futuras orientações da moral conjugal (nomeadamente no plano sexual) e das imagens do casamento cristão. Obviamente, não podemos esquecer que muitos destes autores se basearam grandemente não só na matriz neo-testamentária, especialmente nas epístolas paulinas, mas também em muitos dos pontos de vista de autores clássicos gregos e latinos que, em muitos casos, os influenciaram definitivamente¹⁶.

Além disso, se, para os finais da Idade Média, a posição que, hoje, é mais conhecida - aquela que o registo escrito trouxe até nós - é a que foi veiculada por teólogos, clérigos e religiosos, muito especialmente a do omnipresente modelo monástico que defendia o afastamento e desprezo do mundo¹⁷, acompanhada ou apoiada pela reelaboração das perspectivas que, na linha de S. Paulo e dos Padres da Igreja (especialmente S. Ambrósio, S. Jerónimo, S. João Crisóstomo e Santo Agostinho), viam no casamento, sobretudo, um remédio para a concupiscência carnal¹⁸, ela não é, contudo, única.

BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, esp. cap. 6: "Sex and marriage in the Decretum of Gratien", 229-255.

¹⁵ Para além dos estudos citados nas notas anteriores, cf. G. GEENEN, "Le traité du mariage chez saint Thomas d'Aquin. Aperçu des sources" in *Lateranum*, XLII (1976), 165-202.

¹⁶ É o caso, por exemplo, de ARISTÓTELES, PLUTARCO, SÉNECA, VALÉRIO MÁXIMO. Cf. P. DELHAYE, "Le dossier antimatrimonial de l'*Adversus Jovinianum*" e S. ZEDDA, S. J., "Spiritualità cristiana e saggezza pagana nell'etica della famiglia: affinità e differenza tra S. Paolo e i *Coniugalia Praecepta* di Plutarco" in *Lateranum* (1952), 110-124.

¹⁷ Veja-se a colectânea de estudos de AA.VV., *Le Mépris du Monde. La Notion de Mépris du Monde dans la Tradition Spirituelle Occidentale*, Paris, 1965, esp. art. de R. GRÉGOIRE, "Se rendre étranger aux moeurs du siècle. Le 'mépris du monde' dans la littérature monastique latine médiévale", 19-58. Sobre a frequência do tópico na Península Ibérica, veja-se O. H. GREEN, *Spain and the Western Tradition. The Castilian Mind in Literature from El Cid to Calderon*, Madison, 1964, t. II, 137-145; A. VAUCHEZ, *La Espiritualidad del Occidente Medieval*, esp. 40-46 e E. ASENSIO, *La España Imaginada de Americo Castro*, Barcelona, 1976, 98. Como lamentava o autor do *Boosco Deleytoso* (séc. XV), retomando o pensamento e as palavras de PETRARCA no *De Vita Solitaria*, "Mui mizquinho é o coração daquele que vive em os cuidados do mundo, que solamente em üu pouco de tempo nom pode cuidar em si meesmo. O coração nom é com êle, mas ali u tem o cuidado, e é partido em tantas partes quantas som as cousas e os negócios de que tem cuidado." (ed. de Augusto Magne, Rio de Janeiro, 1950, 145).

¹⁸ Esta perspectiva partia, no essencial, das célebres palavras de S. PAULO (*1 Cor. 9*): "Mas, se não aguentarem, casem-se. Porque mais vale casar-se que abrasar-se", palavras estas que foram sendo glosadas ao longo dos séculos e que, conseqüentemente, muitos autores do século XVI continuaram a repetir, mas, cada vez mais, completadas e matizadas por ideias e perspectivas mais amplas, como veremos. De qualquer modo, a valorização da instituição matrimonial enquanto modo privilegiado de obstar à concupiscência carnal ainda se mostra recorrente em muitos textos do século XVI. Veja-se, apenas a título de exemplo, como o faz Luis VIVES no *De Officio Mariti* (utilizamos a tradução desta obra in *Obras Completas*, Madrid (2 vols.), 1947): "Esta carnalidad

De facto, cremos não ser correcto falar-se de *uma* concepção do casamento, nem para os mil anos da Idade Média - e muito menos para estes fins -, nem para os séculos XVI e XVII. Nem tão pouco de *uma* perspectiva por parte dos religiosos e clérigos ou de *uma* perspectiva por parte dos leigos, até porque são óbvias e constantes as dependências doutrinárias destes em relação àqueles. Além disso, não podemos esquecer a necessária diferenciação entre matrimónio - sacramento e instituição - e vida conjugal, uma vez que, apesar da sua interdependência, colocam problemas específicos, devendo muitas das críticas ser compreendidas no contexto de alusões à vida conjugal e não ao matrimónio enquanto instituição - e muito menos enquanto sacramento.

Acresce ainda o facto de a própria definição - quando não mesmo as definições - de casamento depender não só do privilegiar a instituição ou o "estado", mas também da sua "instrumentalização" pelos vários grupos sociais, de acordo com regras próprias ou com finalidades particulares, de que se deverão salientar os por demais conhecidos objectivos de *aliança* ou de *linhagem* nos casamentos da nobreza¹⁹.

Deste modo, as orientações de algumas críticas ou o desenvolvimento de algumas polémicas, nestes finais da Idade Média e início dos Tempos Modernos, serão mais facilmente perceptíveis se tivermos em conta o necessário enquadramento destes vectores do problema, bem como as origens e as orientações, as causas e os propósitos dessas críticas ou dessas polémicas, sobretudo aquelas em que participaram vários dos grandes humanistas europeus dos séculos XV e XVI.

Deverão, nesta sequência, colocar-se algumas questões básicas. Por exemplo, o muito referido desprezo pelo "estado" do casamento, do ponto de vista dos valores espirituais, bem como a visão depreciadora do mesmo aliada à representação negativa das influências femininas²⁰, que origens e que

ocasionó la subversión de muchos reinos; ésta destruyó familias, consumó patrimonios (...). A esta pasión tan sin freno y tan arrolladoramente expansiva, Dios Nuestro Señor, Padre nuestro providentísimo y Autor y Fundador de los casamientos, consolido (sic) del humanal linaje, puso medida y tasa mediante la ley del matrimonio..." (*Obras*, I, 1263); e o Dr. João de BARROS no *Espelho de Casados* retomou o mesmo argumento: "Sabido he que toda fornicacão. posto que seja Simple he peccado mortal (...) E pera euitar este peccado jntroduxe deos o casamento fazendo do viçio Sancta virtude" (ed. de T. de Noronha e A. Cabral, Porto, 1874, fl. XXViv.).

¹⁹ L. FEBVRE, *Amour Sacré, Amour Profane*, esp. 309-321; G. DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre* e Id., *Mâle Moyen Age. De l'Amour et autres Essais*, Paris, 1988, esp. 129-154.

²⁰ De facto, as críticas ao casamento nos finais da Idade Média baseavam-se, sobretudo, nos "perigos" e na influência nefasta da mulher, como o ilustram diversas obras da época. Em Portugal, são especialmente ilustrativos desta interrelação o *Orto do Esposo* e o *Boosco Deleytoso*. Dizia o autor do *Orto* que "non ha cousa em que mais em que mais tostemente seia achada pestelença e peçonha que eña familiaridade e eña companhia das molheres" e que "por muy perfectto que o homem seia, se ouuer familiaridade e conuersaçom com as molheres, aadur ou nunca pode seer seguro" (*Orto*, 306). Aliás, é curioso notar que este autor já se referia aos perigos da alcoviteira, que identificou com a mulher velha: "Enquanto he a molher luxuriosa manceba, faze-a [o diabo] husar do peccado da luxuria, e, depois que he uelha, faze-a husar dalcouuetaria, que estas uelhas

justificações têm? Que autores e em que contextos - das suas obras e dos objectivos destas - são referidos? Além disso, caberá questionar a existência, entre os não religiosos, da "consciência" dessa inferioridade... Em caso positivo, como e em que se manifestava? Como influía - se influía - na prática quotidiana e na opção de "estado"? O desfasamento - derivado da sua especificidade - entre o modelo de vida religiosa e o mundo dos leigos cristãos, nomeadamente dos casados, não contribuiria para um acentuar da distância - resultante de uma certa "incompatibilidade" - entre ambos?

Por outro lado, não terão contribuído as perspectivas que condenavam - muitas vezes com propósito de reforma - a "imoralidade" dos clérigos e mesmo dos religiosos para acentuar o não respeito - que implicava diluição da oposição - dos leigos em relação ao estado religioso²¹?

Além destas questões básicas, que teremos presentes ao longo deste trabalho, há que referir que a tradição cortesã enaltecedora e "cultivadora" do amor cortês (que chegou a coexistir com a visão mais "monástica" da sociedade e da vida humana), ao desprezar o casamento através do "culto", explícito ou não, do adultério, não o fazia para lhe preferir a virgindade e o celibato religioso ou mesmo para enaltecer a castidade, mas, sim, porque, sobrevalorizando o *fin'amors*, considerava impossível a coexistência deste com o casamento, dado o carácter simultaneamente utilitário e não voluntário deste, especialmente na alta nobreza²². Lembremos igualmente que, se para os cultivadores do amor cortês o desprezo pelo casamento se relacionava grandemente com o carácter obrigatório deste, nos seus mais amplos aspectos, para os religiosos, as dimensões mais

alcouetas trazem o ffoço da luxúria per acenderem os corações dos homens" (*Orto*, 310). Também o autor do *Boosco* se referiu em termos idênticos, mas em tom mais misógino, aos perigos e inconvenientes da companhia das mulheres, no que retomou palavras do *De Vita Solitaria* de PETRARCA: "Porque a molher desseca o homem per muitos e desvairados cuidados. Enmiga é da contempraçom (...) Grave cousa é ao pobre manter molher, e grande tormento sem terno é ao rico satisfazer aa vontade de sua molher (...) quem poderá sofrer os seus ciúmes sem razom e as suas sospeitas?" (*Boosco*, 145). Sobre a discussão medieval em torno da inferioridade intelectual da mulher, veja-se K. M. WILSON, "De conjuge non ducenda: heavenly persuasion to wifelessness", in *Classica et Mediaevalia*, XXXVI (1985), 213-225. (V. *infra*, notas 23-25).

²¹ Como acentuaria ainda o Dr. João de BARROS, no *Espelho de Casados*, fazendo eco de muitas vozes do seu tempo: "...e posto que o estado em sy da religiom: seja mais perfeito. *ho casado em seu estado e vida autiua posto que nam seja de tanta perfeição. pode obrar obras de tanto merecimento que se jgoalem ao religioso em seu estado. e exçedello* (...) Porque se agora olhamos a uida de muitos religiosos quantas cobiças. enuejas. e arrogancias. haa antre elles. traz aos leigos muito scandallo e lhes da materia de os reprehender." (*Espelho*, fl. XXVIr, subl. nosso).

²² Cf. S. C. LEWIS, *The Allegory of Love*, Oxford, 1936; R. NELLI, *L'érotique des Troubadours*, Toulouse, 1963; M. LAZAR, *Amour Courtois et Fin'Amors dans la Littérature du XIIe Siècle*, Paris, 1964, esp. 60 ss. e 135-137. J.-C. PAYEN, "La 'mise en roman' du mariage dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles: de l'évolution idéologique à la typologie des genres", in *Love and Marriage*, 219-235; M. LAZARD, *Images Littéraires de la Femme à la Renaissance*, Paris, 1985, cap. I; C. FRUGONI, "L'iconographie de la femme au cours des Xe-XIIIe siècles", in *Cahiers de Civilization Médiévale*, XX (1977), 143. J. LECLERCQ, "L'amour et le mariage", esp. 112; G. DUBY, "A propos de l'amour que l'on dit courtois" in *Mâle Moyen Age*, 74-82.

características e mais próprias do casamento (nomeadamente a concepção e nascimento dos filhos) eram também as que mais estavam ligadas aos aspectos "carnais" e, portanto, mais próximos da "miséria da condição humana", exemplarmente - e polemicamente - realçada por Inocência III²³ e pelo próprio Petrarca²⁴, numa linha de pensamento que já S. Jerónimo havia evidenciado²⁵.

A coexistência, nos finais da Idade Média - e também na Península Ibérica -, de tendências não tanto opostas, mas, sobretudo, diferenciadas, nomeadamente entre os mais altos representantes da Igreja, e que circularam em contextos sociais e literários diversos são o primeiro indício para a não aceitação sem discussão do epíteto de "mal menor" que frequentemente se diz ter sido atribuído ao casamento por clérigos e religiosos desse período²⁶.

²³ No seu *De Miseria Humanae Conditionis*, também conhecido por *De Contemptu Mundi*, cujo radicalismo chocou vários humanistas, entre eles Giannozzo MANETTI (cf. P. O. KRISTELLER, "The philosophy of man in the Italian Renaissance" in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 261-278). Utilizamos a edição do *De Miseria...* do Cardeal LOTHARI, futuro INOCÊNCIA III, feita por M. MACCARRONE, Padova, 1955. A obra trata, no seu cap. XVII (22-25), "De miseria continentis et coniugati", afirmando o seu autor que "Si potest ignis non urere, potest caro non concupiscere, quia quantumcunque pugnetur (...) Porro qui cum uxore est, sollicitus est que sunt mundi et divisus est. Distrahitur enim per multas angustias et in varias sollicitudines dissecatur, ut filiis et uxori, famulis et ancillis necessaria querat et subministret: "Tribulationes quoque carnis habent huiusmodi". Uxor contendit habere pretiosum ornatum et variam suppellectilem, ut pluris sit sepe cultus uxoris quam census mariti; alioquin per dies et noctes suspirat et plangit, garrit et murmurat (...) Sola vult diligi, sola laudari, alterius laudem suam dedecus suspicatur (...) Vincere vult, sed vinci non valet. Famulari non patitur, sed dominari molitur (...) Grave nimis est pondus coniugii...". Estes são apenas alguns dos argumentos utilizados pelo autor, mas suficientes para ilustrar alguns dos aspectos da "miséria dos casados" que muitos outros autores também utilizaram ou viriam a utilizar.

²⁴ Especialmente no *De Vita Solitaria*, mas também em outras obras, nomeadamente no *De Remediis Utriusque Fortunae*. Cf. A. RENAUDET, *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1958, cap. V, 54-80: "Éthique humaniste et spiritualité de Pétrarque", esp. 61-65. O *De Remediis* (assim o passaremos a denominar) teve, em Espanha, além da circulação manuscrita, sucessivas reedições da tradução castelhana (1510, 1513, 1516, 1518, 1524). Cf. M. ANDRÉS, *La Teología Española en el Siglo XVI*, Madrid, 1976, vol. II, 179. Utilizaremos aqui a tradução castelhana do *De Remediis* na sua edição de Sevilla, 1516.

²⁵ Cf. Carta 22, *Ad Eustoquium*, em que S. JERÓNIMO enumerou essas "misérias", a propósito das "cargas" do casamento: "...nec enumeratum molestias nuptiarum, quomodo uterus intumescat, infans uagiat, cruciet paelix, domus cura sollicitet, et omnia quae putantur bona mors extrema praecidat", mesmo que depois tenha dito que "habent enim et maritatae ordinem suum, honorabiles nuptias et cubile immaculatum...". S. JERÓNIMO retomou os mesmos argumentos em outras cartas, nomeadamente na Carta 49, *Apologeticum ad Pammachium*, na qual lembrou o "infantum uagitus, filiorum mortes, uxorum abortia, damna domus et cetera...", embora o tenha feito para se justificar perante as críticas ao *Adversus Jovinianum*, lembrando as tribulações das núpcias (cf. *Cartas de San Jeronimo*, vol. I, respectivamente 158 e 370-1).

²⁶ L. FEBVRE, *Amour Sacré, Amour Profane*, 314: "Évidemment, le mariage, en ce début du XVI^e siècle, demande impérieusement à être revalorisé. Il manque de prestige. Et c'est avant tout la faute de l'Église.(...) Il a besoin d'avocats pour faire éclater son innocence. Et ces avocats plaident coupable. Le mariage, c'est le moindre mal." G. DUBY, *Mâle Moyen Age*, 20: "...l'Église admet le mariage comme un moindre mal"; A. RALLO GRUSS, "Los "Coloquios Matrimoniales" de Pedro

Como tentaremos mostrar mais adiante²⁷, muitas foram as vozes que, já durante a baixa Idade Média, se levantaram em defesa - num sentido, por vezes, de uma quase exaltação - quer dos bens do casamento, na linha do *De Bono Conjugali* de Santo Agostinho, ou do próprio sacramento do matrimónio com vista à reposição dos valores espirituais do mesmo, quer ainda dos seus valores morais, como a amizade, o amor conjugal, a educação dos filhos, o aprofundamento da paz, entre outros²⁸.

Não se deverá esquecer, contudo, que a "oposição" virgindade/casamento, na qual estava implícita a dualidade básica entre vida espiritual e vida "mundana", vida religiosa e vida social (independentemente das subdivisões de cada uma desta) era, por si só, geradora de concepções "depreciativas", porque resultante de uma hierarquia "espiritual"²⁹ em que a vida conjugal ocupava um dos lugares mais baixos. Perante esta dualidade básica, dificilmente contestável nos finais da Idade Média, as representações do casamento enquanto estado de vida espiritualmente concebido enfermava desse como que pecado "original".

Mas poder-se-á, igualmente, perguntar como podia - com que meios - a maioria dos casados, nos finais da Idade Média e ainda nos séculos seguintes, interiorizar e, mesmo, em alguns casos, aceder à concepção cristã e católica do casamento, nomeadamente nos seus conselhos sobre a castidade e a concupiscência carnal, a continência e o valor moral do casamento e, sobretudo,

Luxán. Mujer y espacio privado en el siglo XVI" in AA.VV., *Realidad Historica e Invencion Literaria en Torno a la Mujer*, Málaga, 1987, 53: "...el matrimonio fue considerado largo tiempo como mal menor...".

²⁷ Cf. *infra* Cap. II. Como o mostrou, para o século XII, J. LECLERCQ, *Le mariage*, esp. 7-92.

²⁸ Estes são alguns dos aspectos - talvez os mais importantes, sobretudo pela continuidade que foi sendo reforçada - recorrentes em muitos textos, desde muito cedo. V. esp. P. TOUBERT, "La théorie du mariage", 260-1. R. BOASE, *El Resurgimiento de los Trovadores. Un estudio del cambio social y el tradicionalismo en el final de la Edad Media en España*, Madrid, 1981, 21-22. Entre nós é especialmente significativa a visão do problema que mostrou D. DUARTE no *Leal Conselheiro*, como acentuámos no nosso estudo "Da doutrina à vivência". O princípio da paz conjugal e familiar como base da "paz" na República, remontando a ARISTÓTELES, PLATÃO E PLUTARCO, manteve-se, sobretudo, nos regimentos de príncipes da Idade Média e dos séculos XV e XVI, tendo ainda sido veementemente reafirmado em diversos textos no século XVII, como notaremos na 2ª parte.

²⁹ Parece-nos importante insistir neste aspecto na medida em que a clara valorização espiritual e moral da virgindade e do celibato religioso não permitia facilmente colocar o casamento ao seu nível. Obviamente, isso não implicava que estivessem em campos opostos, mas tão só "desnivelados". Assim se compreende a preocupação de muitos autores dos finais do século XV e inícios do século XVI em estabelecer diferentes "graus" na vida espiritual, como fez, vê-lo-emos, Francisco de OSUNA, no *Norte de los Estados*; também o nosso Dr. João de BARROS, apesar de reiterar, ao longo do seu *Espelho de Casados*, a superioridade, em si, do estado religioso, não deixou de valorizar constantemente o casamento e de afirmar que o casado "...pode obrar obras de tanto merecimento que se jgoalem ao religioso em seu estado. e exçedello..." (*Espelho*, ed. cit. fl. XXVIr), e que "...a ordem do casado he vida Política e Santa em que muitos santamente vuerom e santamente morrerom".

como e porquê deveriam exercer auto-controle³⁰. Como poderiam compreender, por exemplo, a exaltação da castidade conjugal coexistindo com a obrigação - bem justificada, especialmente em textos canónicos e de teologia moral³¹ - do débito conjugal e com a afirmação do valor social e religioso da procriação³²? E isto, num período em que o grau de "cristianização" dificilmente conseguia uma interiorização eficaz - e muito menos "massiva" - da mensagem cristã -, de que, aliás, os séculos XVI e XVII ainda se ressentiriam³³.

³⁰ O problema parece ter sido especialmente difícil dada a fraca cristianização de alguns grupos sociais. Daí que as obras de teologia moral - remetendo para o veículo privilegiado da confissão - fossem incidindo, cada vez mais, sobre estes aspectos, nomeadamente no estabelecimento das fronteiras do pecado e da gravidade deste, aspecto que foi, com frequência, transposto para obras diferentes. É significativo notar, a título de exemplo, que nas *Regole della Vita Matrimoniale* (1ª ed. c. 1490), Cherubino DA SIENA dedicou vários capítulos (mais de metade da obra) aos possíveis pecados sexuais dos casados, tentando estabelecer fronteiras entre o pecado/não pecado e entre o pecado venial e o pecado mortal, começando por enunciar "Quattro ragioni, per le quali lo atto matrimoniale è peccato" (*Regole*, 50-114 - cf. *infra*, n. 45).

³¹ Referimo-nos especialmente, para os finais da Idade Média e século XVI, às sumas de casos de consciência e aos manuais de confessores que dedicaram a este aspecto uma atenção muito especial, na sequência do que já haviam feito os penitenciais, como notaram R. MANSELLI, "Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels" in *Famille et Parenté dans l'Occident Médiéval*, Paris, 1977, 363-382 e J.-L. FLANDRIN, "La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société: de la doctrine de l'Eglise à la réalité des comportements" in *Communications*, n° 35 (1982), 102-113; J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, esp. cap. 4, 124-175 e cap. 10, 487-550. A.VAUCHEZ, *Les Laïcs*, 30. Como acentuou A. ESMEIN (*Le Mariage en Droit Canonique*, T. I, esp. 89-90), o Direito Canónico sempre conferiu à *copula carnalis* um peso decisivo na indissolubilidade do matrimónio.

³² Assim o permitia o "bem" da proles, por todos exaltado. Um dos argumentos em defesa do casamento - contra os que lhe opunham a virgindade e o celibato religioso - consistia precisamente na possibilidade de os casados criarem filhos para a Igreja. Lembramos, a título de exemplo, que o franciscano Francisco ORTIZ veio a desenvolver esse argumento na *Carta que escrivio(...) al mesmo Juan Ortiz su hermano quando se caso (Epistolas Familiares*, ed. de 1552, fls. lvij r.-lvij v.): "...aun que san Jeronimo dize que el matrimonio puebla la tierra y la virginidad el cielo: no dexa de ser verdad que el matrimonio puebla el cielo, y por criar gente para el cielo promete el Apostol la saluacion ala muger casada..." (fl. lvij r.).

³³ J. DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971. Mª de L. FERNANDES, "As artes da confissão. Em torno dos manuais de confessores do século XVI em Portugal" in *Humanística e Teologia*, XI, fasc.1 (1990), 47-80. Um testemunho eloquente da permanência, ainda no séc. XVI, da dificuldade de cristianização de alguns grupos sociais foi deixado por Fr. Luis de GRANADA na Carta dedicatória ao Infante D. Henrique da sua obra *Treinta y dos sermones...*, editada em Lisboa em 1558 (cf. ed. de A. HUERGA, *Epistolário de Fr. Luis de Granada*, Córdoba, 1989, 144-149): "...propósito de esta epístola y de esta obra. Hame dicho Vuestra Alteza muchas veces que porque en su iglesia y en todo este reino hay muchas aldeas y iglesias apartadas en los campos, donde no puede haber tanta copia de predicadores, que para remedio de esto sería bien escribir algún Homiliario de buena y llana doctrina, para que pudiese los domingos leer en lugar de sermón, y mientras esto no se hacía, que se debía leer algún breve catecismo, para que por él se enseñase al pueblo clara y distintamente la suma de la doctrina cristiana, por ser cosa de gran lástima ver la rudeza y ignorancia que tienen las personas que viven en estos lugares, donde se pasa la mayor parte de la vida sin doctrina". O difícil problema da ignorância (que podia ser voluntária) dos cristãos seria, ao longo dos séculos XVI e XVII, uma obsessão fomentadora de obras

Não se pode, facilmente, esperar uma sintonia, muito menos perfeita, neste como em outros períodos, entre clérigos e leigos, numa matéria em que uns e outros viam, quase sempre, diferentes realidades e diferentes funções. Não se pode, igualmente, encarar o problema desde o ponto de vista apenas de um dos níveis - espiritual, moral, social, económico... - em que o casamento se inseria. Também não se deve pretender que os autores desse período, como dos séculos XVI e XVII (fundamentalmente homens da Igreja que, doutrinariamente, discorriam sobre diversos aspectos da sociedade), ultrapassassem facilmente essa "barreira", a ponto de poderem conceber uma equivalência espiritual desses dois "estados". Por seu turno, os leigos também não dispunham de meios e muito menos de utensílios mentais que lhes permitissem negar essa hierarquia que fazia parte do seu universo mental, já que, neste período, como dizia Lucien Febvre, "Les yeux de l'Église, ce sont les yeux de tous"³⁴.

A clareza das palavras de S. Paulo, na *1ª Epístola aos Coríntios*, exortando os solteiros e viúvos a permanecerem nos seus estados³⁵, palavras tão repetidamente glosadas por toda a Idade Média, não permitia facilmente outras interpretações quando se olhava comparativamente e genericamente "estado religioso" e "estado matrimonial".

Além disso, não será demais repeti-lo, é necessário atender ao facto de que muitas obras que se debruçaram sobre - ou mesmo as que apenas afloraram - o problema do casamento (de uma ou várias das suas "componentes"), defendendo-o, questionando-o ou preterindo-o, tinham objectivos, motivos e contextos específicos nos quais, em determinadas situações, pequenas diferenças ou matizes podiam alterar perspectivas de conjunto. Por vezes, assistiu-se mesmo à elaboração de obras que, manejando no essencial as mesmas fontes e autoridades, tinham intuítos e características bastante diversificadas.

Sendo o casamento - instituição, sacramento e "estado" - um ponto de encontro, por excelência, entre o profano e o religioso ou, mais concretamente, entre o social, o económico, o moral e, por vezes, o espiritual, natural é que não só as diferenças de acento sejam significativas como, talvez sobretudo, as polémicas e as correntes de opinião³⁶.

*

e acções pastorais particulares, como o provam, sobretudo, os catecismos (vê-lo-emos mais adiante).

³⁴ L. FEBVRE, *Amour Sacré, Amour Profane*, 314.

³⁵ S. PAULO, *I Cor.* 7, 8.

³⁶ Foram justamente estes aspectos que conferiram um realce especial a diversos aspectos do problema do casamento no século XVI, como bem salientou E.TELLE, *Érasme et le Septième Sacrement* (p. 2) que o considerou "le problème peut-être le plus significatif et le plus déterminant de la Préréforme". Também M. BATAILLON (*Érasmo y España*, 287-288) acentuou este aspecto a propósito da tradução castelhana, por Diego MOREJÓN (Medina del Campo, 1527), do colóquio *Mempsigamos* de ERASMO.

Um dos aspectos mais discutidos, ainda nos finais da Idade Média, relacionava-se, precisamente - já o referimos, mas importa lembrá-lo - com a dimensão "carnal" do casamento, que resultava da legitimação, por este - enquanto sacramento -, das relações sexuais³⁷ que constituíam, por sua vez, a principal negação do princípio e valor da virgindade. Neste aspecto, especialmente delicado, a concordância não foi, muitas vezes, fácil e suscitou em variados momentos, como é sabido, divergências significativas e mesmo polémicas, nomeadamente pelos reformadores no século XVI (muito particularmente Lutero³⁸).

Mas também neste aspecto a doutrina "oficial" da Igreja não lhe foi propriamente hostil, uma vez que o casamento cristão, porque sacramento, era uma forma de obstar à concupiscência carnal, como otentou provar o *De Bono Coniugali* de Santo Agostinho, nomeadamente na afirmação de que "Ad hoc enim nuptae sunt, ut illa concupiscentia redacta ad legitimum vinculum, non deformis et dissoluta fluitaret..."³⁹, ou de que "...nuptiae tamen ab adulterio seu fornicatione defendunt. Neque enim illud propter nuptias admittitur, sed propter nuptias ignoscitur."⁴⁰.

Mas, precisamente neste ponto, os mais cépticos viram o maior perigo. Legitimando a relação sexual e isentando-a de toda a falta grave⁴¹, a perspectiva agostiniana foi, por vezes, embora não directa ou explicitamente antes de Lutero, posta em causa, dada a sua vulnerabilidade...⁴². Essa legitimação podia

³⁷ Este foi um dos aspectos em que a influência de S. AGOSTINHO foi decisiva: "Habent etiam id bonum coniugia, quod carnalis vel iuvenilis incontinentia, etiamsi vitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex molo libidinis aliquid boni faciat copulatio coniugalis. Deinde quia reprimatur, et quodam modo verecundius aestuat concupiscentia carnis, quam temperat parentalibus affectibus" (*De Bono Coniugali*, 46). Teólogos e canonistas dos séculos XII e XIII não deixaram de recordar e consagrar esta e outras afirmações de S. Agostinho relativas a esta questão.

³⁸ Cf. E. FERASIN, *Matrimonio e Celibato al Concilio di Trento*, Roma, 1970; J. A. BRAUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, esp. 551-575: "Sex in the age of reformation: from the ninety-five theses to *Tametsi*, 1517-1563"; J. GAUDEMET, *Le Mariage en Occident*, esp. 277-296: "la crise du XVIe siècle". Lembremos ainda que, para Lutero, o acto sexual no casamento não diferia da concupiscência carnal fora dele, uma vez que o não considerava um sacramento. Cf. esp. E. TELLE, *L'Oeuvre de Marguerite de Navarre*, 330.

³⁹ S. AGOSTINHO, *De Bono Coniugali*, 52.

⁴⁰ S. AGOSTINHO, *De Bono Coniugali*, 54.

⁴¹ S. AGOSTINHO, *De Bono Coniugali*, 54: "Coniugalis enim concubitus generandi gratia, non habet culpam; concupiscentiae vero satiandae, sed tamen cum coniuge, propter thori fidem, venialem habet culpam: adulterium vero sive fornicatio lethalem habet culpam."

⁴² As reflexões sobre a castidade conjugal e as relações desta com a virginal provocaram, por vezes, algumas contradições, especialmente visíveis no pormenor com que as obras de teologia moral foram tratando o problema, nomeadamente no cuidado da distinção entre os diferentes tipos de pecados sexuais e no escrupulo em pormenorizar ou, até, referir aspectos da vida sexual dos casados.

conduzir - e, na opinião de alguns autores, conduzia quase sempre⁴³ - à violação da castidade (diminuindo o seu valor), sem que tal fosse devidamente condenado, antes inocentado. De facto, como estabelecer a fronteira entre o legítimo e o "desregrado", entre o meritório e o "pecado", mesmo que venial, quando se tratava de um acto tão "privado" e em que os únicos intervenientes eram quase sempre suspeitos? Como saberem, eles próprios, quando cometiam pecado ou quando se situavam no limite do "admissível"? E foi Santo Agostinho quem, ele próprio, deixou essa brecha: "Concubitus enim necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est. Ille autem qui ultra istam necessitatem progreditur, iam non rationi, sed libidini obsequitur. Et hunc tamen non exigere, sed reddere coniugi, ne fornicando damnabiliter peccet, ad personam pertinet coniugalem. Si autem ambo tali concupiscentiae subiguntur, rem faciunt non plane nuptiarum..."⁴⁴. Mas como estabelecer e fazer compreender a fronteira desses excessos?⁴⁵.

⁴³ Cf. G. LE BRAS, "Mariage", 2177 ("Valeur de l'acte conjugal"), onde afirmou que "d'assez nombreux canonistes et théologiens soutiennent que l'acte conjugal ne peut jamais s'accomplir sans péché"; J. T. NOONAN, *Contraception et Mariage*, esp. 390-421. Um exemplo, no nosso séc. XV, da preocupação pelo estabelecimento da fronteira encontra-se no *Tratado da Confissom* que fornece exemplos de algumas perguntas a fazer ao penitente: "se se ajuntou a sua molher salvante por fazer filhos de beenção por que as vezes o casado pode pecar mortalmente com sua molher..." Aliás, as questões sexuais - nomeadamente entre casados - estiveram, como é sobejamente sabido, na base de muitos dos "casos" das sumas e manuais de confissão.

⁴⁴ S. AGOSTINHO, *De Bono Coniugali*, 68. Esta perspectiva enfileira na de Xisto Pitagórico, retomado por S. JERÓNIMO e por muitos autores posteriores, segundo a qual o marido que ama demasiado a sua mulher comete adultério. Veja-se, a este propósito, K. WHINNOM, "Introducción" a Diego de SAN PEDRO, *Obras Completas*, II (*Cárcel de Amor*), Madrid, 1985, esp. 9-11. Francisco de OSUNA viria também a retomar o mesmo tópico: "muchos se tornaron locos por amores de sus propias mugeres (...) al que assi ama como nota un doctor: y es que encendiendo se el amor muchas vezes se muda de amor de marido en amor de rufian: y esto es pecado grauissimo porque segun dize san Jeronimo: ninguna cosa ay mas fea que amar la muger como se fuesse adultera" (*Norte de los Estados*, ed. de 1531, fl. r iij r).

⁴⁵ Um dos recursos foi o estabelecimento, também neste campo, das fronteiras entre o pecado mortal e o pecado venial ou a ausência de falta, para o que contribuíram decisivamente as obras de teologia moral e sumas de casos de consciência de finais da Idade Média. PETRARCA tratou-o claramente no *De Remediis* (cf. a tradução castelhana na edição de Sevilha, 1516): "Gozo: tengo muger que muy encendidamente me ama. Razón: mejor seria que te amasse casta, religiosa, tenplada y vergonçosamente. que el encendido amor no es otra cosa que vn incendio del alma. pues si esta arde. que parte puedes tu tener enla templança enla reuerencia matrimonial: ni enla tranquilidad y reposo? (...) Go. Tengo perpetua compañia para enla cama. Ra. y perpetuo destierro para el sueño: que en el lecho matrimonial si hay sueño es muy delgado porque de vna parte hay deleyte: y de otra contiendas: y de ninguna reposo". Também Francisco de OSUNA referiu, no *Norte de los Estados*, que este aspecto constituía um problema para muitos leigos cristãos da época. Por isso insistiu na importância de os pregadores e confesores dedicarem uma atenção mais cuidada aos problemas sexuais dos casados. (*Norte*, fls. i v. - k v.). Também neste aspecto - ou especialmente neste aspecto - este franciscano se mostrou claramente devedor das perspectivas das obras de teologia moral, entre elas a de S. BERNARDINO DE SIENA, que, aliás, citou nesta passagem. Neste contexto se inserem as explicações decorrentes do pedido de Villaseñor:

Claro que o perigo permanente que lhe subjazia era objecto da maior preocupação, porque menos controlável, a todos os níveis. A mancebia, o adultério, o concubinato eram, à partida, e em todos os domínios, condenáveis porque ilegais e socialmente "controláveis", desde que "públicos". As suas repercussões sociais, quando existiam, permitiam que a sua situação ilegal fosse o primeiro e o mais evidente motivo de condenação. A situação pecaminosa resultava, em grande medida, do carácter ilegal e público da relação carnal...

A afirmação de S. Paulo, que Santo Agostinho transcreveu e comentou⁴⁶, de que "honorabiles ergo nuptiae in omnibus, et thorus immaculatus", nem sempre terá colhido a mesma simpatia, sobretudo entre a tendência monástica dos séculos XIII e XIV, que lhe preferia outras passagens, outros textos e outros autores, como Santo Ambrósio (especialmente o *De Virginitate*) e S. Jerónimo (nomeadamente do *Adversus Jovinianum* e algumas da suas *Epistolas*)... Ilustrativo, entre nós, é o caso dos autores do *Orto do Esposo* e do *Boosco Deleytoso*, que, na linha dos princípios do desprezo do mundo, consideraram todo o "comércio" com mulheres muito dificilmente isento de pecado e perdição. Dizia o autor do *Orto do Esposo*, retomando os argumentos da tribulação deste mundo, que "nom tan solamente a familiaridade e companhia de qualquer molher he periigosa, mas ajnda da molher propria con que homem he casado, he grande encargo e grande periigo. Onde diz Sancto Ambrosio que o ajuntamento do casamento non deue seer esquiuido asy come peccado ou culpa, mas deue-se o home desuiar delle assy como de carga de necessidade.(...) Ca o casamento por carga deue seer contado..."; insistiu ainda em afirmar que "posto que a molher seia boa, non leixa porem de seer encargo e tribulaçom"⁴⁷.

Por seu turno, o autor do *Boosco Deleytoso* - que, nesta obra, traduziu e adaptou grande parte do *De vita Solitaria* de Petrarca⁴⁸ - afirmou com veemência: "Pois tu, pecador, nom penses que os casados vivem em assessêgo da sua alma em o segre, ca bem entendes e sabes que todos *êstes maaes e outros muitos que se nom podem contar, padecem os casados e os outros quaesquer que vivem envoltos em os negócios do mundo* e que ham de teer e reger casa e manter em as cidades e em as vilas e em os outros lugares..."; além disso, "...o

"...me diga quando no pecan los casados mortalmente enel ayuntamiento: y quando no pecan si no venialmente." (fl. k vj v.). A influência dos tratados de teologia moral no *Norte de los Estados* foi realçada por F. de ROS, *Le Père François d'Osuna*, esp. 149.

⁴⁶ S. AGOSTINHO, *De Bono Coniugali*, 60.

⁴⁷ *Orto do Esposo*, ed. cit., I, 310-11, subl. nosso. A fonte principal foi, a este propósito, S. AMBRÓSIO.

⁴⁸ Esta obra, mandada editar pela rainha D. Leonor (Lisboa, Herman de Campos, 1515), glosou - e desenvolveu - uma parte considerável do *De Vita Solitaria* de Petrarca. Cf. M. MARTINS, S.J., "Petrarca no Boosco Deleytoso", in *Brotéria*, XXXVIII (1944), 361-373. Z. C. SANTOS, "A presença de Petrarca na literatura de espiritualidade no século XV: O *Boosco Deleytoso*", in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*, Porto, 1989, vol. V, 91-108.

homem casado há consigo pena e padicimento que nom pode esquivar e tormento continuado e mal necessário e batalha de dentro de si mesmo..."⁴⁹. Aliás, o próprio Santo Agostinho, retomando palavras de S. Paulo (*1 Tim. 5, 14*), se havia deixado claro que "Ac per hoc bonum est nubere, quia bonum est filios procreare, matremfamilias esse", também afirmara que "melius est non nubere, quia melius est ad ipsam humanam societatem hoc opere non egere"⁵⁰.

2. *Do cepticismo ao olhar mais sério sobre os "estados" seculares, nomeadamente o dos casados.*

Curiosamente, esta permanente dicotomia entre virgindade e casamento - e, consequentemente, entre "estado" religioso e "estados" laicos - acabaria, dado o seu evidente impasse, por ser um motor não só de textos polémicos⁵¹ como também de muitas obras *ad status* de finais da Idade Média, da responsabilidade, sobretudo, de religiosos e clérigos especialmente preocupados com a acção pastoral, e também de alguns leigos⁵². Estes autores, sem negar essa hierarquia, tentaram torneá-la, por forma a permitir encarar a salvação dos leigos cristãos como uma possibilidade ao alcance de todos, nomeadamente dos casados⁵³.

De facto, embora a exaltação da virgindade e do celibato religioso permaneça um dos vectores determinantes da espiritualidade tardo-medieval, também na Península Ibérica, é, contudo, visível uma crescente preocupação pela participação - e, portanto, pelo reconhecimento de um lugar próprio - dos leigos cristãos na vida e práticas religiosas e espirituais, que veremos ir aumentando nos finais do século XV e no século XVI. Embora cedo tenham sobressaído autores como Jonas d'Orléans com a sua obra *De Institutione*

⁴⁹ *Boosco Deleytoso*, 144-145, subl. nosso.

⁵⁰ *De Bono Coniugali*, 64.

⁵¹ Especialmente os que se enquadraram no debate em torno do *Roman de la Rose*, mas também aquelas que o *Encomium Matrimonii* de ERASMO desencadeou. Cf. P. MESNARD, "Introduction à la Réfutation de Clichtove", na sua ed. de ERASME, *La Philisophie Chrétienne*, Paris, 1970, 359-376. E. TELLE, *Erasme et le Septième Sacrement* (cf. *infra*, n. 57-60).

⁵² Cf. P. MICHAUD-QUANTIN, "Les méthodes de la pastorale du XIIIe au XVe siècle" in *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, Berlin, 1970, 76-91; C. CASAGRANDE, *Prediche alle Donne del Secolo XIII*, Milano, 1970, esp. a "Introduzione", VII-XXV; P. TOUBERT, "La théorie du mariage"; A. VAUCHEZ, *Les Laics au Moyen Age*.

⁵³ Sobre este aspecto, consideramos fundamental o art. de P. TOUBERT, "La théorie du mariage", esp. 239 e 242-3, no qual indicou alguma bibliografia. Como realçou este estudioso medievalista, os *specula* medievais, especialmente do período carolíngio, bem como outras obras do mesmo período orientadas para a moral social e dirigidas à aristocracia, não visavam só a questão do casamento. Este tinha, contudo, um lugar importante, essencialmente por ser o "estado de vida" mais comum dos leigos. Sobre a influência, também decisiva, da pregação neste domínio, cf. C. BROOKE, *The Medieval Idea of Marriage*, 27 ss. Sobre a orientação "feminina" de alguns sermões, cf. C. CASAGRANDE, *Prediche alle Donne*, "Introduzione".

Laicale, de que uma parte foi dedicada aos casados⁵⁴, ou Jacques de Vitry com os seus sermões, especialmente o *Sermon aux Gens Mariés*⁵⁵, ou, ainda, Denys le Chartreux com *De Laudibili Vita Conjugatorum*⁵⁶, foi sobretudo a partir de meados do século XV que o rumo da pastoral se voltou, com uma insistência mais firme e organizada, para os leigos - os cristãos de todos os outros "estados" -, abrindo uma via que se acentuaria, como veremos, cada vez mais. Em grande medida, porque a influência de obras, tanto na linha das críticas - melhor, desconfianças - de S. Jerónimo, como as que enfileiraram no pensamento de Inocêncio III e de Petrarca (especialmente o *De Vita Solitaria*, que entre nós teve, como referimos, uma adaptação importante no *Boosco Deleytoso*), atingira, nos séculos XIV e XV, repercussões a que foi necessário dar atenção, sob pena de um desequilíbrio demasiado acentuado.

Parece, aliás, ter sido esse desequilíbrio um dos aspectos que terá movido Erasmo a escrever o seu *Encomium Matrimonii*, cuja primeira redacção poderá datar de finais do século XV⁵⁷. Cremos, de acordo com a leitura que desta obra fez Jean-Claude Margolin⁵⁸, não se dever entender este texto de Erasmo apenas como um exercício de estilo⁵⁹, nem só como um pretexto para criticar o estado monástico⁶⁰. O facto de Erasmo não só não se ter ficado por esta "declamatio", nem pelos argumentos nela usados, mas ter também desenvolvido "complementos" positivos do seu pensamento neste campo, como

⁵⁴ E. DELARUELLE, "Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien", in *Bulletin de Littérature Écclésiastique*, 1954, 129-143 e 221-228; P. TOUBERT, "La théorie du mariage", 242-3; GODEFROY e G. LE BRAS, "Mariage" (I-III), 2118-2123, esp. 2181, que referem igualmente o *Doctrinale* de Erhard GROSS e o *Miroir de l'Ordre des Gens Mariés* (1487) do dominicano Marc de WEIDA; C. CASAGRANDE, *Prediche alle Donne*, "Introduzione".

⁵⁵ Este sermão foi editado por J.-C. SCHMIDT, *Prêcher d'Exemples. Récits de Prédicateurs du Moyen Age*, Paris, 1985, 41-67.

⁵⁶ Cf. J. T. NOONAN, *Contraception et Mariage*, 388-390. Aquela obra foi considerada por este autor um "signe de l'esprit nouveau" ou, mesmo, um "petit catéchisme de la vie morale des époux".

⁵⁷ E. TELLE, *Érasme et le Septième Sacrement*, 155-6, datou-o de c.1489-1492; cf., igualmente, J.-C. MARGOLIN, "Introduction" ao *Encomium Matrimonii*, in *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterdami*, T.V (1975), 338.

⁵⁸ Na introdução à citada edição do *Encomium Matrimonii*, esp. 376-377; este estudioso de Erasmo situa, em nosso entender correctamente, toda a visão do casamento veiculada no *Encomium Matrimonii* na concepção geral de vida cristã do humanista de Roterdão, e não apenas desde o ponto de vista das suas críticas ao monaquismo. Voltaremos a esta questão mais adiante.

⁵⁹ Embora este aspecto deva, naturalmente, ser tido em conta, como também realçou J.-C. MARGOLIN, "introduction", 334 ss.

⁶⁰ Neste aspecto, J.-C. MARGOLIN tem uma leitura claramente diferenciada da de E.TELLE, que submeteu toda a concepção erasmiana do sétimo sacramento às suas críticas ao celibato e ao estado religioso, no que foi seguido por outros estudiosos de Erasmo, entre eles, S. S. MENCHI, *Erasmo in Italia - 1520-1580*, Torino, 1987, esp. 183, que diz preferir a perspectiva de TELLE à de MARGOLIN, afirmando que "La celebrazione del matrimonio si salda così alla polemica antimonastica e ne diventa il complemento positivo".

são alguns dos seus *Colóquios* - de que merecem aqui um lugar de destaque, pelo êxito que tiveram na Península Ibérica⁶¹, os conhecidos *Proci et Puellae* e *Uxor Mempsigamos* -, a *Institutio Christiani Matrimonii* (1526)⁶², bem assim como a célebre e polémica *Dilutio*⁶³, atestam, por um lado, uma visível preocupação pela dignificação do estado do matrimónio contra as tendências que acentuavam, sobretudo, os seus perigos e a sua clara inferioridade em relação ao celibato religioso e, por outro, o interesse que a questão vinha e foi suscitando nesse virar do século e nas décadas seguintes.

Como se compreende, os exageros de muitos autores - entre os quais ocupam também um lugar de destaque alguns religiosos e pregadores de finais da Idade Média⁶⁴ - ao acentuarem, por um lado, as excelências da vida solitária e do celibato religioso e, por outro, as cargas e os perigos, para a salvação da alma, do estado dos casados e, em especial, da companhia da mulher, não podiam deixar de provocar respostas mais ou menos violentas e polémicas - assim foi olhado, em grande medida, o *Encomium Matrimonii* de Erasmo - em especial numa altura em que, por toda a Europa, subiam de tom as críticas aos hábitos e costumes pouco "cristãos" dos clérigos e religiosos a par dos clamores contra a ignorância religiosa quer destes quer dos leigos. Por isso, não só se assistiu, nas décadas do virar do século, a reformas internas de algumas ordens

⁶¹ Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, 286-7. Sobre a edição portuguesa - uma edição escolar - dos *Colóquios* de Erasmo organizada por João FERNANDES, cf., além do art. de M. BATAILLON, "L'édition scolaire coimbroise des *Colloques*", in *Études sur le Portugal au Temps de l'Humanisme*, Coimbra, 1952, 219-256, também J. A. OSORIO, *O Humanismo Português e Erasmo. Os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI*. Estudo e apresentação crítica do texto, (Dissert. de Doutoramento, polic.), Porto, 1978, 2 tomos e Id., "O *Convivium Religiosorum* de Erasmo, numa edição coimbrã dos *Colóquios*", in *Biblos*, vols. XXV-XXVI, 237-263.

⁶² Sobre esta obra, cf. E. TELLE, *Érasme et le 7e Sacrement*, esp. "Quatrième Livre" - Chap. II, 347-459. L. E. HALKIN, *Érasme. Parmi Nous*, Paris, 1987, esp. 305-308.

⁶³ Remetemos novamente para o estudo introdutório à tradução desta obra por P. MESNARD, ERASME. *La Philosophie Chrétienne*, bem como para a edição, por E. TELLE, da *Dilutio Eorum quae Iodocus Clithoveus Scripsit Adversus Declamationem Des. Erasmi Roterdami Suasoriam Matrimonii*, Paris, 1968. V., ainda, J.-C. MARGOLIN, "Introduction", 376-7.

⁶⁴ Cf. *supra*, n. 17. G. LE BRAS, art. "Mariage"(III), 2224. Contudo, alguns pregadores também se distinguiram pelo esforço, se não de valorizar o casamento, pelo menos de acentuar a importância da sua "moralidade". Neste campo se encontra S. BERNARDINO DE SIENA, nomeadamente na sua *Predica XIX*: "Come il marito die amare la donna e la donna il suo marito" (citamos pela edição das *Prediche* (selecção) feita por G. V. SABATELLI O.F.M., Firenze, 1964), 237-280. C. CASAGRANDE, *Prediche alle Donne*, esp. VII-XXV e 63-69. R. DE MAIO, *Mujer y Renacimiento*, Madrid, 1988 (trad.), esp. 18, em que este autor refere que "Por lo general, los humanistas estimaron menos a la mujer que los frailes franciscanos menores..." e que "Los predicadores populares no poseían el perjuicio antigámico de los humanistas...". Embora estas afirmações devessem ser um pouco mais precisadas, elas não deixam de sugerir pistas interessantes, que exploraremos mais adiante.

religiosas - nomeadamente a dos franciscanos⁶⁵ -, mas também a uma certa ofensiva pastoral⁶⁶ enquadrada nos ideais de reforma religiosa que, por toda a Europa, ganhavam peso e forma, como o mostra a larga influência da *Devotio Moderna*⁶⁷. Por outro lado, à preocupação, por parte das hierarquias eclesiásticas, com a formação religiosa e moral do clero com responsabilidades pastorais, especialmente visível nas obras de teologia moral⁶⁸, corresponde, em grande medida, o esforço pedagógico de alguns humanistas (e pré-humanistas), nomeadamente peninsulares, do século XV e inícios do século XVI⁶⁹.

Este facto é tanto mais importante quanto acompanha quer a afirmação de valores ligados ao indivíduo⁷⁰, quer uma mais profunda cristianização de alguns grupos sociais - com a nobreza à frente -, nomeadamente através da produção e difusão de obras que acentuariam, cada vez mais, o papel do indivíduo e da sua "educação" - de acordo com as exigências do seu "estado" - na propagação de valores e práticas religiosas na vida social e moral.

Consequentemente, a cada vez maior insistência na necessidade de reforma da vida moral e espiritual não só dos religiosos e clérigos como também dos leigos, especialmente por parte das ordens mendicantes⁷¹, não poderia atingir muitos dos seus objectivos se continuasse a insistir mais na impossibilidade ou mesmo nas dificuldades de salvação dos leigos do que no esforço necessário e urgente no sentido da criação das possibilidades dessa salvação. Só assim se compreende, por exemplo, a proliferação, sobretudo em

⁶⁵ Para a Península Ibérica, v. esp. GARCÍA ORO, *Cisneros y la Reforma del Clero Español en Tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, 1971; F. de ROS, *Le Père François d'Osuna*, esp. 36 ss e 74 ss., nomeadamente a sua afirmação de que "Les franciscains (...) ont beaucoup contribué à répandre la haute spiritualité parmi les fidèles et le *Troisième Abécédaire* s'adresse en premier lieu aux gens du monde" (*Le Père*, 74); E. ASENSIO, "El erasmismo y las corrientes espirituales afines"; cf., igualmente, M. ANDRÉS, *La Teología Española del Siglo XVI*, I, 110 ss.

⁶⁶ Cf. M. ANDRÉS, *La Teología Española*, I, 111s.

⁶⁷ A bibliografia sobre a *Devotio Moderna* é muito extensa e variada. Para a perspectiva que aqui adoptamos, salientamos as referências de L.- E. HALKIN, *Érasme*, esp. 16-18.

⁶⁸ Veja-se, em particular, P. MICHAUD-QUANTIN, "Les méthodes de la pastorale" e R. RUSCONI, "Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa", in P. PRODI, P. JOHANEK (eds.), *Strutture Ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna, 1984, 259-315.

⁶⁹ E. GARIN, *Educazione Umanistica in Italia*, 2ª, Bari, 1975 e *La Educación en Europa. 1400-1600*, (trad.), Barcelona, 1987. V., igualmente, F. BATTAGLIA (a cura di), *Il Pensiero Pedagogico del Rinascimento*, Firenze, 1960 e, para alguns aspectos particulares, J. DELUMEAU, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, 1973.

⁷⁰ Cf. A. RENAUDET, *Humanisme et Renaissance*, 36-37; J.-A. MARAVALL, *Estado Moderno y Mentalidad Social*, Madrid, 1972, I, 412 ss. e Id., *Poder, Honor y Élités*, 1ª Parte, 13-41, esp. 25.

⁷¹ Esta era, aliás, uma consequência lógica da afirmação do princípio da reforma *in capite et in membris*. Veja-so o importante conjunto de estudos de A. VAUCHEZ reunidos na sua obra *Les Laïcs au Moyen Age*. P. TOUBERT chamou a atenção para a percepção deste problema já por parte de alguns moralistas carolíngios ("La théorie du mariage", 280-1).

Espanha, mas também em Portugal, quer dos tratados de vícios e virtudes, quer dos manuais de confissão e, mesmo, obras doutrinárias e de espiritualidade que, desejando combater a ignorância, contêm, cada vez mais, conselhos precisos para a orientação das práticas religiosas dos cristãos, dando à vida moral e conjugal dos casados uma progressiva atenção, como veremos.

3. *Dos espelhos de religiosos aos espelhos para os "estados" seculares, particularmente o dos "senhores"*

Muitas dessas obras adoptaram, significativamente, o título de *Espelhos*, continuando um gosto e uma tradição clássica e medieval⁷². É o caso do *Speculum Vitae Humanae* (1ª ed. Roma, 1468) - em tradução castelhana, *Espejo de la Vida Humana* (1ª ed. Zaragoza, 1481?-1491) - de Rodrigo Sánchez de Arévalo⁷³, obra que muito provavelmente possuía a rainha D. Leonor⁷⁴; do *Espejo de la Conciencia* (1ª ed. Salamanca, 1498) do franciscano da Província

⁷² Cf. E. M. JÓNSSON, *Le Miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, 1995. Sobre a fortuna medieval dos *specula*, cf. P. RICHE, *De l'Éducation Antique à l'Éducation Chevaleresque*, Paris, 1968, esp. 40-47. Este aspecto foi retomado e desenvolvido por P. TOUBERT, "La théorie du mariage" esp. 239-240, tendo este historiador chamado a atenção, depois de remeter para alguma bibliografia específica, para a importância do estabelecimento de uma tipologia dos diferentes espelhos. É especialmente importante a sua afirmação de que "les *specula conjugatorum* apparaissent ainsi avant tout comme des Miroirs à l'usage de l'aristocratie" ("La théorie", 247) e, sobretudo, de que "tel est l'acquis de l'époque carolingienne: le IXe siècle a jeté en même temps les bases doctrinales d'une éthique du mariage et celles d'une théologie du laicat" ("La théorie", 281-2). Cf. igualmente 241 ss., esp. 255. Veja-se, ainda, E. GARIN, *L'Éducation de l'Homme Moderne*, 144, n. 3 e A. REDONDO, *Fr. Antonio de Guevara et l'Espagne de son Temps*, 223, 224 ss. Este autor lembrou igualmente a função didáctica dos "espelhos" (*Fr. Antonio de Guevara*, esp. 497 e 528 ss). Recordemos, neste contexto, o sucesso, na Península Ibérica, do *Regimento de Príncipes* de EGÍDIO ROMANO que, de certa forma, pretendia ser um "espelho" de príncipes; por outro lado, Mosén Diego de VALERA também recorreu à mesma imagem no seu *Espejo de Verdadera Nobleza*, dirigido ao rei Juan II (v. ed. e estudo de D. M. PENNA in B.A.E., Tomo CXVI, "Prosistas Castellanos del siglo XV", Madrid, 1959, XCIX-CXXXVI e 89-116). Um outro tipo de "espelho" foi elaborado, também no século XV, por Lope FERNANDEZ DE MINAYA, O.S.A, o *Espejo del Alma* (veja-se a edição da B.A.E, vol. 171, 220-309).

⁷³ Esta obra, tanto em latim como em traduções várias, teve um sucesso extraordinário nos finais do século XV e inícios do séc. XVI. Cf. T. TODI, "Don Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470)" in *Anuario de la Historia del Derecho Español*, 12 (1935), 97-360, esp. o "Apéndice II - Obras impresas de Arévalo con sus diversas ediciones", onde estão enumeradas as edições das obras de ARÉVALO, começando pelas do *Speculum Humanae Vitae* (p. 356-358). Lembremos aqui que D. Rodrigo foi também autor de uma *Suma de Política* (cf. edição de J. Beneyto Pérez, Madrid, 1944) e de um *Vergel de Príncipes* (ed. R. Uhagon, Madrid, 1900).

⁷⁴ I. CEPEDA, "Os livros da Rainha D. Leonor, segundo o códice 11352", in *Revista da Biblioteca Nacional*, S.2, 2(2), 1987, n.47, p. 70, identificou-a com a obra anónima, do mesmo título, publicada muito posteriormente (Sevilla, 1534 e Évora, 1574); atendendo a este facto e tendo em conta que D. Leonor morreu em 1525, é mais provável que esta obra seja o *Espejo de la Vida Humana* de ARÉVALO.

de Guadalcanal, Fr. Juan Viñones⁷⁵; mas é também o caso do *Lucero de la Vida Christiana* (1ª ed. Salamanca, 1493), de Pedro Ximénez de Préxano (ou Préxamo), que, embora não adoptando o título de "espelho", tinha idênticos objectivos, como, aliás, o seu autor explicou no prólogo, dizendo ser "como un espejo y recordación de las cosas necesarias pertenecientes a la religión cristiana, porque así como el lucero expelde y alumbrá las tinieblas y obscuridad de la noche, y alegre y guía los caminantes, así este libro expelirá y alumbrará la ciega ignorancia de los simples e ignorantes..."⁷⁶.

Antes de chamarmos a atenção para a difusão do gosto ou do interesse pelos "espelhos" vários, especialmente na primeira metade do século XVI, convirá recordar, desde já, a função exemplar e didáctica destas obras - como os títulos o indicam - função referida e expressamente pretendida pelos seus autores. Assim, e começando pelo primeiro *Espelho* referido - também o mais "medieval" na sua estrutura e um dos mais editados, em toda a Europa, nos finais do século XV⁷⁷ -, o *Espejo de la Vida Humana* (1468), salientemos os objectivos de D. Rodrigo Sánchez de Arévalo, por ele explicados no prólogo ao Papa Paulo II, a quem ofereceu a obra. Nele justificou chamar-se "spejo dela vida humana. Ca assi como en el spejo material vee cadaqual no solamente su fermosura: y sus tachas: mas ahun las de los otros: y vee otrosi lo que es de alabar: y lo que es de emendar: *assi en esta obrezilla como en vn spejo limpio: claramente vera las cosas dulces: y amargas: rectas: o disformes de qualquiere stado y arte de toda la vida humana.* de lo que se seguira: que noscra abiertamente lo que en si mismo: y en su vida: y de los otros hombres se haura de loar: y reprehender"⁷⁸. Desta forma, e obedecendo a uma representação hierárquica da sociedade, mostraria, nos dois livros da obra, diversas "formas de

⁷⁵ Diz este autor que "...conuinientemente es llamado Espejo: porque el espejo es claro y es ordenado para que sea vista en el qualquier manzilla corporal que en la haz ouiere..." (ed. de Toledo, 1525, fl.Vv.). Esta obra foi igualmente muito editada, especialmente nas primeiras décadas do século XVI (1507, 1516, 1525, 1531, 1536, 1552...). A sua utilização em Portugal é confirmada, sobretudo, pelo facto de ter sido impresso em Coimbra, em 1530, um *Repertorio pera se acharem as materias no liuro Spelho de conciencia...* (v. ANSELMO, *Bibliografia*, nº 588).

⁷⁶ Citamos pela edição de Sevilha de 1496, fl. iij b.; explicou ainda XIMÉNEZ DE PRÉXANO (ou PRÉXAMO) - facto muito compreensível nesses anos ou apenas meses depois de 1492 - que oferecia aos Reis Católicos "este pequeno serucio y catholico presente: con que los fieles y simples ignorantes de sus reynos sean alumbrados, enseñados y edificados en la catholica doctrina y dirigidos en via dela saluacion para que fueron criados..." a fim de que "sea expellida la vieja erronea y dañable ignorancia y mala simiente: y sea plantado, enxerido y fecho nueuo y gracioso vergel". Sobre este "exegeta, asceta y teólogo polemista", veja-se M. ANDRÉS, *La Teología Española*, em particular T. I, 266-8. Vejam-se as datas das edições desta obra em J. A. de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta*, 76 e M. ANDRES, *La Teología*, I, 369.

⁷⁷ Cf. T. TODI, "Don Rodrigo", 356.

⁷⁸ Ed. de Sevilha, 1496, fl. a ij v., subl. nosso.

viuir"⁷⁹ tanto nos "estados" dos seculares - desde o ofício do rei até às artes mecânicas -, como nos "stamento(s) de la vida spiritual" - do "stado del orden ecclesiastico" ao "stado monastico"⁸⁰, apontando as respectivas "vantagens" e perigos, a sua "dulçura: e amargura", de modo a que "...el intellecto humano aprenda que puesto que en cada cosa haya trabajo y dolor: y haya en cada vida carrera para las virtudes: y para los vicios: a qual antes se ha de arrimar: poque en fin considerando la dulçura: y amargura de qualquier stado: escoja *aquella forma de viuir: que conuenga mas a la flaqueza: y natura suya: y tenga menos peligro para gloriosamente viuir...*"⁸¹.

Por isso ordenou os diferentes "estados" de acordo, por um lado, com aquela representação hierárquica e, por outro, com o desempenho de funções e profissões na sociedade de então. Consequentemente, assistimos neste *Espelho* a um desfile não só dos "estados: siquiera maneras de viuir temporales. comenzando de la dignidad imperial: y real: como de cumbre de todos los stados temporales fasta los vaquerizos: y hombres soezes: y que tienen artes viles: y baxas...", o que constitui a matéria do primeiro livro, até ao "...stamiento dela vida spiritual. el qual se parte en dos estados: siquier modos de viuir: conuiene saber en el stado del orden ecclesiastico: conuiene saber el Papa: cardenales: arçobispos clerigos: y ministros de la yglesia y en el stado monastico: si quier de los religiosos...", de que se ocupa todo o segundo livro⁸².

Esta organização da obra, que aparece sob a "sugestão" de uma espécie de autobiografia⁸³ - embora esta pouco mais seja do que um pretexto -, pretendeu, ainda, contrapor aos estados seculares o estado eclesiástico e, sobretudo, o religioso. Mesmo acentuando os muitos perigos destes dois "estados" - o autor não se coibiu de os referir -, valorizou, contudo, as suas condições mais propícias para a vida espiritual. Esta luta está simbolizada pelas posições divergentes encabeçadas, por um lado, pelos seus parentes defensores da opção pela vida secular e pelo casamento e, por outro, pela sua mãe que "...como era amadora de toda felicidad: y honestidad: y muy deuota: y codiciosa de la virtud: desseava mucho: que me dicesse a las sciencias spirituales"⁸⁴.

⁷⁹ O próprio autor notou "...quan diferenciados son los desseos de todos los hombres: y sus studios: y trabajos: y quan diuersos los officios. y quan diuersas las maneras de viuir: tanto que es muy dudoso las mas vezes a los hombres el modo de sus viuir: y tienen por dudosa en este mundo la suerte suya: y no pueden bien escoger qual es la mejor forma de viuir..." (fl. A ij r.). A sua principal finalidade consistiu em mostrar "...las prosperidades: y aduersidades de qualquiere arte: y vida: y los preceptos y enseñanças de bien viuir" (fl. A ij r).

⁸⁰ Respectivamente, Tratado primeiro e segundo.

⁸¹ *Espejo*, fl. A iij r., subl. nosso.

⁸² O primeiro livro contém 43 capítulos e o segundo 30.

⁸³ *Espejo*, fl. a iij r.: "Comiença vna vtil prefacion: en la qual se reza la vida: y los studios del que compuso este libro...".

⁸⁴ *Espejo*, fl. a iij r. A presença da mãe foi justificada pela morte do pai.

A oposição destes dois "grupos" é ainda especialmente interessante no contexto da explicação do autor: "Empero la madre como aquella que no solamente me hauia lleuado en sus entrañas: mas ahun me auia criado y traydo a este estamieto: y por este respecto me amaua mas: aconsejauame que no deuisse yo escoger luego esta forma de viuir: mas que pudiesse a ella de vna parte: y a los parientes: y amigos de otra: y hoyesse la disputa de ellos sobre todas las artes de la vida humana: y maneras de viuir començando del stado temporal. porque miradas bien las falsas prosperidades de aquel estamieto: y las verdaderas miserias esso mismo: en fin yo me passasse al stado spiritual"⁸⁵. Claro que esta luta estava, à partida, ganha por sua mãe, embora evoluindo de uma forma gradual e eliminatória, resultante das diversas etapas da luta entre o mundano (mais concretamente os interesses linhagísticos) e o espiritual, simbolizados, respectivamente, pelos argumentos dos parentes e pelos da mãe. Assim se passou também quando discutiram a opção matrimonial⁸⁶. Os elogios que o enalteceram e que resumiram - revelando, portanto, ser conhecidos do autor - os argumentos mais frequentemente utilizados por textos doutrinários anteriores e contemporâneos⁸⁷ foram, não propriamente rebatidos ou discutidos, mas substituídos por outros, de outra ordem, igualmente muito comuns - diríamos, mais correntes - na sua época, como o eram o das "cargas" do casamento e, sobretudo, os riscos de "tomar mulher" (os argumentos em torno deste aspecto ocupam quase todo o cap. XII do primeiro livro⁸⁸). O argumento final, que pretendeu ser conclusivo, residiu na "preeminencia" do "stado de la continencia" sobre o do matrimónio, bem como nos "grandes lloros" de sua mãe⁸⁹. Mas esta preocupação por percorrer todas as formas de vida humana,

⁸⁵ *Espejo*, fl. a iij r. Esta perspectiva da mãe - quem mostrou preocupar-se verdadeiramente com a salvação do filho - opunha-se aos interesses linhagísticos dos outros familiares, como referiu AREVALO: "...ca dezian. Quien terna en pie el nombre dela casa: y del linaje (...). Quien terna el renombre del linaje: y dela casa. Quien otrosi socorrera: y se apiadara dela madre viuda: y delas necesidades delos hermanos pupillos...". Todos estes argumentos eram conducentes à decisão de se dar "a las sciencias seculares: y mundanas". Por outro lado, era a mãe "...aquella que no solamente me auia leuado en sus entrañas: mas ahun me hauia criado y traydo a este estamieto: y por este respecto me amaua mas" (fl. a iij r.).

⁸⁶ *Espejo*, em especial caps. XI e XII, fls. xxv r.-xxvij v.

⁸⁷ Entre eles o remédio para a concupiscência carnal, a conservação da espécie humana, o sacramento, a fidelidade conjugal, todas elas claramente exemplificadas em "X excellentes: y marauillosas alabaças deste stamieto" (fl. xxv v.).

⁸⁸ *Espejo*, fl. xxvi r.-xxvij v. Este aspecto parece entroncar no debate (muito escolástico) desses séculos em torno do "tomar mulher", de que um dos melhores exemplos (embora bastante tardio), é o opúsculo de Giovanni DELLA CASA sobre uma *Quaestio Lepidissima: An uxor sit ducenda* (1529) - v. edição bilingue incluída na edição das *Prose di Giovanni della Casa e altri Trattatisti Cinquecenteschi del Comportamento*, a cura di Arnaldo DI BENEDETTO, 2ª, Torino, 1974, 45-133. Mas este debate era muito anterior, como o prova uma sátira anónima do século XIII: cf. K.M. WILSON, "De conyuge non ducenda: heavenly persuasion to wifelessness", 213-223.

⁸⁹ *Espejo*, fl. xxij v.

apontando não só os *perigos*, mas também as *vantagens* de *todos* os "estados de vida" - e ainda que conheçamos o ponto de chegada desse percurso - é um aspecto assaz interessante numa obra que pretendeu dar "*preceptos y enseñanzas de bien viuir*" a todos eles⁹⁰.

Idênticos intuitos - essencialmente pedagógicos e pastorais, embora muito marcados ou "situados" histórica e culturalmente⁹¹ - mostrou o autor do *Lucero de la Vida Christiana*, que afirmou tê-lo elaborado "a gloria y alabanza de Jesu christo nuestro saluador: y recordacion de sus inmensos beneficios e instruction de los fieles ignorantes"⁹². Nela criticou o desleixo - resultante de uma formação cristã deficiente - nas práticas religiosas das famílias cristãs de então, nomeadamente, os "fieles christianos" que, ao contrário dos "porfiados judios" e dos "perdidos moros" que "de las tetas de las madres en su tierna edad enseñan con diligencia a sus fijos y familias sus manifiestos y dañadissimos errores", se mostravam "ignorantes y ciegos" e, portanto, "no enseñan a sus fijos y familias: ni tienen memoria ni cuidado alguno: ni saben si son christianos o porque: ni saben lo que han de creer. Y assy van los padres y los fijos: los señores y seruidores en via de perdicion. Y esta ignorancia despues de la negligencia de los perlados ha seydo la mas potissima causa de las heregias de hispania..."⁹³. Por isso compôs, por mandado dos Reis Católicos, "en nuestra lengua castellana: por que a todos los estados edades y condiciones de fieles fuesse comun: vn breue memorial y recordacion de las cosas necessarias y conuenientes a nuestra salud y saluacion..."⁹⁴.

Como sugerimos, as circunstâncias históricas e políticas particulares que motivam esta obra dão-lhe uma fisionomia muito própria, mas que é enquadrável no movimento mais vasto de cristianização de diferentes grupos sociais, facto que a relaciona com as outras obras didácticas e morais do mesmo período.

Por seu turno, o *Espejo de la Conciencia* - tenhamos presentes as suas muitas edições ao longo do século XVI -, se pretendia atingir "todos los otros estados...", ou seja, os seculares, deu preferência ao estado dos "caualleros y

⁹⁰ *Espejo*, fl. a ij r., subl. nosso.

⁹¹ Cf. *supra*, nota 76. O próprio autor do *Lucero* confessou ter escrito a obra "mouido por el piissimo y catholico mandado de vuestras altezas: y por caridad y zelo de la santa fee catholica: y remedio de tantas animas..." (*Lucero*, fl. ij r.), facto muito significativo nesses anos. Talvez a circunstância de a obra estar muito marcada historicamente justifique, em grande medida, o seu sucesso editorial até 1500 (7 eds. incunábulos em castelhano e uma em catalão), mas não no século XVI, ao contrário dos outros dois "espelhos" que temos vindo a referir.

⁹² *Lucero*, fl. j v., subl. nosso.

⁹³ *Lucero*, fl. ij r., subl. nosso. Será interessante notar aqui que, nos finais do século XVI, um jesuíta, Gaspar de ASTETE, retomaria o mesmo argumento, como veremos.

⁹⁴ *Lucero*, fl. a iij r., subl. nosso. A presença da mãe foi justificada pela morte do pai.

señores temporales..."⁹⁵ que, tradicionalmente, desempenhavam uma função de "espelho" para os outros grupos sociais. Por isso, foi organizado de acordo com a distinção, mais do que oposição, entre aqueles dois amplos "estados" (eclesiásticos e e seculares), tendo o seu autor começado por se dirigir, genericamente, aos estados seculares, particularmente o dos "senhores", e, depois, aos estados "eclesiásticos", nomeadamente o dos bispos e prelados, dedicando, nessa sequência, todo o tratado terceiro ao "oficio de los buenos y discretos confesores"⁹⁶, facto muito compreensível se se atender à sua profunda dependência em relação aos métodos e objectivos das obras de teologia moral que tão determinantes foram por essas décadas.

É, deste modo, compreensível que o seu autor, um franciscano, tenha advertido no prólogo que iria tratar "...de todos los estados: en que en el principio del *demuestra quan peligroso estado tienen los caualleros y señores temporales sino hazen y guardan en si y en sus pueblos y subditos aquello que son obligados...*"; os seus conselhos, "...delos quales ternian algunos necesidad", seriam, assim, importantes "...para que consciessen los que de conocimiento de lo tal carece que *les conuiene hazer si se dessean saluar*. Entre los quales estados el principal o mas o tanto peligroso no lo ay como el de los grandes señores..."⁹⁷. Por isso lhe chamou espelho, para que "...si los cristianos le quisieren acatar y mirar en leer en este presente tractado y notar con diligencia y con profundo coraçõ: y con desseo de sanar las llagas de sus conciencias: enuegecidas de luenga costumbre en que han estado: *conocera cada vno en su estado como se han de auer...*"⁹⁸.

Embora se tenha dirigido, na primeira parte, a um grupo social relativamente específico - o dos "senhores" -, o autor tinha objectivos um pouco mais amplos, já que se serviu da imagem do espelho que a Idade Média frequentemente atribuía aos príncipes e grandes senhores para multiplicar os ecos ou as influências dos seus conselhos. Por isso insistiu em explicitar melhor as suas intenções: "Y por ruego y mando segun ya es dicho de la magnifica señora doña Juana de Cardenas: y por compassion de todos los estados de los

⁹⁵ *Espejo de la Conciencia*, ed. cit., prólogo.

⁹⁶ *Espejo de la Conciencia*, fls. cxl r.-clxxxvij v. O facto de todo o "Tratado Primero" se dirigir aos "grandes señores" e todo o "Tratado Segundo" se ocupar "dellas cosas de las guerras", estando o "Tratado Tercero" dedicado aos confesores, nele tratando "de quanto es apazible a dios el oficio delos buenos y discretos confesores, y quanto peligroso es el delos negligentes", dá conta, apesar da sua forte matriz canónica, de objectivos didácticos e morais próximos dos de outras obras menos "canónicas".

⁹⁷ *Espejo de la Conciencia*, fl. ij v., subl. nosso. Curiosamente, entre nós, já D. DUARTE tinha explorado esta visão dos "estados" no seu *Leal Conselheiro*, esp. cap. IV: "Sobre a diferença dos estados".

⁹⁸ *Espejo de la Conciencia*, fl. v v., subl. nosso.

cristianos y principalmente en el principio del qual tratasse de *los grandes señores y señoras que son puestos para regir el pueblo de dios...*"⁹⁹.

Deixando para um pouco mais adiante esta significativa referência às "grandes senhoras", importa, aqui, valorizar esta insistência do autor na função exemplar, também a nível espiritual, dos grandes senhores. Naturalmente, a concepção dessa exemplaridade, em si, não apresentava novidade alguma, já que retomava um lugar comum das épocas anteriores¹⁰⁰. Mas a insistência na formação espiritual, na obediência a certos modelos de comportamento moral e religioso e a articulação destes não só com as funções sociais e económicas dos príncipes e senhores, mas também com as suas responsabilidades "educativas", tendiam a dar novos matizes e novas orientações a essa exemplaridade. Não deixa de ser interessante notar que ao quase monopólio do *De Regimine Principum* de Egidio Romano nos finais da Idade Média - a circulação manuscrita da obra e, particularmente, a *Glosa Castellana al Regimiento de Principes* testemunham ainda a sua forte influência nos finais do século XV ibérico¹⁰¹ - se seguiram "espelhos" vários do "príncipe cristão", como referiremos mais adiante, além do aparecimento de alguns novos modelos de comportamento da nobreza - particularmente o do "cortesão"¹⁰² -, tendendo a valorizar cada vez mais as letras e não só as armas¹⁰³. Deste modo, as

⁹⁹ *Espejo de la Conciencia*, fl. v r., subl. nosso.

¹⁰⁰ Cf., em particular, A. VAUCHEZ, "Beata Stirps".

¹⁰¹ Veja-se o estudo preliminar e notas de J. BENEYTO PEREZ (vol. I) à já citada edição desta *Glosa*.

¹⁰² Sob este ponto de vista é significativo não só a redacção de *Il Cortegiano* por B. CASTIGLIONE, mas, em especial, o seu sucesso editorial e influências várias - que resultaram, sobretudo, em adaptações ou desenvolvimentos particulares do modelo - ao longo do século XVI. Mas a própria redacção de *Il Cortegiano* por B. CASTIGLIONE foi, como é sabido, sofrendo evoluções interessantes, que aqui nos interessa acentuar particularmente; cf. J. GUIDI, "De l'amour courtois à l'amour sacré: la condition de la femme dans l'oeuvre de B. Castiglione" in *Images de la Femme dans la Littérature Italienne de la Renaissance. Préjugés Misogynes et Aspirations Nouvelles: Castiglione, Piccolomini, Bandello*, Paris, 1980. Neste estudo, J. GUIDI mostrou, através da comparação das diferentes redacções de *Il Cortegiano*, que houve uma progressão no sentido "d'un sensible renforcement du noeud matrimonial, sinon dans l'idéologie de l'aristocratie de cour toute entière, du moins dans la vision que nous en offre pour sa part Castiglione" ("De l'amour courtois", 70).

¹⁰³ Sobre o debate peninsular em torno das "armas" e das "letras" (nomeadamente a especificidade da polémica) no século XV, veja-se, em particular, P. RUSSEL, "Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV" in *Temas de la Celestina*, Barcelona, 1978, 207-239 e, para Portugal, L. S. REBELO, *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa, 1982, cap. V: "Os indicadores do discursos", 195-254. Este debate tem especial significado para a compreensão das discussões em torno da educação do príncipe e filhos dos grandes senhores ao longo do século XVI. Cf. J. VARELA, *Modos de Educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid, 1983, esp. 28-57 ("De las armas a las letras") e 58-126 ("Educación y crianca de príncipes y caballeros"). Voltaremos a esta questão mais adiante, a propósito da educação dos filhos.

tradicionais críticas à "miseria dos cortesãos"¹⁰⁴ não deixando de existir¹⁰⁵, foram dando lugar, cada vez mais nitidamente, à figura do "perfeito cortesão" e do bom conselheiro, cujas "perigosas" funções poderiam ser exercidas com nova consciência¹⁰⁶.

Ou seja, a nobreza - em particular o príncipe e o cortesão, mas não só - , em virtude da sua situação na pirâmide social, foi chamada - e sê-lo-ia cada vez mais - a desempenhar um papel de relevo na difusão dos modelos de vida cristã, nomeadamente através da "educação" e orientação dos grupos sociais hierarquicamente inferiores. Daí que o franciscano Juan de Viñones tenha incluído nos seus propósitos e objectivos atingir "todos los otros estados (...) para que conociessen los que del conocimiento de lo tal carecen que les conuiene hazer si se dessean saluar..."¹⁰⁷, mas dando preferência ou dirigindo-se prioritariamente ao estado dos "caualleros y señores temporales", mostrando-lhes "quan peligroso estado tienen (...) si no hazen y guardan en si y en sus pueblos y subditos aquello que son obligados". Por isso explicou que este seu *Espejo* foi feito "por ruego" de "doña Juana de Cardenas", mas também "por compassion de todos los estados de los cristianos..."¹⁰⁸.

¹⁰⁴ De que o melhor exemplo é o *De Miseriis Curialium* (de meados do séc. XV) de Enea Silvio PICCOLOMINI, traduzido para castelhano com o título de *Tratado de la Miseria de los Cortesanos* e editado em 1520. Cf. A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, 2ª, Madrid, 1981, 190. Lembremos também que uma edição desta tradução foi feita em Coimbra, por João de Barreira, em 1563. Contudo, a reacção "anti-cortesã" desencadeada pelo sucesso de *Il Cortegiano* é um facto igualmente importante, nomeadamente na Península Ibérica. Cf. P. M. SMITH, *The Anti-Courtier Trend in the Sixteenth Century French Literature*, Genève, 1966.

¹⁰⁵ Provam-no, entre nós, não só a edição daquela obra em 1563, mas também o retomar do tópico por alguns autores, como o testemunha, por exemplo, uma carta (datada de 1566) do Pe. Sebastião MORAIS, confessor da infanta D. Maria, Duquesa de Parma, a "hum Padre de S. Roque": "Diga Vossa Reuerencia ao Padre Ignatio [Martins] que brade bem por esses pulpitos e se aqueixe como não são sanctos os que uirão o Mundo e tratarão no passo. Eu cuidaua que erão palauras e graças o que escreue o eloquente espanhol Gueuara no seu Relogio dos Principes das *miserias e trabalhos dos Cortezãos*, mas ia sei que he mais do que dizem e bem podia fazer huma boa addição..." (in *Memorial de Várias Cartas e Cousas de Edificação dos da Companhia de Jesus*, Porto, 1942, 60-61, subl. nosso).

¹⁰⁶ Um dos melhores exemplos - porque não muito tardio - poder-se-á encontrar no *Libro Segundo del Espejo del Príncipe Christiano* de Francisco de MONZÓN, fl. 185r e v. Sobre esta segunda parte do seu *Espejo del Príncipe Christiano*, até muito recentemente desconhecido, veja-se o nosso artigo "Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião" in *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 3 (1991), 39-70, esp. 58, em que trancrevemos uma passagem referente aos "cortesãos", na qual o autor encomia algumas vantagens da vida de corte. Este texto mostra, porque contrapõe os argumentos, o quanto se haviam extremado algumas posições em relação às "misérias dos cortesãos", pelo que, fornecendo um espelho do príncipe - que é também um espelho para senhores e cortesãos - pretende acentuar uma orientação didáctica e moralizante da função social destes.

¹⁰⁷ *Espejo de la Conciencia*, fl. ij v.

¹⁰⁸ *Espejo de la Conciencia*, fl. v r.

Ora, esta insistência na exemplaridade do príncipes e dos grandes senhores seria uma via que o século XVI não abandonaria, antes viria a desenvolver. Nessa via deveremos incluir um outro "espelho" da autoria de Fr. Alonso de Madrid - o franciscano autor da célebre *Arte para Servir a Dios*¹⁰⁹-, o *Espejo de Ilustres Personas* (Alcalá, 1526). Este religioso acentuou, por um lado, a "...obligación singular que las personas de grande estado tienen, más que todos, de servir á Dios, é de buscar é seguir la vida espiritual..."¹¹⁰ e, por outro, explicou que o "nombre de espejo le pertenece para que quien en él se mirare verá bien claramente la fealdad de su rostro espiritual, é podrále hermohear con lo que allí conocerá. Y aun le pertenece también el sobrenombre de ilustres personas, porque la vida dellos deve ser más espejada que la de los otros...", uma vez que lhes cabia o dever de ser "ejemplo para los suyos"¹¹¹.

Neste contexto também - e sem esquecer ou menosprezar toda a sua tradição literária ou a novidade das suas orientações - poderemos situar alguns "espelhos do príncipe cristão" editados na primeira metade de Quinhentos. Não pensemos só na célebre - mas também muito particular - *Institutio Principis Christiani* de Erasmo¹¹², mas lembremos outros "espelhos" menos polémicos, mas nem por isso desprovidos de significativa importância cultural, como o *Espejo del Príncipe Christiano* de Francisco de Monzón, de que foi editado, em 1544, apenas o *Libro Primero*¹¹³, e no qual este autor afirmou desejar que todos soubessem as "reglas de biuir", pelo que trabalhou por "declararlas en estas obras para que todos particularmente las entendiessen"; por isso, chamou "a estos libros espejos" com o intuito de que "los que leyeren estos libros cotejen sus obras con las que les dicen que son obligados a hazer..."¹¹⁴.

¹⁰⁹ A *Arte para servir a Dios* foi editada em 1521 e com ela pretendeu Fr. Alonso de Madrid "...dar arte y manera de poner por obra las grandes cosas de que todos los libros espirituales están llenos" (utilizamos a edição da N.B.A.E., Vol. XVI - *Escritores Místicos Españoles*, 588-649).

¹¹⁰ *Espejo de Ilustres Personas* (1526), edição da N.B.A.E., vol. XVI, 635-649, esp. 635.

¹¹¹ *Espejo de Ilustres Personas*, 635-6. Notemos que também esta obra está marcada pela perspectiva hierárquica determinada pela organização social, que os textos de espiritualidade acabam, naturalmente, por reflectir.

¹¹² A *Institutio Principis Christiani*, editada em 1516, foi traduzida para castelhano por Bernabé BUSTO para a "leitura" do Príncipe D. Filipe, mas tal tradução, conforme sugere M. BATAILLON (*Erasmo y España*, 628, n.26), terá ficado inédita.

¹¹³ O *Libro Primero del Espejo del Príncipe Christiano* de MONZON foi impresso em Lisboa, em casa de Luis Rodríguez, em 1544, mas já estaria, por essa data, redigido o *Libro Segundo*, apesar de nunca ter sido editado. Este *Libro Primero* viria a ser reeditado - mas "nueuamente reuisto, y muy emmendado, con nueua composicion y mucha addicion" em 1571 e dedicado a D. Sebastião. Permitimo-nos remeter, novamente, para o nosso artigo "Francisco de Monzón...".

¹¹⁴ *Libro Primero...Príncipe Christiano* (1544), fl. vj v.

Curiosamente, Monzón foi também autor de um *Espejo de la Princesa Christiana*, que ficou manuscrito¹¹⁵. Mas a compreensão do seu significado ou da sua importância só é possível se a inscrevermos numa tradição que ele não inaugurou, apesar de ter tentado precisar-lhe alguns contornos.

Efectivamente, como já referimos, na passagem do *Espejo de la Conciencia* acima transcrito que falava do dever exemplar dos grandes senhores, o autor da obra colocou ao lado deste também o das "grandes senhoras". E lembrou ainda adiante que "este libro no solamente lo hize para los principes e señores poderosos. Mas avn para las grandes señoras"¹¹⁶. Ou seja, as "grandes senhoras" eram - veremos que seriam cada vez mais - chamadas a desempenhar uma idêntica função de espelho, pelo menos, para alguns "estados", particularmente, como veremos, os das mulheres...¹¹⁷

Significativamente, pelos meados do século XV português, uma rainha - D. Isabel, mulher de D. Afonso V - mandou traduzir o *Livro das Três Virtudes* de Cristina de Pisano, respeitando o seu título original¹¹⁸. Mas, nas primeiras décadas do século XVI, outra rainha - D. Leonor, mulher de D. João II - mandou igualmente traduzir (não cabe discutir aqui o conhecimento/aproveitamento ou não da tradução anterior) e imprimir essa tradução, com o título de *Espelho de Cristina*¹¹⁹. Ou seja, parece ter pretendido que fosse lido como um "espelho" para as grandes senhoras, até porque a sua autora se dirigia, nessa obra, "primeiramente aas Raynhas princesas e grandes

¹¹⁵ Até hoje só se conhece o manuscrito do *Libro Primero del Espejo de la Princesa Christiana*, para que chamou a atenção Alvaro TERREIRO na sua tese *Um pedagogo Espanhol na Corte Portuguesa do século XVI: Francisco de Monçon e os seus Tratados de Educação de Príncipes*, Salamanca, 1972, dact. Veja-se M. de L. FERNANDES, "Francisco de Monzón...". Uma edição desta obra está a ser preparada no âmbito do Mestrado em História da Cultura Portuguesa da F.L.U.P.

¹¹⁶ *Espejo de la Conciencia*, fl. ix v.: justamente, quando falou "de como por la buena muger el marido malo es hecho bueno y que han de encobrir los de sus maridos".

¹¹⁷ Cabe chamar aqui a atenção para uma obra importante - e com algum sucesso editorial -, da autoria de Martín de CORDOBA, O.S.A, o *Jardin de Nobles Doncellas* que, apesar de ter sido expressamente redigido para a infanta D. Isabel, futura Rainha Católica, para a sua educação religiosa e, em certa medida, política - tentando mostrar a legitimidade do "regimiento de mujeres" -, acabou por ter destinatários mais vastos, como referiremos mais adiante. Utilizaremos aqui a edição que desta obra fez o P. Félix Garcia, Madrid, 1956.

¹¹⁸ Esta tradução datará de c.1447-1455. Veja-se a edição deste manuscrito, com um estudo introdutório, por D. CARSTENS-GOROKENBERGER, *Christine de Pisan - Buch von Drei Tugenden in Portugiesescher Übersetzung*, Münster Westfalen, 1961. Esta obra continuou a célebre *Cité des Dames*, mas com intuítos menos polémicos e mais pedagógicos, indicando já uma orientação de gostos, interesses e prioridades que o século XVI, nomeadamente o peninsular, viria a desenvolver, como veremos. Cf. esp. o já clássico estudo de M. LAIGLE, *Le Livre des Trois Vertus de Christine de Pisan et son Milieu Historique et Littéraire*, Paris, 1912 e o estudo introdutório de É. HICKS et T. MOREAU à edição de *Le Livre de la Cité des Dames*, Paris, 1986, 13-24.

¹¹⁹ O *Espelho de Cristina* foi editado em Lisboa, por Herman de Campos, em 1518. Utilizamos aqui a reprodução *fac-simile* do exemplar da Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, 1987.

senhoras", mas debruçando-se, "de graao em graao" - ainda que à imagem destas -, sobre "todos os estados de molheres por que a desceprina de nossa escolla possa seer justa..."¹²⁰. Deste modo, embora tendo em vista apenas ou fundamentalmente o "collegio femenyño", esta autora teve presente a mesma ordem social hierárquica, facto muito compreensível se forem tidos em conta, simultaneamente, os anseios espirituais da autora e as suas responsabilidades de ordem social e política¹²¹. A função exemplar que atribuiu aos grupos sociais mais poderosos - aqueles em que se movimentou e aos quais dirigiu as suas obras - levou-a a privilegiar nos seus conselhos uma ordem em que sobressaíam as princesas e grandes senhoras, porque "conuem que aquelles assy homeens como molheres que *deos estabelleçeo em altas seendas de poderoso senhorio sejam melhor acostumados que outra gente por que sua representaçom seja de mayor honra. e que elles possam seer a sseus subditos e a todos que a elles ham esguardado: espelho e exemplo de boos costumes*. a elles se aderençara a nossa lyçam..."¹²². Caberá realçar ainda que, no dizer de Cristina, o "fundamento" da sua doutrina consistia no "amor e temor de deos...". Por isso, dirigindo-se às suas primeiras destinatárias, lembrou-lhes que "sse este amor e temor tendes bem ante vossos olhos, sem duuida voos sooes no caminho que dereytamente uos leuara a lugar onde vos chamamos. s. aas vertudes (...) quer dizer que as creaturas que ho amam seguem suas peegadas que som as virtudes e elle as garda de todo perigo..."¹²³.

Assim, a afirmação da função exemplar - traduzida na imagem do *espelho* - dos príncipes e grandes senhores foi sendo acompanhada de uma afirmação crescente e complementar de idêntica função pelas princesas e grandes senhoras, como a mudança do título na tradução desta obra o parece querer indicar. Este facto é tanto mais importante quanto viria a ser decisivo na evolução posterior - sobretudo ao longo do século XVI - quer do tratamento dos temas matrimoniais, quer da abordagem da educação feminina em particular. Aliás, no século XVI, em particular na sua primeira metade, continuariam a ser editadas obras dedicadas a princesas e grandes senhoras que, podendo revelar orientações diferenciadas, resultantes da busca de públicos mais vastos, adoptariam a sugestiva imagem do espelho, nomeadamente no título, como, por exemplo, o já citado *Espejo de la Princesa Christiana* de Francisco de Monzón.

Claro que nem todos os outros "espelhos femininos" da época foram tão específicos ou tão delimitados socialmente. Deixando, por agora, de parte a célebre e influente *Institutio Foeminae Christianae* de Luis Vives, notemos que o

¹²⁰ *Espelho de Cristina*, "Prologo", A ij v.

¹²¹ Cf. M. LAIGLE, *Le Livre des Trois Vertus*; M.-J. PINET, *Christine de Pisan. 1364-1430: Étude Biographique et Littéraire*, Paris, 1927 e, mais recentemente, C. C. WILLARD, *Christine de Pisan. Her Life and Works*, New York, 1984.

¹²² *Espelho*, Prologo, fl. A ij v., subl. nosso.

¹²³ *Espelho*, Prólogo, fl. A j r.

Carro de las Donas (Zaragoza, 1542) - uma tradução/adaptação de *Lo Libre de les Dones* (c. 1388) de Francisco Eiximenis¹²⁴, dedicada a D. Catarina, mulher de D. João III¹²⁵ - obedeceu ao propósito do "autor"/"tradutor", de fazer de "...estos cinco libros" um "espejo en que se mire dende el principio de su vida hasta el fin de su muerte"¹²⁶. Na dedicatória a D. Catarina, pedia-lhe este "autor" que mandasse imprimir a obra porque "a la verdad este libro es tan bueno y prouechoso para la doctrina de los christianos de vuestros reynos [Portugal] y de los de castilla y para toda la christiandad que es libro como vna recepta de algunos grandes medicos para curar grandes enfermedades del anima y del cuerpo por que en el son recopiladas marauillosas *reglas para euitar los vicios y deprender las virtudes*"¹²⁷.

Mas esta obra, que resultou de alterações significativas na estrutura e nos objetivos do *Libre de les Dones* de Eiximenis - por exemplo, o livro dedicado por este franciscano às monjas foi praticamente eliminado¹²⁸, acentuando o seu destino essencialmente laico -, pretendia atingir públicos mais vastos que o feminino, embora este fosse prioritário. A "atualização" - porque disso se tratou - que estava implícita nesta "tradução" justificava também o seu carácter, assumido, de "espelho" porque, segundo o "autor"/"tradutor", "en este libro hallaran los Christianos muchos y muy buenos frutos de santos preceptos

¹²⁴ Veja-se a edição crítica do *Libre de les Dones*, com um estudo introdutório de F. NACCARATO, Barcelona, 1981, 2 vols. Sobre a "tradução"/ adaptação - e sobre o "tradutor" - desta obra para castelhano no século XVI, cf. J. MESEGUER FERNANDEZ, O.F.M., "El traductor del *Carro de las Donas* de Francisco Eximenez, familiar y biografo de Adriano VI" in *Hispania*, Vol. LXXV (1959), 230-240; J. FITZMAURICE-KELLY, "Vives and the *Carro de las Donas*" in *Revue Hispanique*, vol. LXXXI (1933), 530-544; David J. VIERA, "Mas sobre Vives y el *Carro de las Donas*" in *Estudios Franciscanos*, vol. 75 (1974), 145-161.

¹²⁵ Embora dirigida a D. Catarina, a obra foi editada, como se compreende, em Valladolid em 1542. Notemos que no prólogo "A la Christianissima muy alta y muy poderosa señora doña Catherina Reyna de Portugal", o "tradutor" elogiou várias outras rainhas, algumas delas portuguesas, bem como os reis de Portugal (fls. A j v.- A iij v.). A "atualização" que o "tradutor" fez da obra de Eiximenis levou-o não só a acrescentar capítulos, mas também a retirar-lhe outros. Aliás, explicou mesmo que "...deste deuoto libro quite algüas cosas que el doctor [Eiximenis] auia puesto las quales no eran para estos tiempos y quite otras que hablauan delos religiosos porque en doctrina de casados no anduiesse le dellos religiosos..." (*Carro*, fl. A iij v., subl. nosso): uma delimitação clara do âmbito "laico" da obra...

¹²⁶ O "tradutor" desta obra sublinhou justamente que "en este libro se encierran muy grandes doctrinas (...) para los hombres coma para las mugeres para saber regir sabia y sanctamente: en la verdad se podría llamar (...) libro de la vida cristiana..." (*Carro*, fl. A iij r). Explicou ainda que o "repartia" em "cinco libros": "los quatro hizo este doctor aun que yo añadí mucho en ellos copilando y sacando doctrina de doctores muy sanctos. Copile otro libro que trata del aparejo que el hombre christiano ha de hazer para la muerte..."

¹²⁷ *Carro*, fl. A iij v., subl. nosso.

¹²⁸ Lembremos, contudo, que, no *Libre de les Dones*, este era o "livro" mais longo. Até certo ponto, podemos dizer que o "tradutor" transformou aquilo que era um "espelho de monjas" num "espelho de leigos", nomeadamente casados.

y buenos auisos y exemplos de grande y santa doctrina y manera de biuir christiana y virtuosamente"¹²⁹. Deste modo, o facto de ter pretendido atingir um público e objectivos mais vastos que aqueles que atingiria a simples tradução da obra de Eiximenis confere-lhe um significado cultural importante, sobretudo porque contextualizável com outras obras de idênticos objectivos.

Por isso, este *Carro de las Donas* (1542) foi dividido em cinco livros - e não apenas em quatro tratados (aliás, muito desiguais), como *Lo Libre de les Dones*¹³⁰ -, contendo o primeiro "marauillosa doctrina christiana para los niños hasta los doze años y para los mancebos y donzellas hasta los veynte años"; o segundo fala "del sancto sacramento del matrimonio"; o terceiro "de las señoras biudas"; o quarto "trata de todo estado de hombres christianos"; finalmente, o quinto "se llama memoria eterna" - debruça-se sobre o tema da morte - e foi composto pelo próprio "tradutor"¹³¹. De qualquer modo, como os anteriores, ficou ainda dependente do modelo exemplar das rainhas e grandes senhoras, suas principais destinatárias, favorecendo, claramente, o "estado das casadas", ao contrário, como vimos, da sua fonte principal, *Lo Libre de les Dones*. Mas esta obra serve-nos ainda - porque o exemplifica - para tornar visível uma concepção diferente da relação entre a vida social e moral e a vida espiritual, resultante, ela própria, de uma visão também diferente do "cristão" e dos seus deveres enquanto tal.

*

Estas diversas obras - porque se pretendiam "espelhos" de vida cristã -, mesmo adoptando matizes diferenciadores importantes, coincidem num ponto fulcral: na vontade expressa em todas elas de fornecerem, a todos ou a alguns "estados", espelhos orientadores de atitudes e comportamentos, não só morais e sociais, como mesmo religiosos e espirituais. Parafraseando Fr. Lope Fernández

¹²⁹ *Carro*, fl. A iiij v.-B.

¹³⁰ Esta obra de EIXIMENIS é composta por uma introdução geral (ed. cit., 7-36) seguida do livro "de les donzellas" (36-56), "de les dones maridades" (56-144), do muito breve "de dones viudes" (144-154) e, finalmente, do longo "de dones monges e religiosos" (154-572), que inclui um conjunto de capítulos sobre as virtudes cardeais, outro sobre os mandamentos e outro sobre os pecados, a confissão e a oração.

¹³¹ Trata-se de uma espécie de "Arte de morrer". A sua inclusão nesta obra resultou, fundamentalmente, do facto deste franciscano ter querido fazer da obra uma espécie de "libro de la vida cristiana" que abarcava as diferentes idades de "estados de vida" do homem. É muito significativa a sua afirmação de que o *Carro de las Donas* pretendeu ser um "libro como vna recepta de algunos grandes medicos para curar grandes enfermedades del anima y del cuerpo, por que en el son recopiladas marauillosas reglas para euitar los vicios y deprender las virtudes" e que "en este libro hallaran los Christianos muchos y muy buenos auisos y exemplos de grande y santa doctrina y manera de biuir christiana y virtuosamente" (*Carro*, fl. A v v.).

de Minaya no *Espejo del Alma* (meados do século XV), quereriam transpor para o plano social o como a consciência deveria ser "el espejo del alma"...¹³²

Neste contexto se poderá compreender a coexistência - que é também complementaridade - de *espejos* mais específicos, mais "especializados" ou individualizados de acordo com os diferentes "estados" - de que são exemplo os "espejos de príncipes" ou os "espejos de casados" - com outros mais amplos, mais diversificados, mais "alargados" a diferentes "estados", embora obedecessem, uns e outros, a idênticos propósitos de orientação espiritual e, sobretudo, moral, dos leigos e não, primordialmente ou exclusivamente, de religiosos e clérigos. Naturalmente, estes continuariam a ser editados - porque necessários -, mas foram crescendo o número e a variedade daqueles. Do mesmo modo ainda, muitos dos que poderíamos englobar na categoria - segundo critérios de "tradição" - de "espejos de religiosos", em que se podem incluir certas obras de espiritualidade do século XVI, tiveram igualmente - e cada vez mais - como destinatários muitos leigos.

Talvez a conciliação destes factos explique o imenso sucesso editorial de outro "espejo", dificilmente enquadrável nos grupos que temos vindo a referir, o *Espejo de Consolación de Tristes* (1ª parte, 1547) - obra composta de 6 partes que foram sendo editadas e reeditadas ao longo da segunda metade do século XVI - do franciscano Juan de Dueñas (autor igualmente de um *Espejo de Pecador y Tesoro del Anima*, Valladolid, 1553); a justificação do título não era nova: "...assi como el espejo sirue de dos cosas, de quitar y poner, de quitar manzillas y de poner nuevos matizes y colores. Assi mirandose en este libro se quiten las manzillas de los vicios y pecados (...) y se pongan en el anima nuevos matizes y colores de virtudes..."¹³³. Mas o mesmo não diremos das interessantes páginas que dedicou ao "estado" dos casados (e a outros "estados").

Assim, apesar da variedade - de destinatários, de épocas, de contextos, de objectivos - destas obras, o facto de estarem voluntariamente subordinadas à imagem e à função de "espejos" espirituais e morais confere-lhes uma complementaridade que lhes dá um sentido cultural próprio, manifestado na idêntica preocupação da condução do que poderíamos chamar a "pastoral dos estados" que tendia, como veremos, a acentuar, cada vez mais, a importância do cumprimento dos deveres e objectivos de *cada estado* e grupo social desde a perspectiva da moral cristã. E mesmo que todas estas obras não tenham negado - aliás, como seria de esperar, reafirmaram - a superioridade da virgindade e do celibato religioso, revelam, contudo, um novo olhar sobre os "estados seculares"

¹³² *Espejo del Alma*, in B.A.E., Tomo 171 (*Prosistas Castellanos del Siglo XV*, II), Madrid, 1964. Segundo este agostinho, "Espejo del ánima es la conciencia buena, clara, derecha, aguda, discretamente ordenada segund la voluntad de Dios generalmente y especialmente. Ca, quando todas estas condiciones son en la conciencia, entonces es espejo claro del ánima" (*Espejo del Alma*, 141).

¹³³ Vol I, ed. de Anvers, 1550, fl. iij v.

que, simultaneamente, denunciava ou potenciava um esforço pastoral e didáctico que veremos ir tomando rumos mais precisos ao longo de quinhentos. Neste "novo olhar" se incluía não só o "estado" dos casados em si, mas também a sua situação comparativamente ao estado que lhe era contraposto, o da virgindade e/ou do celibato religioso. O reconhecimento explícito, por alguns autores, dos "perigos" de todos os estados - nomeadamente o religioso, tradicionalmente considerado mais perfeito - e a afirmação crescente da possibilidade de "gloriosamente viuir" em qualquer um deles encontraria, com frequência, ecos e desenvolvimentos diferenciados em obras contemporâneas e, sobretudo, posteriores. A célebre sentença de Erasmo "Monachatus non est pietas!", que culminava várias das ideias e preocupações que se vinham manifestando e avolumando havia algum tempo, iria, porque o terreno lhe era efectivamente propício, representar - por vezes encabeçar - muitas perspectivas "novas" - melhor, renovadas - sobre o casamento e a vida cristã, sobretudo porque foi complementada com outras mais "positivas", nas quais o *Encomium Matrimonii* ocupou um lugar de relevo, não esgotando, contudo, a multiplicidade de perspectivas sobre o problema. Como vimos, está bem presente em muitos textos e correntes espirituais do início do século XVI, também na Península Ibérica, a crescente preocupação pela orientação da vida religiosa e formas de devoção dos leigos, o que implicou também uma maior atenção às relações entre a vida matrimonial e as práticas religiosas e vivências espirituais.

4. O "estado" dos casados.

É dentro desta problemática geral que podemos compreender algumas das orientações dos "espelhos" dirigidos aos casados, enquanto "estado", nos fins do século XV e inícios do século XVI.

O facto de, já desde a época carolíngia (embora mais concreta e visivelmente a partir dos séculos XII-XIII), o casamento ser considerado como um *ordo*, de ser reconhecido como um estado social com características suficientemente próprias e regras de funcionamento específicas (como o realçaram diversos autores¹³⁴), conferia-lhe, apesar das já referidas

¹³⁴ V. esp. G. LE BRAS, art. "Mariage", 2180-2254, reafirmado no seu artigo "Le mariage dans la théologie", 193; P. TOUBERT, "La théorie du mariage", 235-241; ESMEIN, *Le Mariage en Droit Canonique*, I, 85s. CHENU, *La Théologie au XIIIe Siècle*, Paris, 1976, 242. F. de ROS, no seu estudo sobre *Le Père François d'Osuna* (263-4), reafirmou-o e transcreveu uma passagem do sermão de Berthold de RATISBONNE em que este teólogo afirmava que "Dieu a sanctifié le mariage plus qu'aucun ordre au monde..."; Jacques de VITRY, *Sermon aux Gens Mariés*, 53-65. Sobre a comparação da ordem do matrimónio com algumas ordens religiosas, veja-se N. BÉRIOU e D. D'AVRAY, "Henry of Provins, O.P.'s comparison of the dominican and franciscan orders with the "order" of matrimony" in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XLIX (1979), 513-17. Sobre a concepção dos "estados", v., esp., J. C. BAROJA, *Las Formas Complejas*, 293-324 e J. A. MARAVALL, *Poder, Honor y Elites en el Siglo XVII*, esp. Iª Parte, 20 ss.

desconfianças e/ou críticas, uma dignidade e importância que não podia - e não deveria, segundo os novos "reformadores" - ser facilmente ignorada. E é justamente neste contexto que podemos compreender um progressivo repensar do lugar do casamento - e, conseqüentemente, do "estado" dos casados - na vida cristã e devota a que conduziu o esforço de "interiorização" da mensagem cristã e da imitação de Cristo por parte das novas correntes de espiritualidade que se desenvolveram na linha da *Devotio Moderna* e cuja influência na Península Ibérica tem sido amplamente estudada¹³⁵. Naturalmente, esse "repensar" não implicou, nos textos peninsulares dessas décadas, a condenação ou a "despromoção" do celibato religioso. Pelo contrário, todos os textos reafirmaram, como se compreende, a sua superioridade. Mas teve como consequência lógica a aceitação da possibilidade de uma vivência cristã plena dentro da opção matrimonial e a conseqüente defesa - por vezes algum elogio - do casamento como "estado" de vida cristã, embora com regras próprias, obrigações e exigências particulares.

Com efeito, o conceito de "estado" matrimonial era já, nos finais da Idade Média e também na Península Ibérica, um lugar comum nos textos que a ele se referiram, especialmente os que se debruçaram sobre as suas atribuições, obrigações e deveres e sobre o seu lugar relativo na sociedade cristã, bem como nos que acentuaram a importância da educação religiosa feminina. Sendo, aliás, a família, entendida aqui em sentido restrito, o primeiro local de aprendizagem moral, era natural que, conscientes disso, os vários autores ocupados na *cura pastoralis* acentuassem cada vez mais o prestígio moral - ou, pelo menos, a urgência da sua busca - da instituição matrimonial¹³⁶, bem como a função educativa - logo, "exemplar" - dos pais, como veremos¹³⁷. Daí que também a pregação se viesse ocupando, com frequência, da mulher e da sua educação religiosa aliada à função maternal¹³⁸, bem como ao seu lugar na família e na

¹³⁵ Salientamos os estudos de M. BATAILLON, *Erasmus y España*; E. ASENSIO, "El erasmismo y las corrientes espirituales afines"; M. ANDRÉS, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española*, Madrid, 1976; J. A. de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, esp. 1-112.

¹³⁶ Essa preocupação vinha na linha do que já haviam acentuado alguns teólogos e moralistas da época carolíngia (cf. P. TOUBERT, "La théorie du mariage", 130). Esta preocupação foi-se acentuando ao longo da Idade Média e é particularmente visível nestes fins. Cf. A. VAUCHEZ, *Les Laïcs au Moyen Age*, 130: "Mais cette ignorance de la Bible, livre dont les curés eux-mêmes ne disposaient que rarement, n'exclut pas cependant l'existence d'autres formes d'imprégnation religieuse. C'est dans le cadre de la famille et sous l'influence de la mère que s'effectuait la première initiation chrétienne...".

¹³⁷ Cf. *infra*, cap. V e segunda parte, cap. X.

¹³⁸ Assim o fizeram quase todos os pregadores que se debruçaram sobre o problema, retomando frequentemente palavras de S. JERÓNIMO. Veja-se, por exemplo, Jacques de VITRY, *Sermon aux Gens Mariés*, esp. 58-59. Cf. C. CASAGRANDE, *Prediche alle Donne*, 63-69; S. FARMER, "Persuasive voices: clerical images of medieval wives" in *Speculum* 61/3 (1986), 517-543; G. ZARRI, "La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475

economia doméstica. E seriam, precisamente, estes conselhos e a construção - que era, antes de mais, reconstrução - dos modelos de *bem casados*, de *bom pai*, de *boa mãe* que foram, progressivamente, tentá-lo-emos mostrar, tomando forma mais precisa (para o que contribuíram grandemente as obras de muitos humanistas italianos¹³⁹). Tal facto é particularmente importante por se registar numa época em que faltava "prestígio" ao matrimónio (enquanto "instituição" e, em certa medida, enquanto "estado")... Deste modo, os argumentos extremos em desfavor do casamento, que haviam contribuído para acentuar essa falta de prestígio, acabaram, por outro lado, por conduzir não só a respostas igualmente extremas ou polémicas, mas também ao já referido *repensar* - um pensar de um modo renovador - de toda a problemática matrimonial, facto que viria a dignificar grandemente essa mesma instituição, até porque foi frequentemente acompanhado de elogios da mesma. Não deixa de ser interessante lembrar desde já que a primeira obra (impressa) escrita em português e dedicada exclusivamente ao tema do casamento não só se chamou, significativamente, *Espelho de Casados* (Porto, 1540), como nela se propôs o seu autor, o Dr. João de Barros, colocar frente a frente os argumentos mais extremos dessa polémica que se baseava na oposição entre celibato e casamento¹⁴⁰, para concluir,

e il 1520" in *I Fratri Minori tra '400 e '500*, Assisi, 1986, 125-168. Este aspecto será desenvolvido mais adiante.

¹³⁹ É o caso de Francesco BARBARO na sua obra *De Re Uxoriam* (c.1415), que teve uma longa difusão, em especial em França e na Alemanha, como notou G. LE BRAS, art. "Mariage", 2224 (v. edição e tradução do *De Re Uxoriam* in E. GARIN, *Prosatori Latini dell Quattrocento Italiano*, Milano, 1952, 103-137); de Giovanni DOMINICI, *Regola del Governo di Cura Familiare* (c.1401-1403) - (cf. edição de P. Bargellini, Firenze, 1927); de Santo ANTONINO, *Regola di Vita Cristiana* (1440), (edição de F. PALERMO, Firenze, 1866) e *Opera a Ben Vivere* (c.1450), (ed. de F. PALERMO, Firenze, 1858); de Leon Battista ALBERTI, *I Libri della Famiglia* (c.1433-1443), (edição de R. ROMANO e A. TENENTI, 2ª, Torino, 1972). Sobre esta obra e o seu autor, cfr. P.-H. MICHEL, *Un Idéal Humain au XVe Siècle. La Pensée de Léon Battista Alberti(1404-1472)*, Paris, 1930, esp. 299-320; sobre as diferentes versões da obra, cfr. J. RAVENSCROFT, "The third book of Alberti's Della Famiglia and its two rifacimenti", in *Italian Studies*, 1974, 45-53; de Cherubino da SPOLETO, *Regole della Vita Matrimoniale* (1ª edição c.1490). Vejam-se, ainda, os estudos e antologias de LUGLI, *I Trattatisti della Famiglia nel Quattrocento*, Bologna-Modena, 1909; G.-B. GERINI, *Gli Scrittori Pedagogici Italiani nel Secolo Decimoquinto*, Torino, 1896 e *Scrittori Pedagogici italiani nel Secolo Decimosesto*, Torino, 1897. E. GARIN, *L'Éducation Umanistica in Italia*, Bari, 1949; F. BATTAGLIA (a cura di), *Il Pensiero Pedagogico del Rinascimento*, Firenze, 1960; M. L. LENZI, *Donne e Madonne. L'Éducation Femminile nel Primo Rinascimento Italiano*, Torino, 1982.

¹⁴⁰ Veja-se o início da "carta" do "amigo" de Salamanca: "Eu nam quero dizer que ey de ser frade nem creo que jaa ninguem me chegara a yssso (...). Mas pera casado (...) digo Senhor que nunca determiney de o ser nem desejey nem he de minha condição: porque quanto mais em elle cudo: majores inconuenientes pera mi vejo..." (*Espelho de Casados*, fl. Iv). Como já referimos, essa oposição girou, com frequência, em torno das imagens da mulher (da "boa" e da "má mulher"); assim sucedeu também nesta obra. Mas a questão principal que, do nosso ponto de vista, o Dr. João de Barros quis colocar e criticar dizia respeito não tanto às posições misóginas, mas ao recurso às mesmas, que eram já lugares comuns, para justificar o não querer assumir as responsabilidades do "estado" matrimonial. Cremos, por tudo isto e pelo que argumentaremos mais adiante, não ser

justamente, pela dignidade e excelência do estado dos casados. Também este humanista português desejou que o seu "espelho" viesse a servir para que cada um soubesse "viuer na ordem per deos jnstituída. como conuem para ser bemaumenturado"...¹⁴¹.

Mas este *Espelho de Casados* deverá ser lido, sobretudo, como um *ponto de chegada* - exaustivo e selectivo - dos debates testemunhados também pela Península Ibérica nos finais do século XV e, sobretudo, nas primeiras décadas do século XVI.

Como vimos, já o autor do *Espejo de la Vida Humana* - e valeria a pena, um dia, fazer um estudo minucioso da possível leitura desta obra pelo Dr. João de Barros -, mesmo concluindo pelas vantagens espirituais do estado religioso e do eclesiástico, tentara chamar a atenção, por um lado, para as dificuldades da *escolha de estado*¹⁴² e, por outro, para a importância de todos os homens olharem "las prosperidades: y aduersidades de qualquiere arte: y vida: y los preceptos y enseñanças de bien viuir"¹⁴³ a fim de escolherem, como vimos, "aquella forma de viuir: que convenga mas a la flaqueza: y natura suya: y tenga menos peligro para gloriosamente viuir"¹⁴⁴. Ora, o problema da "escolha de estado" esteve, com frequência, na base de muitos debates em torno do casamento, dado o carácter "opcional" deste e, geralmente, por contraposição ao religioso. Eram frequentes as distinções como as que encontramos no *Norte de los Estados* de Francisco de Osuna: "Descompuesta tienen la vida todos los que no han tomado algun estado de los tres principales que ay en la cristiandad que son religion y clerezia y casamiento"¹⁴⁵, e no *Espelho de Casados* do Dr. João de Barros: "a vida política e perfeita consiste em hum de dous estados: casar ou entrar em Religiam..."¹⁴⁶ Ou seja, era nos critérios que ditavam essa opção ou nos argumentos com que era decidida que as posições mais se podiam extremar. E foram, justamente, essas posições extremas que o nosso Dr. João de Barros

correcto circunscrever, redutoramente, esta obra ao contexto literário da "querelle des femmes", pelo que divergimos, neste aspecto, da leitura que dela fez E. ASENSIO no artigo estudo sobre "Les sources de l'*Espelho de Casados* du Dr. João de Barros" in *Estudios Portugueses*, Paris, 1974, 259-284, particularmente da sua conclusão.

¹⁴¹ Ed. cit., fl. IIIr.

¹⁴² Neste aspecto, esta obra retomou, mas não exactamente nos mesmos termos, o debate já referido em torno do "tomar mulher", adaptando-o à questão do "tomar estado" que encontramos discutida em textos do mesmo período, como notaremos mais adiante.

¹⁴³ *Espejo de la Vida Humana*, fl. [a ij r.]

¹⁴⁴ *Espejo de la Vida Humana*, fl. [a iij r.]

¹⁴⁵ OSUNA, *Norte de los Estados*, Sevilla, 1531, fl. b j v. Esta obra foi reeditada em 1541 e 1550, respectivamente em Burgos, Juan de Junta e ibid., Juan de Espinosa. F. de ROS referiu ainda uma suposta edição em 1610, que considerou muito duvidosa, no seu estudo sobre *Le Père François d'Osuna*, 169. O *Norte de los Estados* merecer-nos-á, pela sua importância e alguma originalidade, uma atenção particular nos próximos capítulos.

¹⁴⁶ *Espelho de Casados*, fl. XXVIr.

veio a discutir e sintetizar no *Espelho de Casados* a propósito da escolha e opção de estado...

Mas já nos textos referidos de finais de quatrocentos era visível a tendência para se tornarem mais frequentes as vozes que aceitavam, ou afirmavam, como Cristina de Pisano no seu *Espelho*, que "cada hum se pode saluar em seu estado"¹⁴⁷. Uma aceitação que rapidamente se foi transformando num pressuposto, reforçado pelo facto de muitos lembrarem também certos "inconvenientes" nos "estados" dos religiosos e clérigos. Daí que, por exemplo, Juan de Molina tenha argumentado, no fim da primeira parte do *Sermón en Loor del Matrimonio* (1528) - um pequeno texto que, curiosamente, como mostrou López Estrada¹⁴⁸, glosou parte do *Encomium Matrimonii* de Erasmo e parte do *Speculum Humanae Vitae* de Sánchez de Arévalo¹⁴⁹ -, que "si mucho cargas la mano buscándome inconvenientes en el matrimonio, por amor de mí que te buevas al estado de los clérigos y frayles y religiosos, y antes que te obligues a bivar entrellos, te informes de lo que allá passa, que por cierto no lo hallarás tan sin piedras como a tí se te representa"¹⁵⁰.

Por seu lado, Fr. Antonio de Guevara, no "Prologo General" do *Libro del Marco Aurelio con el Relox de Principes* (1529) afirmou também que "...no ay estado en la Iglesia de Dios, en el qual los viuos no se puedan saluar..." e, ainda, que "durante el tiempo desta miseria vida no podemos negar sino que en todos los estados ay peligros y pena"¹⁵¹.

¹⁴⁷ *Espelho de Cristina*, ed. cit., fl. v r.

¹⁴⁸ F. LÓPEZ ESTRADA chamou a atenção para o interesse deste *Sermón* no artigo sobre "Una edición desconocida del *Enquiridion* (Valencia, 1528, por Costilla)" in *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, T. LVIII (1952), 449-463. Alguns anos mais tarde editou, acrescentando-lhe um estudo introdutório, este *Sermón*, na mesma *R.A.B.M.*, T. LXI, 2 (1955), 489-530: "Textos para el estudio de la espiritualidad renacentista: el opusculo *Sermón en Loor del Matrimonio* de Juan de Molina (Valencia, por Jorge Costilla, 1528). O título completo deste opúsculo é *Sermón breve en loor del matrimonio para mayor alegría y consolación de todos los bien casados. En especial en favor de las virtuosas dueñas. Cogido de algunos autores famosos y excelentes y puesto en esta lengua española por el bachiler Juan de Molina*.

¹⁴⁹ É importante notar que o que Molina tirou do *Speculum Humanae Vitae* era uma ínfima parte do mesmo e, além disso, só alguns aspectos dos argumentos aí utilizados - aqueles que elogiavam o casamento - ignorando por completo a negação dos mesmos no capítulo seguinte (cap. XII do *Speculum*), que levaram a mãe do narrador e ele próprio a recusar a opção matrimonial.

¹⁵⁰ Juan de MOLINA, *Sermón en Loor del Matrimonio*, 528.

¹⁵¹ Utilizamos aqui a edição do *Libro Aureo de Marco Aurelio con el Relox de Principes*, Madrid, 1658. A passagem citada encontra-se no "Prologo general", fl. 2 (vejam-se as duas recentes edições do *Relógio de Principes*, Madrid, Turner, 1994 e ABL Editores, 1994). Este argumento seria frequentemente retomado em obras que, na segunda metade do século XVI, reelaboraram e desenvolveram os argumentos da tribulação humana, de que se deverá, desde já, destacar o *Tratado de la Tribulación* do Pe. Pedro de Rivadeneira, que nos merecerá maior atenção na segunda parte deste trabalho.

O que estes diferentes autores salientavam era, antes de mais, a necessidade, talvez contra a tendência para alguma mobilidade social¹⁵², do cumprimento dos deveres, das atribuições e das obrigações de *cada* estado, num respeito bem vincado pelas hierarquias, o que implicava o conhecimento e a execução de todas as regras do mesmo e não apenas as mais agradáveis ou vantajosas. Pelo mesmo já tinha há muito pugnado o rei D. Duarte no *Leal Conselheiro*, ao insistir que a "gente manceba" fosse "constrangida" a tomar "estado aprovado no qual vivam segundo aquele requer..."¹⁵³.

E é no contexto do apelo ao cumprimento das regras e dos deveres de estado, com vista à harmonia e coesão social, aliado à prática das virtudes e a um comportamento moral tanto quanto possível exemplar, que devemos situar muitas obras, ou partes delas (por vezes pequenos textos), que se debruçaram sobre a vida conjugal e sobre as obrigações, deveres e atribuições dos casados. De facto, estes ocuparam normalmente, quando se tratou de referir grupos socio-profissionais como o dos juízes, advogados, mercadores, etc., um lugar próprio e autónomo. E não apenas os casados, enquanto "estado", mas mesmo cada um dos seus "elementos", em especial a mulher - a esposa, a mãe... -, tida frequentemente em textos misóginos (sobretudo medievais, mas não só) como desagregadora e desrespeitadora de algumas regras morais e sociais, mas também, embora em muito menos ocorrências, o homem - marido, pai, educador¹⁵⁴.

5. *Espelhos para casados*

A consciência, doutrinária e literariamente expressa, da especificidade do estado dos casados, nas suas múltiplas funções, deveres e atribuições, nomeadamente enquanto "família" (ou parte dela), é particularmente evidente e insistente, como teremos ocasião de salientar, nos séculos XVI e XVII, embora com enquadramentos diferentes.

E estes aspectos - a insistência, a preocupação, a polémica também...- têm tanto mais importância e interesse quanto coexistiram e, de certa forma, complementaram, como conceituados estudiosos já realçaram¹⁵⁵, a questionação da efectiva - que alguns consideravam absoluta - superioridade do estado religioso e pela consequente transformação da concepção de vida devota e

¹⁵² R. BOASE, *El Resurgimiento de los Trobadores*, esp. 15-27.

¹⁵³ *Leal Conselheiro*, cap. IV.

¹⁵⁴ Destes aspectos nos ocuparemos mais adiante, nos caps. IV e V.

¹⁵⁵ Salientamos os estudos que temos vindo a citar de E. TELLE, *Érasme et le Septième Sacrement*; de M. BATAILLON, *Erasmus y España*; de J.-C. MARGOLIN, "Introduction" à ed. do *Encomium Matrimonii*; e L.-E. HALKIN, *Érasme*.

espiritual, a par de uma crescente, ainda que muito *lenta*, "laicização da piedade"¹⁵⁶.

Assim se compreende que o mesmo autor dos célebres *Abecedarios Espirituales*, o franciscano Francisco de Osuna¹⁵⁷ tenha advertido, com firmeza, no *Norte de los Estados* (1531), ao que "leyere este libro no piense que tuve en el menos intento de santidad que en los otros tan espirituales que no se dan a todos..."¹⁵⁸. Por isso acrescentou que "aora seas casado o frayle: trabaja de tener paz y ternas mucho bien; y podras facilmente *suffrir todos los trabajos que cada estado tiene*", uma vez que se "ninguno esta contento con su estado es porque ninguno creo que conoce el estado que tiene"¹⁵⁹. E foi, justamente, com este intuito de fazer conhecer o "estado" de cada um - em particular o dos casados - que estruturou a sua obra: "En este libro trabaje de *poner todo lo que pertenesce a buenos casados: dende que piensan de casarse hasta que se les acaba la vida*: y tambien puse todos los desastres que suelen acaescer a los casados: y di todos los remedios que pude para ellos..."¹⁶⁰. Tudo isto porque "*el mayor trabajo de la orden del matrimonio no esta en la mesma orden: si no entre ambos si se lleuan mal*: como el mayor trabajo de la religion no esta en ella mesma: si no en la mala conuersacion de los frayles (...) ca por ser frayles no dexan de ser ombres. ninguno vi que dexasse la orden por la regla si no por enojos que tienen vnos frayles con otros (...) de manera que *agora seas casado o frayle: trabaja de tener paz*: y ternas mucho bien: y podras facilmente *suffrir los trabajos que cada estado tiene...*"¹⁶¹.

¹⁵⁶ A afirmação é de M. BATAILLON, *Erasmus y España*, 287 e foi retomada por A. REDONDO, *Fr. Antonio de Guevara*, 624, e no seu artigo sobre "Les empêchements au mariage et leur transgression dans l'Espagne du XVIe siècle" in *Amours Légitimes, Amours Illégitimes en Espagne - XVIe-XVIIe siècles*, Paris, 1985, 35.

¹⁵⁷ Como salientou F. de ROS no estudo sobre *Le Père François d'Osuna*, este franciscano era, sobretudo, autor de obras espirituais e conhecido como tal. Por isso, o *Norte de los Estados* tem um significado especial, na medida em que, nele, o seu autor, visando a divulgação, junto dos leigos, das doutrinas e práticas espirituais por ele expostas nas obras espirituais, reconheceu claramente a pertinência e a possibilidade da vida espiritual e devota - logo, também do "recogimiento" - por parte dos leigos. F. de ROS considerou ser o *Norte de los Estados* "un manuel de vie chrétienne destiné aux gens du monde" (*Le Père*, 239) e o seu autor "un initiateur dans la vulgarization des doctrines spirituelles" (*Le Père*, 50).

¹⁵⁸ *Norte de los Estados*, fl. a vj r. Como mostrou F. de ROS (*Le Père François d'Osuna*, 242), o manuscrito do *Norte de los Estados* já devia estar pronto nos finais de 1528.

¹⁵⁹ *Norte de los Estados*, fl. b iij r., subl. nosso; do mesmo modo, dirige-se aos "estados comuns del mundo: a los quales da este libro doctrina clara: y llana: y muy saneada(...)" por esso se llama *Norte de los Estados*.

¹⁶⁰ *Norte de los Estados*, fl. a v v., subl. nosso.

¹⁶¹ *Norte de los Estados*, fl. b iij r., subl. nosso.

A decisão de Osuna - mestre, mas também divulgador, do "recogimiento" - de escrever um "manual de vida cristã"¹⁶² para os casados espanhóis¹⁶³ terá sido motivada também pelo facto de ele considerar que "hasta agora no anda libro particular que *hable con los casados*" e, portanto, "pues todos los estados tienen particulares libros: tambien y mas lo han menester los casados: para los prelados esta el pastoral: para los curas el sacramental: para los clerigos simples el racional: los frayles y monjas reglas tienen por si: y *tambien los casados an menester señalada doctrina y regla* que hallaran en este libro muy cumplidamente"¹⁶⁴.

Igualmente, o Dr. João de Barros, cujo *Espelho de Casados*, como veremos, se insere também neste contexto de "nortes de estados" e no qual não só alguma influência francesa, mas também espanhola¹⁶⁵, é bem visível, aconselhava o recurso aos "livros" específicos para cada "estado" (nomeadamente o dos casados), capazes de lhes fornecerem orientações e modelos específicos: "mas como tudo dependa do que sta por vjr. nam se pode o homem melhor prouer: senam per regimento de liuros. como Demetrio dezia. ho rei que governa: O juiz que julga: O capitam que milita: O aduogado que conselha O medico que cura: e todo outro de qualquer profissam: *he justo que tenham regimentos do que ham de fazer. e os leam: e vejam. como espelhos...*"¹⁶⁶. Este foi, segundo afirma, um dos motivos por que redigiu o

¹⁶² F. de ROS, *Le Père François d'Osuna*, 239.

¹⁶³ A afirmação é do próprio OSUNA, que explicou ainda ter sido seu "intento principal" falar do matrimónio "por ser estado más universal", embora depois se tenha "alargado" a "hablar del estado que tiene el mancebo cristiano: el qual es obligado a permanecer en virginidad mientras fuere mancebo" (*Norte de los Estados*, prologo), explicação que justifica toda a primeira parte da obra, mas que não tira o interesse, antes ajuda a compreender melhor, as suas reflexões e conselhos relativos ao "estado dos casados".

¹⁶⁴ Norte de los Estados, fl. a vj r., subl. nosso.

¹⁶⁵ E. ASENSIO, "Les sources de l'*Espelho de Casados*", 259-284, mostrou e realçou a dependência do *Espelho de Casados* em relação, sobretudo, à *Sylva Nuptialis* de NEVISAN e, em geral, à "querelle des femmes". Sem diminuir a importância dessa dependência - que, aliás, o Dr. João de BARROS assumiu (*Espelho de Casados*, fl. III v.) - valeria a pena, num estudo sobre as fontes da obra, acentuar também as suas leituras de obras espanholas dos séculos XV e XVI, tanto "literárias" como doutrinárias ou morais... Cf. *infra*, n. 171.

¹⁶⁶ *Espelho de Casados*, "Introduçam", fl. IIIr., subl. nosso. Foi justamente com base na ideia de que cada "estado" devia ter os seus livros, sendo estes de "virtuosas ensinanças" (como defendera já D. DUARTE no seu *Leal Conselheiro*) que quase todos estes autores aconselharam este tipo de obras e condenaram abertamente as de "histórias fingidas", de que eram exemplo os livros de cavalaria. O Dr. João de BARROS não fugiu a esta corrente: "Quando os mancebos começam a ter entendimento do mundo gastam o tempo em liuros muy desnecesareos e pouco proueitosos pera si nem pera outrem. asi como na fabullosa historia de amadis. nas patranhas do santo grial. nas semsaborias de palmerim. e primalion. e florisensdo. e outros asi. que hauiam mester totalmente exterminados que jaa de nenhuma cousa seruem. onde ha tantos outros de que se pode tirar proueito..." ("Introduçam", fl. IIIr.). Para uma síntese das críticas aos livros de cavalaria

Espelho de Casados, desejando que os casados nele "se vissem a modo do espelho de Socrates..." e que "cada hum per elle conheça seu erro. e se sayba mudar de maneira que nam erre e sayba viuer na ordem per deos jnstituída. como conuem pera ser bemaumenturado..."¹⁶⁷.

Deste modo, tanto o *Norte de los Estados* de Osuna como o *Espelho de Casados* do Dr. João de Barros, e apesar das suas importantes diferenças internas, se pretenderam espelhos específicos orientadores ou "norteadores" dos comportamentos dos casados e não, genericamente, dos "estados" sociais (especialmente o dos príncipes e grandes senhores) que, tradicionalmente, porque deveriam eles próprios ser "espelhos", eram os primeiros destinatários dos mesmos.

Assim, a importância destas obras resulta, em grande medida, não só da sua inserção em correntes e tendências pastorais, educativas ou pedagógicas que vinham ganhando peso e forma, mas também do facto de marcarem uma orientação mais precisa dessas tendências, como é a consideração da especificidade e, conseqüentemente, da vivência - obrigações, deveres... - do "estado" dos casados, orientação essa que a segunda metade do século XVI viria, como veremos, a desenvolver. Devem, por isso, ser realçados estes dois aspectos para que melhor se compreendam tons e acentos - por entre as polémicas - que surgiriam explicitamente em obras posteriores e cujo significado só tem valor dentro do contexto em que apareceram e/ou que as motivou.

Mas convirá, também, ter presente que a crescente preocupação - motivada, como dissemos, por um olhar e uma atenção diferentes - em torno do problema do casamento (num sentido amplo) se manifestou, também na Península Ibérica e em tempos da definitiva implantação, poder e prestígio da imprensa, através de dois grandes tipos de obras: em primeiro lugar e, principalmente, na segunda metade do século XV, através da produção e edição - ainda que relativamente reduzidas - de obras e textos que hoje enquadrámos naquilo a que se convencionou chamar, sobretudo na historiografia francesa, a "querelle des femmes"¹⁶⁸; em segundo lugar, na elaboração de obras

na Península Ibérica no século XVI, cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, esp. 615s. e 622-3s. Retomaremos os comentários a estas críticas mais adiante, na segunda parte.

¹⁶⁷ *Espelho de Casados*, fl. IIIr.

¹⁶⁸ A bibliografia sobre o "dossier" da "querelle des femmes" é abundante e diversificado, em especial para a França, país em que a mesma foi mais significativa, tendo-se-lhe seguido a "querelle des amies". Cf. A. LEFRANC, "Le tiers livre de Pantagruel et la querelle des femmes", in *Revue d'Études Rabelaisiennes*, (1904), T. II, 1-10 e 78-109. G. REYNIER, *La Femme au XVIIe Siècle*, Paris, 1929, esp. cap. I: "La querelle des femmes en France avant le XVIIe siècle", 1-12. E. TELLE, *L'Oeuvre de Marguerite de Navarre*, esp. cap. II e III; R. KELSO, *Doctrine for the Lady of Renaissance*, Urbana, 1956, esp. cap. II: "Women in the scheme of things", 5-37. G. DE PIAGGI, *La Sposa Perfetta. Educazione e Condizione della Donna nella Famiglia Francese del Rinascimento e della Controriforma*, Piovani Editore, 1979; M. LAZARD, *Images Littéraires de la Femme à la Renaissance*, Paris, 1985, esp. cap. I: "La querelle des femmes" (9-17). Como afirmou G. DE PIAGGI, a propósito da "Letteratura rinascimentale sulla donna", "Denigratori, campioni e

doutrinárias e morais especificamente dedicadas à "educação" moral e religiosa dos casados - "espelhos" e "nortes" de casados - e à consequente defesa da instituição matrimonial como local de vivência cristã e, por vezes mesmo, devota¹⁶⁹.

A referência ao primeiro aspecto apresenta-se nos fundamental não tanto pelos ecos ou pelas influências - aliás, relativamente ténues, na Península Ibérica¹⁷⁰ - da polémica propriamente dita, mas pelo modo como alguns dos seus argumentos vieram a ser trabalhados e enquadrados pelos autores peninsulares do século XVI. Notemos que o nosso Dr. João de Barros, que conheceu directamente alguns textos importantes desse debate essencialmente francês, como a *Sylva Nuptialis* de Nevizan, e embora se tenha servido deles, do modo como o fez resultou, não uma obra essencialmente polémica, mas uma imagem assumidamente positiva e séria da instituição matrimonial e, até, da vida conjugal. Talvez tal facto se deva a uma certa habilidade deste humanista de, por um lado, mostrar o extremo, quando não o exagero, de alguns argumentos misóginos e, por outro, de lhe contrapor, não outros argumentos igualmente extremos, mas mais equilibrados e objectivos. Essa habilidade é ainda visível ao nível da elaboração da obra. De facto, apesar da obra estar formalmente dividida em quatro partes, a sua verdadeira divisão deverá ser feita entre a primeira e as outras três. Justamente, a primeira parte do *Espelho de Casados*, que compreende uma síntese dos argumentos contra o casamento encabeçados pelo da má e viciosa mulher, é constituída, formalmente - e este aspecto não tem sido suficientemente referido nos estudos sobre a obra -, por uma suposta "carta" de um amigo seu de Salamanca que, tendo seguido cânones, não quis tomar o estado do matrimónio. Além disso, esta "carta" está datada de 1529, ou seja, de 11 anos antes da impressão do *Espelho de Casados*¹⁷¹. João de Barros, se o era, não quis aparecer como o *autor* desta "carta" em que se deram "doze razões contra o casamento". E compreende-se bem que o não quisesse, já que o seu

neoplatonici si riferiscono, evidentemente, ad un tipo femminile, astratto, letterario" (*La Sposa Perfetta*, 11).

¹⁶⁹ Este aspecto, que valorizamos ao longo do trabalho, será especialmente tratado na segunda parte.

¹⁷⁰ Veja-se o importante artigo de J. ORNSTEIN, "La misoginia" e *infra*, cap. III.

¹⁷¹ A "carta" está datada (fim da 1ª Parte, fl. XVr) de "Salamanca. A xij. de Janeyro. MDxxix". Aliás, o Dr. João de BARROS, depois de confessar - retoricamente - as suas hesitações antes de escrever esta obra ("...muitas vezes determinava de o nam manifestar temendo os detratores...", fl. III vs.), afirmou não ter sido "em todo tam curioso que isto começasse. mas foy o caso que hum *meu singular amigo e companheiro de Salamanca* me escreveu huma carta. porque *eu lhe cometi certo casamento. na qual elle se escusava largamente da maneira que vay adiante.* e elle tirou muita parte dela de hum tractado que nouamente ao tal tempo viera. que se chama *silua nuptial* e tendo eu esta occasiõ *determiney dar lhe a resposta...*" (fl. IIIv., subl. nosso). Notemos ainda que a dívida maior desta obra em relação à *Sylva Nuptialis* se verifica nesta primeira parte, ou seja, naquela que o autor afirmou não ser sua...

objectivo era muito diferente, por vezes oposto, da mesma¹⁷². Com a inclusão desta "carta" e com o *modo* como a refutou e lhe contrapôs os "doze requisitos" para o "bom casamento", o Dr. João de Barros não entrou propriamente na "querelle des femmes" - que debates europeus contemporâneos ainda não tinham tirado do impasse -, mas, sim, naquilo que talvez se possa designar como "querelle" do casamento, muito embora, por vezes, tenha permanecido prisioneiro da argumentação do seu "amigo" que se baseou, essencialmente, nos argumentos misóginos mais correntes. Só que a sua obra não visava tanto a defesa das mulheres contra as injúrias dos homens, quanto a defesa do casamento contra aqueles que o desaconselhavam - com base, sobretudo, nos "defeitos" e "vícios" das mulheres - e lhe contrapunham o celibato laico. Para tal se socorreu, como bom jurista, dos mesmos argumentos para os poder rebater e "provar" a sua falta de solidez...¹⁷³

A parte mais significativa da sua obra - que o mesmo é dizer, *a sua obra* - é constituída por uma extensa "carta" - a "resposta" à "carta" do amigo de Salamanca - em "louvor do matrimónio". Curiosamente, já Juan de Molina havia tido idêntico objectivo no *Sermón en Loor del Matrimonio*, nele glosando apenas uma ínfima parte do *Espejo de la Vida Humana* - precisamente a que continha dez razões a favor do casamento¹⁷⁴ -, e vários, mas não todos, nem os mais polémicos ou controversos, argumentos do *Encomium Matrimonii* de Erasmo¹⁷⁵. Estas perspectivas encomiásticas do casamento são, sem dúvida, o ponto mais forte de continuidade e semelhança destas obras - e das quais o *Espelho de Casados*, como outros textos, ainda se fez eco com a sua visão assumidamente favorável do "estado dos casados".

¹⁷² Conforme o próprio título da obra indica, tratava-se de um *Espejo de Casados*. *Em o qual se disputa copiosamente quam excelente proveitoso e necesareo seja o casamento e se metem muitas Sentenças. Enxemplos. Auisos. e doctrinas. e duuidas necesarias pera os casados. e finalmente os Requisitos que hade ter o casamento pera ser em perfeição e a seruiço de deos* (Rosto). Segundo o autor, a sua "tençam" era "fundada em concluir na verdade." (fl. IVr).

¹⁷³ Assim justificou a organização da obra, já que "quis copilar este tractado pera os que nam sabem em linguagem a modo das disputas e argumentos que se fazem em latim per dereito. pondo primeiro as rezoes falsas e contrayras: e depois as verdadeiras. e depois responder aas falsas e concluyr. como costumam os argumentadores." (fl. IIIv.)

¹⁷⁴ Como já dissemos, o *Espejo de la Vida Humana* ainda concluía, inequivocamente, pela superioridade "espiritual" do celibato. É, portanto, particularmente interessante que MOLINA se tenha servido apenas dos argumentos que defendiam o casamento (e que, naquela obra, haviam sido preteridos), ignorando os que foram expostos a favor do estado religioso.

¹⁷⁵ Curiosamente, Juan de MOLINA também não se serviu dos argumentos mais polémicos de ERASMO, nomeadamente os que se relacionavam com o celibato. Deste modo, a "selecção", por MOLINA, de apenas algumas passagens do *Encomium Matrimonii*, evitando as mais polémicas e glosando as mais "positivas", é um aspecto importante não só da leitura, em geral, de ERASMO em Espanha, mas também, em particular, da "leitura", que foi selectiva, do seu "paulinismo matrimonial".

Por isso, é interessante notar o modo como estes dois autores se serviram de textos com fortes marcas polémicas, mas neutralizando muitas delas - talvez em vista, ambos, de um público diferente -, atribuindo-lhe novos significados e novas funções, nomeadamente de ordem pedagógica e moral. Ou seja, de tal facto resultaram obras de fisionomia bastante diferente da das respectivas fontes, tornando-se dominante o vector educativo e pedagógico em detrimento do literário ou polémico¹⁷⁶.

Este aspecto afigura-se ainda mais interessante se tivermos em conta, por um lado, a quase ausência, entre nós, de obras que se possam englobar claramente na "querelle des femmes" - um facto significativo, sobretudo, pelo contraste com França e Itália -, e, por outro, a existência de outras (muitas delas com sucesso) que tomaram a defesa do casamento enquanto estado de vida cristão e "santo" ou se dirigiram aos casados para os instruir sobre as "regras" desse estado. Este facto poderá também indicar que, na Península Ibérica, a dimensão moral e pedagógica dos textos matrimoniais foi privilegiada em detrimento da dimensão "literária"/retórica e polémica do problema, o que mostra que o casamento - instituição e estado - era um problema não apenas de ordem social e económica, mas, cada vez mais, também moral e espiritual...

As obras que temos vindo a referir acabaram, naturalmente, não só por elogiar o casamento enquanto "estado", como também por estimular novos modos e novos desenvolvimentos do olhar sobre a instituição e sobre a vida conjugal, a par da questionação da sua "função" no contexto de novos quadros de valores religiosos e morais.

Desta forma, dever-se-á salientar a importância da produção crescente - acompanhada de variedade -, nas primeiras décadas do século XVI, de obras didácticas e moralizantes, muitas vezes escritas por religiosos, destinadas à formação moral e espiritual dos casados, segundo padrões da moral cristã que, como dissemos, tendiam a reconhecer ao "estado" dos casados um lugar importante no contexto da vida religiosa dos leigos. É especialmente significativa a "concentração" de edições e traduções de obras sobre ou em torno do casamento e da sua valorização entre os anos de 1527 e 1531, na Península Ibérica - lembramos que não referimos aqui textos literários propriamente ditos, como, por exemplo, alguns *autos* de Gil Vicente -. Assim, foram traduzidos vários dos colóquios "matrimoniais" (*Uxor Mempsigamos* em 1527 e 3 eds. em 1528; *Proci et Puellae* em 1528¹⁷⁷) e os *Coloquios Familiares* - que continham

¹⁷⁶ Obviamente, as marcas da polémica não foram apagadas, mas não eram elas, por si, que determinavam a orientação ou o rumo que, em última instância, os autores quiseram imprimir aos seus textos, fazendo depender os argumentos dos prioritários objectivos moralizantes e dignificadores da instituição e da vida matrimonial.

¹⁷⁷ Esta tradução do *Proci et Puellae* foi, muito possivelmente, conhecida por Gil Vicente, de que uma pequena passagem foi quase textualmente retomada no final da sua *Romagem de Agravados* (1533?), no diálogo entre o vilão e Juliana. Cf. ed. das suas *Obras* nos Clássicos Sá da Costa, Lisboa, 1978 (6ª), vol. V, 50.

os anteriores - (2 eds. em 1529, 2 eds, em 1530) de Erasmo¹⁷⁸; Juan de Molina "traduziu"(1528) - uma tradução que foi, como referimos, também selecção - o *Encomium Matrimonii* do humanista de Roterdão; Juan Justiniano "traduziu" e fez editar em 1528 a *Instrucción de la Mujer Cristiana* de Vives, que viria a ser "revista" e reeditada em 3 cidades diferentes em 1529, seguindo-se-lhes muitas reedições¹⁷⁹; o *Relox de Principes* de Guevara foi impresso, pela primeira vez, em 1529 em Espanha e Portugal¹⁸⁰, mas este autor havia, anos antes, escrito uma *Carta a Mosén Puche* com conselhos sobre a vida conjugal¹⁸¹; data desses anos a redacção do *Norte de los Estados* de Osuna, editado em 1531¹⁸²...

Neste contexto, facilmente se compreende que Francisco de Osuna tenha pretendido, com o *Norte de los Estados*, fornecer um "manual" para os casados o mais completo e edificante possível, capaz de responder a muitas dúvidas e problemas que levantavam o casamento e a vida conjugal. Por isso, começou por justificar que "Villaseñor en persona de todo mancebo cristiano demanda consejo en la disposicion y orden de su vida al actor de la presente obra: y en especial le pregunta si sera bien que se despose..."¹⁸³. Confessou igualmente que "en este libro trabaje de poner todo lo que pertenesce a buenos casados (...) y tambien puse todos los desastres que suelen acaescer a los casados: y di todos los remedios que pude para ellos..."¹⁸⁴. O seu afã de exaustividade - realçada pelo facto de discutir *um* casamento¹⁸⁵ - levou-o a considerar a sua obra como um trabalho inovador, afirmando que "hasta agora no anda libro particular que hable con los casados". Reparemos que o autor não

¹⁷⁸ Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, esp. 294-309.

¹⁷⁹ Cf. esp. A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Luis Vives.*, 758 ss.

¹⁸⁰ Veja-se esp. L. CANEDO, *Las obras de fray A. de Guevara*, n. 103 ss. A. REDONDO, *Antonio de Guevara*, esp. 572-8 e 759-60.

¹⁸¹ Esta Carta ou *Letra para Mosén Puche* está datada de 1524 e foi incluída no Vol. I das suas *Epistolas Familiares*, impresso em 1539. A. REDONDO sugere no seu já citado estudo sobre o Bispo de Mondoñedo (*Fr. Antonio de Guevara*, 626-7) que este pregador da corte terá incluído esta carta "para recién casados" no volume das *Epistolas* à semelhança do que havia feito Erasmo com o *Encomium Matrimonii* no cap. 48 do *De Conscribendis Epistolis*.

¹⁸² Cf. F. de ROS, *Le Père François d'Osuna*, esp. 109-17 e 242. Esta "concentração" de obras "matrimoniais" nas décadas de 20-30 foi realçada por A. REDONDO (*Fr. Antonio de Guevara*, 624 ss), embora mais para o contexto europeu (França, Itália, Norte da Europa) e não tanto peninsular. Aliás, este estudioso de Guevara não referiu alguns textos espanhóis importantes, como, por exemplo, o *Norte de los Estados* de OSUNA.

¹⁸³ *Norte de los Estados*, fl. a viij r.

¹⁸⁴ *Norte de los Estados*, fl. a v v.

¹⁸⁵ Um casamento cheio de peripécias, dificuldades e contrariedades..., para exemplificar diferentes situações possíveis na vida conjugal. Embora Villaseñor esteja "en persona de todo mancebo cristiano", toda a obra se estruturou como um diálogo entre duas "pessoas", o Autor e Villaseñor, concentrando neste último todos os possíveis problemas pré e pós-nupciais que o Autor foi ajudando a resolver.

disse "que hable de los casados", mas "con los casados". Por isso, na sua obra, um diálogo entre um religioso e um leigo (em pessoa de todo "mancebo cristiano") que acabou por optar pelo casamento, foi tratando - usando o diálogo e, logo, todas as suas potencialidades argumentativas e discursivas¹⁸⁶ - dos "estados que tiene un hombre dende mancebo; y desposado; y biudo: con todas las menudencias que tocan a el: y a sus hijos; y a su muger..."¹⁸⁷.

De facto, a variedade de problemas relativos ao casamento e vida conjugal que Osuna foi aflorando ou explorando nesta obra raramente foi atingida em obras contemporâneas. Ele próprio disse que "los otros libros que hablan desto me parecieron faltos: *porque no descenden a cosas particulares: ni son tan caseros como el matrimonio requiere...*"¹⁸⁸. Ou seja, não penetravam na intimidade da vida conjugal e familiar. Por isso, este mestre do "recogimiento", ignorando falsos problemas e falsas questões, foi-se centrando, principalmente, nos aspectos que podiam, de facto, constituir verdadeiros problemas - tais como alguns de ordem sexual, os desentendimentos conjugais e o comportamento mútuo, a esterilidade, a gravidez, o parto e a amamentação, a educação dos filhos, o governo da casa... - buscando soluções possíveis e "admissíveis" na sua época - e, naturalmente, do ponto de vista da moral cristã. Desta forma, foi mostrando ser possível ultrapassar as "cargas" inerentes ao estado matrimonial, diminuindo a sua pretensa inevitabilidade, relativizando-as e valorizando os aspectos mais positivos do mesmo. E, desde este prisma, o *Norte de los Estados* é, apesar da dependência em relação a obras medievais, um texto

¹⁸⁶ Cf. J. FERRERAS, *Les Dialogues Espagnoles du XVIe Siècle ou l'Expression Littéraire d'une Nouvelle Conscience*, Lille-Paris, 1985, 2 vols. Um vasto capítulo desta obra está dedicado ao tema da família: Cinquième Partie: "La société" - Chap. I, "La famille" (581-699), com interessantes referências a algumas das obras aqui em análise, embora a perspectiva da autora, sendo marcada pelo seu objecto de estudo - as obras em diálogo - tenha determinado fortemente o comentário de alguns dos aspectos relacionados com os temas matrimoniais. Como complemento (bastante mais pobre) a esta obra, veja-se J. GOMEZ, *El Dialogo en el Renacimiento Español*, Madrid, 1988. Este autor criticou alguns aspectos do estudo de J. FERRERAS, muito em especial o pouco relevo dado por esta autora ao diálogo como género literário e o facto de não ter tido em conta os diálogos em latim, perspectivas que J. GOMEZ quis explorar.

¹⁸⁷ *Norte de los Estados*, fl. a vj r. Como notou F. de ROS (*Le Père François d'Osuna*, 48), "non seulement notre franciscain, disciple du Moyen Age, échape presque entièrement aux influences humanistes, mais il se défie de la nouvelle science". OSUNA mostrou viver, neste campo, de costas voltadas para a produção humanista sua contemporânea, o que talvez explique não tanto a sua afirmação de que "no anda libro particular que hable con los casados", como a de que "los otros libros" lhe "parecieron faltos...". Talvez OSUNA não desconhecesse algumas obras humanistas sobre o casamento, só que quis fazer do *Norte de los Estados* um texto diferente, mais próximo de alguns aspectos da realidade e, sobretudo, mais completo, para suprir as "faltas" de outros... Daí que algumas das influências mais vincadas no *Norte* sejam as das sumas de teologia moral de finais da Idade Média (cfr. F. de ROS, *Le Père*, 249-262). Esta influência é particularmente visível na enumeração dos impedimentos do matrimónio, na defesa do ritual do casamento e no tratamento dos aspectos sexuais.

¹⁸⁸ *Norte de los Estados*, fl. a vj v.

mais "moderno" do que os de alguns humanistas seus contemporâneos, até porque abriu algumas vias que o século XVII viria a desenvolver...

Este conferir de uma "dignidade" própria aos casados enquanto "estado" socialmente consagrado ao qual se forneciam modelos e regras cristãs de funcionamento teve como reverso lógico a condenação do "não-estado", ou seja, a não inclusão do indivíduo num "estado" social e moralmente aprovado. Era o caso, que aqui interessa especialmente notar, dos solteiros - referidos independentemente do grupo social a que pertenciam -, cuja situação só se concebia passageiramente e, mesmo assim, deveriam incluir-se no "estado" dos virgens...

Especialmente interessante, para a compreensão deste aspecto, é o já referido diálogo entre "El auctor" e "Villaseñor", no *Norte de los Estados*, em que o primeiro afirmou que "descompuesta tienen la vida todos los que no han tomado algun estado delos tres principales que ay en la cristiandad, que son religion y clerezia y casamento..."¹⁸⁹. Disse, mais adiante que "todos los desta manera ombres e mugeres de qualquier parte o edad que sean si usan de razon: tienen vn estado. Hablando pues del estado que tu tienes: y poniendo le nombre: bien sabes que el vulgo dize a ti o qualquiera de tu manera ombre soltero: y este nombre soltero no pertenesce a estado de cristiano ninguno (...). No te tengas por soltero: busca otro nombre para tu estado..."¹⁹⁰.

Na, ao seu tempo, famosa obra sobre a educação da mulher cristã, que Osuna não deu mostras de conhecer¹⁹¹, Luis Vives havia também criticado as formas de vida fora das regras de um "estado" aprovado: "Bien se yo a quien paresceran estas mi amonestaciones e preceptos algo asperos e graues: e sera esto alos hombres mancebos que andan en perdicion encenagados en los vicios (...). Assi mesmo no creo yo que contentara mucho a las moças locas e vanas: las quales huelgan de ser vistas: festejadas e requeridas"¹⁹².

Curiosamente, Juan de Molina, no *Sermón em Loor del Matrimonio* (1528), acentuara também que "son tenidos por muy peligrosos los que como tibios quieren passar esta vida sin alguna determinacion d'estado, de tal manera que, viviendo, como dicen, a la flor del berro, nunca se tengan por obligados en cosa alguna a servir en la república cristiana ni como casados ni como continentes ni como religiosos, antes gozando de la licencia larga que su error

¹⁸⁹ *Norte de los Estados*, fl. b j v.

¹⁹⁰ *Norte de los Estados*, fl. b iiii v.

¹⁹¹ Se, como defendeu F. de ROS (*Le Père*, 242), o manuscrito do *Norte* estava escrito no fim de 1528, era natural que OSUNA ainda não conhecesse a *Institutio Foeminae Christianae* de VIVES, já que a única edição da obra, até essa altura, era a de Antuérpia, 1523 e nenhuma edição em latim havia sido feita em Espanha; a edição da controversa tradução de Justiniano data desse mesmo ano de 1528. Mas, além disso, o *Norte de los Estados* não está propriamente na linha da obra de Vives...

¹⁹² *Instrucción de la Mujer Christiana*, ed. de 1539, "Prefacion".

por buena les representa..."¹⁹³. Foi mesmo mais longe dizendo que "estos son los que, obstinados en servir al diablo, muy contentos de su conciencia, a cada passo van hinchados d'la ventosidad y humo mundano que ellos honra llaman, sin jamás aver respecto ni pensar en la de Dios (...). Regla es por cierto ésta de perdidos..."¹⁹⁴. Deste modo, Juan de Molina elogiou o casamento não por oposição ao celibato religioso, mas sim à situação de solteiro e dos mal-casados. Por isso, este texto pretendeu ser um "Sermón en loor del matrimonio" para que "leyendo, pues, aquí los tales (solteros y mal casados) o se corregirán o como endurecidos doblarán su culpa, pues ya con doble malicia y sin alguna ignorancia pecarán"¹⁹⁵.

Igualmente, o Bispo de Mondoñedo, no seu *Relox de Principes* - e num contexto de defesa explícita do casamento¹⁹⁶ - também afirmou claramente ser sua "intencion de hablar contra los hombres solteros, y vagabundos, que sin tomar estado si les han passado quarenta y cinquenta años: los quales no quieren ser casados por andarse toda su vida viciosos..."¹⁹⁷.

Por sua vez, o *Espelho de Casados* do nosso Dr. João de Barros mostrou-se, sob este ponto de vista, concordante, reafirmando e explicitando as posições daqueles autores: "mas o que a [religião] nom azeitar muito mais azeitada casando que viuer solteiro cuja vida he prigosa: jnutil: desgostosa: sem ordem: sem Políçia: cousa por todos: ou pelos mais nunca azeitada"¹⁹⁸. Ou seja, todos estes autores - peninsulares, acentue-se - contrapuseram o casamento, não ao celibato religioso, mas à vida de solteiro, e elogiaram o "bom" casamento por oposição aos que o desaconselhavam com base nos seus "males"... E este é, sem dúvida, um aspecto fundamental para a contextualização cultural destes "espelhos de casados".

Por outro lado, esta concordância de perspectivas básicas em relação ao casamento em autores e obras tão díspares não encontrou, na Península Ibérica, réplicas que, por estas décadas, se lhe tenham oposto. Pelo contrário, as suas vozes encontraram ecos em muitos textos posteriores. Mas também não esqueçamos que as influências, a vários níveis, das correntes de espiritualidade que vinham objectivando um ideal do "verdadeiro" cristão que assentava na vivência cristã interior, na imitação de Cristo e, conseqüentemente, no comportamento moral irrepreensível - ideal para que muito contribuiu a

¹⁹³ *Sermón*, 514.

¹⁹⁴ *Sermón*, 514.

¹⁹⁵ *Sermón*, 514.

¹⁹⁶ O *Relox* começou, justamente, por elogiar o casamento, logo no cap. I: "De quanta excelencia es el matrimonio, y que si los hombres de la Republica se casan por voluntad, los Principes se deuen casar de necesidad" (fl. 113v.).

¹⁹⁷ *Relox*, fl. 114v.

¹⁹⁸ *Espelho de Casados*, fl. LI v.

influência da *Devotio Moderna* e, muito particularmente, Erasmo e o "erasmismo"¹⁹⁹, como também outras "correntes espirituais afins" como a dos franciscanos e a dos "recogidos"²⁰⁰ - haviam igualmente contribuído para a afirmação da conciliação da vida matrimonial com a vida espiritual, do que resultou, conseqüentemente, uma dignificação daquela. Lembremos novamente que o autor dos *Abecedarios Espirituales* e mestre do "recogimiento" disse - também neste aspecto foi mais "moderno" que outros seus contemporâneos - não ter menos intento de santidade na sua obra para os casados que a que tivera nas obras de espiritualidade; e outro franciscano, Francisco Ortiz, cuja acusação de proximidade com os alumbrados é conhecida²⁰¹, em carta a seu irmão Juan Ortiz "quando se caso", exortou-o a pensar "bien (...) de quan alta dignidad es el sacramento del matrimonio, y que gracia suele nuestro señor infundir en los que dignamente le reciben..."²⁰².

Notemos, por outro lado, que Luis Vives não pretendeu educar a mulher, mas a *mulher cristã* nos seus diferentes "estados" (donzela, casada, viúva), dedicando, como veremos, à futura casada e à casada uma especial atenção. Também o Dr. João de Barros, tão dependente, em alguns aspectos, das normas jurídicas, esperava que o seu *Espelho de Casados* servisse "pera que cada hum per elle conheça seu erro. e se sayba mudar de maneira que nam erre e sayba viuer na ordem per deos instituida como conuem pera ser bemaumenturado..."²⁰³.

Tendo em conta toda esta ambiência cultural e espiritual na Península Ibérica, é importante realçar aqui uma outra obra portuguesa que nunca é referida neste contexto de "nortes" de casados. Referimo-nos ao *Insino Christão*, obra anónima editada em 1539, nas oficinas de Luis Rodrigues, que expressamente foi escrita para "insino christão dos moços fidalgos e casados"²⁰⁴, conforme justificou o seu autor no "Prohemio": "determinei screver

¹⁹⁹ Sobretudo pelo esforço moralizador e espiritualizante. Cf. BATAILLON, *Erasmus y España e Erasmo y el Erasmismo*, Barcelona, 1978. L.-E. HALKIN, *Érasme*, esp. 16-18. Sobre o "erasmismo" em Portugal, salientamos a colectânea de estudos de J. V. de P. MARTINS, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Paris, 1973 e J. A. OSORIO, *O Humanismo Português e Erasmo*, Tomo I.

²⁰⁰ Cf. E. ASENSIO, "El erasmismo", 31-99. F. de ROS, *Le Père François d'Osuna*, 77 ss. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, esp. 531-536. J. A. de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta*, 71-74.

²⁰¹ Veja-se E. BOEHMER, *Francisca Hernández und Frai Franzisco Ortiz. Anfänge reformatorischer Bewegungen in Spanien unter Kaiser Karl V*, Leipzig, 1865 e M. BATAILLON, *Erasmus y España*, esp. 179-80 e 434-5.

²⁰² *Epistolas Familiares*, edição de Zaragoza, 1552, fl. lvij v.

²⁰³ *Espelho de Casados*, fl. IIIr., subl. nosso.

²⁰⁴ Embora o Rosto deste texto apenas dê como título o de *Insino Christão approuado pella Sancta Inquisiçam*, o título contido na segunda folha e que começa a obra é um pouco mais extenso, mais preciso e mais significativo para o nosso ponto de vista: "Começa ho insino christão dos moços fidalgos e casados. e das mais cousas delle: se pode approueitar toda pessoa" (fl. ij r.).

conforme a ho S. euangelho: nom has cousas de alto e perfecto stado apl'ico: mas hos *insinos que mais quadram com hos homeens que ham de ser ou sam casados: para que per este tractado seiam allumiados e saibam ho modo perque deuem servir a deos e salvar suas almas segundo seu stado*"²⁰⁵. Por isso, ao autor desta obra pareceu "ser muito seruiço de nosso senhor insinar ha vida christãa que preegamos particularmente *per modo de lição familiar...*"²⁰⁶. O evidente propósito de educação cristã dos casados - para que também soubessem ensinar os seus filhos²⁰⁷ -, numa obra cujo título é o de *Insino Christão approuado pella Sancta Inquisiçam* (basicamente estruturada como as "doutrinas cristãs"), é um indicador importante da dignificação espiritual do "estado" dos casados, também em Portugal, especialmente porque a obra foi expressamente dirigida aos "moços fidalgos e nobres conforme a estado de casados e que seguem paaço e corte de Rei"²⁰⁸; o seu autor confessou ainda - e esta passagem é significativa da já referida insistência na adequação do comportamento moral e social aos valores cristãos, especialmente pelos nobres, considerados "espelhos" para os outros - que escolheu "hos filhos dos fidalgos e nobres: porque *viuendo estes quomo verdadeiros cristãos em hos costumes*, pois em a fee todos ho são, *per seu exemplo e vida virtuosa tragam a beam viuer hos meãos e toda ha outra gente*"²⁰⁹.

O reconhecimento de uma função exemplar aos "fidalgos e nobres" não era, como é sabido, nada de novo; mas talvez já o fosse a atribuição de uma função catequética, nomeadamente no contexto familiar, sobretudo porque era um princípio que tenderia, não só a acentuar-se, como também a diversificar-se nos meados do século e, principalmente, depois de Trento...

Neste contexto, é interessante notar que também Diego Ximenez, no *Enchiridion o Manual de Doctrina Christiana*, editado em Lisboa em 1552²¹⁰,

²⁰⁵ *Insino Christão*, "Prohemio", fl. ij v., subl. nosso.

²⁰⁶ *Insino Christão*, fl. iij r., subl. nosso.

²⁰⁷ O próprio autor confessou que "ha terceira causa foi veer quomo ha maior perdiçaam dos bõs e virtuosos costumes começa por hos casados se descuidarem do virtuosos e cristão insino de seus filhos" (fl. iij v.).

²⁰⁸ *Insino Christão*, fl. iiii r.

²⁰⁹ *Insino Christão*, fl. iij r., subl. nosso.

²¹⁰ Com o título de *Enchiridion o Manual de Doctrina Christiana (que tambien puede servir de confessorario) diuidido en cinco partes: en que por via de preguntas y respuestas se enseña al Christiano todo lo que deue, y no creer: dessear, y aborrescer: hazer, y no hazer. saber, y no saber. Hecho y copilado de muchos libros de sana doctrina por el R. P. fray Diego Ximenez, de la orden delos Predicadores*, Lisboa, Germão Galharde, 1552 (reimpressa em Antuérpia, 1554). Esta obra está dedicada a D. João III e insere-se na linha das doutrinas cristãs e manuais de penitentes. Para ela chamou a atenção M. BATAILLON, *Erasmus y España*, 130-6. A obra tem, no fim, alguns versos laudatórios, de que nos interessa, aqui, citar os primeiros: "Doctrina christiana, y Enchiridion/ osa salir luziente luzero / Norte y Espejo de nuestra nacion... (fl. cxlj v., subl. nosso).

elogiou claramente o casamento²¹¹ e dispensou uma atenção considerável aos casados e às particularidades do seu estado, "en el qual se da gracia para biuir casta y limpiamente: y de tal manera multiplicar el pueblo Christiano con generacion: que queda el alma limpia de pecado"²¹².

Uma outra obra, a *Ordem e Regimento da Vida Christã* do frade lóio Pedro de Santa Maria, editada também em Lisboa em 1555 e feita "a petição de algüas deuotas & vertuosas pessoas"²¹³, apesar de não estar dedicada explicitamente aos casados, tratou na 2ª parte "de como todo bom cristão se deue auer e tratar com os proximos primeyra e principalmente com os a que tem mays obrigação. s. os casados entre si e como ham de criar seus filhos e filhas: ec: despoys como se ham de auer com a familia e com os vezinhos e proximos"²¹⁴, visando claramente a "responsabilização dos leigos cristãos nos seus deveres, no estado e no ofício em que se encontram"²¹⁵.

Segundo estes critérios, e podendo aceder a estes modelos, ninguém poderia desculpar-se com a ignorância²¹⁶. Especialmente por esse motivo, estes autores - na linha do que já haviam feito alguns autores medievais - recorreram ao uso das línguas vulgares para tornarem mais fácil a difusão e leitura das suas obras. Essa justificação foi a que deu Juan Justiniano no Prólogo à sua tradução da *Institutio* de Vives, afirmando ser "muy vtil y aun bien necessario andar instruydos: y auisados porque la ignorancia no nos ciegue y nos haga entrar por la carrera ancha..."²¹⁷. Também Osuna, ao ter buscado "unos muy buenos

211 Fê-lo, sobretudo, quando tratou dos sacramentos, na 4ª parte - cap. xiiij r - "De los siete sacramentos (...) y mas largo del Matrimonio". Aí afirmou que "el estado delos casados se deue mucho estimar. por quien le instituyo que fue Dios (...) por el lugar (...) que fue el parayso. y por el estado en que se instituyo, que fue el parayso." (f. cxliij v.).

212 *Enchiridion*, fls. cxliij v. ss. O autor acentuou "deste estado. v. cosas. sus loores: el fin que han de tener en casarse: y que tal se ha de escoger la muger: como han de conuersar: y los pecados que alli suele auer" (fls. cxlij v. - cxliij v.).

213 Sobre esta obra veja-se P. TAVARES, *Os Lóios*, esp. 84-197.

214 *Ordem e Regimento* (1555), fls. lxxij r-lxxxvj r; Pedro de SANTA MARIA remete, a este propósito, para uma outra obra sua - a *Doutrina Maior* - que não parece ter sido impressa e na qual terá tratado mais profundamente de alguns problemas relacionados com o matrimónio. Cf. P. TAVARES, *Os Lóios*, 109-110.

215 P. TAVARES, *Os Lóios*.

216 O combate à ignorância era, aliás, a razão principal da redacção e edição das doutrinas cristãs (cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, esp. 531-536 e J. A. de CARVALHO, *Gertrudes de Helfia*, 76). Mas o mais significativo, desde o nosso ponto de vista, é o alargamento, mais notório à medida que o século XVI foi avançando, desse combate a outras esferas, mais particulares, da vida moral e social, o que ajuda a compreender o carácter pedagógico de muitas das obras ou textos destinados aos casados, como veremos mais adiante.

217 *Instrucción*, edição de Zamora, 1539, fl. a ij r. Esta afirmação concluiu o seu raciocínio anterior, que convém ter aqui presente: "vna cosa (...) tan peligrosa a todos: quan comun a muchos: es a saber de la ignorancia del bien: y del casarse hombre con su opinion: teniendo cada qual por mejor hazer lo que quiere que querer lo que deue...".

casados a quien lo [libro] intitular: porque libro de matrimonio no se deue dirigir si no a casados", reconheceu desejar que estes "con la doctrina del libro resciban el exemplo dela obra: lean el libro del buen casamiento: y miren lo cumplido en vuestras señorias todos los casados: *porque no busquen excusa de lo ser*"²¹⁸.

Igualmente, e numa obra de carácter diferente mas com objetivos igualmente didáticos e moralizantes - um "tratado" sobre as virtudes -, o franciscano português Afonso de Ilha²¹⁹, no *Tesoro de Virtudes*, editado em Medina del Campo em 1543, afirmou que "la causa que me dispuso a este trabajo: fue querer aclarar y manifestar en romance: aquello que esta oscuro y encubierto a los que no saben latin, porque *no tengan excusacion: ni pretendan ygnorancia de su culpa*"²²⁰. Notemos ainda que, nesta obra, Fr. Afonso de Ilha não só dedicou, na sequência do elogio da virtude da caridade, vários capítulos ao amor ao próximo e, dentro deste, ao dos casados, como também todo um capítulo a provar que a "orden del matrimonio es buena y aprobada..."²²¹.

Alguns anos mais tarde, Pedro de Luján, em 1550, fez editar os seus *Coloquios Matrimoniales* - aos quais daremos mais atenção nos próximos capítulos -, justificando na Dedicatória tê-los "recopilado" de "muy diversos libros, así latinos como italianos y castellanos (...), para que en ellos, *como en espejo, se pueda cualquiera estado de gentes mirar, y imitándolos evitarse de dar entrada a nuestro adversario el demonio*"²²².

Deste modo, todas estas obras, e independentemente do "género" em que podem ser incluídas, revelam - ou querem mostrar - preocupação e anseio de obstar à desculpa da ignorância em que se escudavam todos os que não cumpriam as regras básicas de cada estado e os princípios da moral cristã²²³. Daí que, como dissemos, todas estas obras dirigidas a um público laico - e não

²¹⁸ *Norte de los Estados*, fl. a v v.

²¹⁹ Sobre este franciscano veja-se a recente nota de J. A. CARVALHO, "Fr. Afonso da Ilha, O.F.M.: Partilha de nome ou identidade?", in *Via Spiritus*, I (1994), 209-212.

²²⁰ *Tesoro de Virtudes*, ed. de Medina del Campo, 1543, fl.a ij v., subl. nosso.

²²¹ O primeiro aspecto (o amor dos casados) foi tratado na 4a Parte - "capitulo IX - en el qual se ponen diez razones: per las quales el varon es obligado amar mucho a su muger", fl. g vj. e ss. e na 6a Parte, "cap. XI - en el qual se asiguan nueue cosas o razones: por las quales veremos en como la orden del matrimonio es buena y aprobada, y se encomienda en ella mucho la continencia" (fl. xcv v. ss.)

²²² *Coloquios Matrimoniales*, edição de A. Rallo Grus, Madrid, 1992, subl. nosso.

²²³ Pelo que o cumprimento dos deveres de estado se deveria articular com a prática das virtudes e a fuga aos vícios. Por isso, vários destes autores insistiram, como referimos, na necessidade de cada estado ter os seus livros próprios, além dos livros de doutrina cristã comuns a todos. Justificou Diego XIMENEZ (*Enchiridion*, fl. iij) tê-la intitulado "Enchiridion, que quiere dezir cosa manual o que se trae en las manos: por que assi desso (sic) que ande...". Por outro lado, também Francisco de MONZON, no *Libro Primero del Espejo del Principe Christiano* (ed. de 1544, fl. vi v.), confessou desejar que "los que leyeren estos libros cotejen sus obras con las que les dizen que son obligados a hazer" e "trabajen por guardar las reglas de su estado que aqui se enseñan para enmendar su vida...".

só aristocrático - tenham sido escritas em língua vulgar e que os seus autores o tenham, justamente, acentuado. Aliás, mais de um século antes, entre nós, já D. Duarte o havia notado no *Leal Conselheiro*²²⁴, mas a *insistência* e a *diversificação* de destinatários é o que o torna um dado verdadeiramente significativo no século XVI. Não nos admira, portanto, ver o Dr. João de Barros afirmar que havia "muitos que quiseram saber pera este fim ser bom: mas nam tiueram tempo destudar por alguns casos. ou seus pays os nam ocuparam no studo. e pera estes quis eu copilar este breue tratado (...) pera que *asi soubesem algumas cousas que lhes tocam que polos liuros profundos estam derramadas...*"²²⁵; o problema não estava propriamente na falta de livros, mas na insuficiência dos que podiam ser acessíveis a "todos", que o mesmo é dizer, aos não "letrados", logo, os "ignorantes" ou os que se escudavam na ignorância. Por isso afirmou ainda o Dr. João de Barros que "muitos liuros ha em latim assi de dereito como de humanidade que ensinam esta materia do modo de casar. e da excelencia do casamento..."; só que "estes nam os entendem senom os que os aprenderom e ainda alguns juristas se satisfazem com as ordenações...". Por isso explicou que "tomando de tudo hum pouco quis copilar este tractado pera *os que nam sabem em linguagem* a modo das disputas e argumentos que se fazem em latim per dereito..."²²⁶.

Com estes exemplos - que representam e testemunham também a maturação de várias décadas - vemos como, na sequência da afirmação e da aceitação da possibilidade de uma vivência cristã fora dos "estados eclesiásticos", se foi desenvolvendo uma espiritualidade do casamento resultante do apelo ao cumprimento dos deveres sociais, morais e religiosos dos casados - em especial aqueles que os autores deste período consideravam e queriam fazer "bem casados".

²²⁴ Nomeadamente ao afirmar que "resguardando ao desvairo das pessoas em estado, entender e sotilleza, com desejo que razoadamente prouvesse aos mais que o vissem e recebessem algüu boo conselho, lembrança ou avisamento, acordei de levar esta ordem de screver na geeral maneira de nosso fallar" (*Leal Conselheiro*, 239). Também P. XIMENEZ DE PREXAMO justificou a redacção "en nuestra lengua castellana" do seu *Lucero* dizendo com ele pretender fazer "un breue memorial y recordacion delas cosas necessarias y conuenientes a nuestra salud y saluacion: en que los fieles simples e ignorantes pudiessen facilmente ser informados y enseñados" (*Lucero*, fl. ij v.).

²²⁵ *Espelho de Casados*, "Introduçam", fl. IIIv.

²²⁶ *Espelho de Casados*, fl. IIIv., subl. nosso.

CAPÍTULO II

Os "bem casados". A composição do modelo

1. "Mal casados" e "bem casados"

Juan de Molina admitiu, no Prólogo do seu *Sermón en Loor del Matrimonio* e depois de criticar a situação de "solteiro", saber "bien la infinidad de jueces" que contra si despertava "en esta poca escritura"; e acrescentou ainda: "sé quan cruda es y azeda la verdad a sus enemigos; sé, en fin, que *ladrarán contra mí todos los mal abenidos y que están apartados de sus mugeres, o estándoles presentes, que es más peligroso, no lo están con el amor*. Éstos con su lengua ravisosa luego ofrecerán al fuego el libro y el autor (...). A los tales digo que si no les bastare el purgatorio en que acá, sin purgar su culpa, por su culpa penan, bastarles ha el infierno en que allá, sin pagar eternamente pagarán. *Y a mí bastarme han los bien casados y cuerdos* que lo leerán, aprobarán y serán infinitamente conmigo en sentir, loar y confirmar lo que aquí está escrito."¹.

Juan de Molina tocou, com uma magoada clareza, num aspecto básico da "questão do casamento" que era o da dicotomia mal casados/bem casados, a qual constituira, nos finais do século XV e nas primeiras décadas do século XVI, não só a causa de muitos debates, mas também, e como consequência, o estímulo principal de muitas obras em defesa do casamento - aliás, do "bom casamento", já que o problema essencial residia na sua "qualidade".

Só que, partindo dessa dicotomia, Juan de Molina não se dirigiu - deliberada e logicamente - aos "mal casados" (os que "exemplificavam" as críticas ao casamento nos finais da Idade Média e que, segundo sugeriu, seriam muitos²), preferindo centrar-se nos aspectos que poderiam fazer com que o

¹ *Sermón en Loor del Matrimonio*, "Prologo", 514, subl. nosso.

² Por isso disse saber que "ladrarán contra mí todos los mal abenidos y que están apartados de sus mugeres...". Naturalmente, MOLINA retomou aqui um tópico que, de um modo geral, se encontra nos diferentes textos doutrinários e pedagógicos sobre o casamento e que Erasmo exemplificou, no colóquio *Uxor Mempsigamos*, com o "mau casamento" de Xantipe. Perante as queixas e a falta de esperança desta, o "remédio" sugerido por Eulália - a "bem casada" - foi o de que "cada uno de vosotros, haciéndose a las costumbres e condición del otro, *trabajéis de vivir en concordia*" (ERASMO, *Coloquios* - segundo a edição de 1529 -, Argentina, 1947, 114, subl. nosso). Também Francisco de OSUNA, depois de reconhecer que "la discordia es cosa tan comun", apresentou

casamento fosse um "casamento bom". Claro que Juan de Molina não só não foi o único autor a tocar no problema, como também não foi o primeiro, embora a clareza das suas palavras nem sempre tenha sido conseguida por outros autores anteriores e contemporâneos.

De facto, a frequência das críticas (que a poesia e o teatro ajudaram a vulgarizar) aos "mal-casados" - por vezes significando crítica ao casamento - é um dos aspectos que mais se prende com toda a "questão do casamento". É-o, sobretudo, como dissemos, pelo exagero de alguns argumentos e pelo consequente desencadear de respostas, pela motivação e recriação do modelo dos bem-casados que, embora genericamente contido tanto nos textos bíblicos³, especialmente em algumas epístolas paulinas⁴, como em obras de autores clássicos, muito especialmente Plutarco⁵, veio a conhecer um desenvolvimento decisivo nos finais do século XV e nos inícios do século XVI, juntamente com o modelo do "cavaleiro cristão" ou do "bom cristão"⁶.

Não basta lembrar, por exemplo, que os *Praecepta Coniugalia* de Plutarco se encontram entre os seus textos mais editados no século XVI⁷; não basta lembrar a influência duradoura do pensamento "económico" de Aristóteles;

alguns "documentos" e quis "declarar, como se han de auer los reñidos casados..." (*Norte de los Estados*, fl. v r.)

³ Dois dos textos do *Antigo Testamento* mais citados, a este propósito, pelos autores que estudamos são o *Eclesiástico*, nomeadamente 26, 1-18 e 36, 18-27 e os *Provérbios*, 31, 10-31.

⁴ Nomeadamente em *Col.* 3, 18-19 e *Tit.* 2, 3-5. Também S. PEDRO aparece muito citado, esp. *1 Ped.* 3, 1-7.

⁵ Sobretudo os *Praecepta Coniugalia*. Utilizamos aqui a tradução francesa: *Préceptes Conjugaux* in PLUTARQUE, *Oeuvres Morales et Oeuvres Diverses*, Paris, 1870, Tomo I, 327-348. É frequentemente retomada, nos textos do século XVI, a afirmação deste autor de que "il faut que pareillement (comme les liquides) deux époux se confondent l'un avec l'autre et par leur corps, et par leurs richesses, et par leurs amis et par leurs parents" (*Préceptes Conjugaux*, 242). Sobre as concepções de educação em PLUTARCO, cf. D. FAURE, *L'Éducation selon Plutarque d'après les "Oeuvres Morales"*, 2 Tomes, Paris, 1960.

⁶ Embora o conceito de "cavaleiro cristão" seja, fundamentalmente, erasmiano, foi sendo, progressivamente, adoptado e reinterpretado por outros autores e, consequentemente, enriquecido ao longo do século XVI. Um dos melhores exemplos da evolução e nova contextualização desse conceito é o modo como D. Hilarião BRANDÃO, na *Voz do Amado* (Lisboa, 1579), foi construindo a imagem - com vista à "perfeição" -, do "cavaleiro espiritual" na sua marcha até ao conhecimento de Deus: cf., em particular, "Prologo" (s/ num.). Outros autores preferiram uma definição qualitativa do cristão. É o caso de Fr. Francisco de OSUNA que, em várias passagens do seu *Norte de los Estados*, a usou para valorizar, particularmente, os "bem casados" - cf. esp. fl. x iiiij v.: "El marido y la muger *si son buenos christianos* en todo los veras a vna..." (subl. nosso) Ou seja, os "bem casados" seriam também "bons cristãos" ao cumprirem as "regras" do seu "estado" e os seus deveres enquanto cristãos...

⁷ Cf. R. AULOTTE, *Amyot et Plutarque. La Tradition des "Moralia" au XVIe Siècle*, Genève, 1965, esp. 49-68. Este autor salientou a influência decisiva de vários textos dos *Moralia* - entre eles, os *Preceitos Conjugais* - em muitos autores do século XVI, entre eles ERASMO e Francisco de MONZÓN (*Amyot et Plutarque*, 13 e 50). A. REDONDO, *Antonio de Guevara*, 623, afirmou mesmo que PLUTARCO foi "l'auteur peut-être le plus lu au XVIe siècle".

não basta lembrar o sucesso de muitas *Epístolas* de S. Jerónimo, nomeadamente as que valorizaram a educação simultaneamente religiosa e moral, como as dirigidas a Leta e a Celantia⁸; não basta lembrar as contribuições de teólogos e canonistas ao longo de toda a Idade Média...; é necessário acentuar, sobretudo, as apropriações e as adaptações dos tópicos e princípios contidos nas obras destes autores por teólogos, pregadores e humanistas europeus do século XV⁹, do XVI¹⁰ e, ainda, do século XVII¹¹.

Também na Península Ibérica a leitura, a apropriação e a reelaboração dos princípios e dos ideais desses autores originou uma valorização e um tratamento do problema a que não faltam características próprias que é necessário não só valorizar como também contextualizar.

Deste modo, os propósitos de Juan de Molina atrás referidos têm tanto mais significado quanto os vemos sustentados (embora de diferentes modos) por outros autores peninsulares que, por esses anos, se debruçaram sobre os mesmos problemas. É o caso - sublinhamos, de momento, três grandes "casos", talvez os mais representativos desses "diferentes modos" de abordar o problema -, do Bispo de Mondoñedo, Fr. Antonio de Guevara, do franciscano Fr. Francisco de Osuna e do nosso Dr. João de Barros nas respectivas obras já referidas. Efectivamente, todos estes autores, e desde distintas perspectivas, enaltecem não só os "bem casados" - sobretudo através dos grandes exemplos bíblicos e clássicos -, mas também, ou sobretudo, a importância de todos os casados o serem, com vista quer à sua salvação, quer ao bem da República. Fr. António de Guevara fê-lo, exemplarmente, tanto na já referida *Letra para Mosén Puche*, datada de 1524 e posteriormente incluída no volume I das *Epístolas familiares*¹², como no seu *Relox de Príncipes*, particularmente no Livro II. Curiosamente, a articulação que, nesta obra, Guevara fez do modelo de organização social e política (essencialmente contidos no *De Regimine Principum* de Egídio Romano e na respectiva *Glosa Castellana* por Fr. Juan de

⁸ A utilização destas cartas - especialmente a Leta - por vários autores ao longo dos séculos XVI e XVII foi muito frequente, sobretudo quando se dirigiram às mulheres - e, particularmente, às mães - e se debruçaram sobre o seu comportamento moral e religioso. Este aspecto será tratado mais adiante, esp. nos capítulos III e IX.

⁹ Sobretudo humanistas italianos, entre os quais se deverão salientar Leon Battista ALBERTI, Francesco BARBARO, Cherubino DA SIENA, entre outros, como, a seu tempo, referiremos.

¹⁰ Autores e obras sobre que nos debruçaremos ao longo deste trabalho.

¹¹ Cf. *infra*, segunda parte, *passim*.

¹² Cf. *Epístolas Familiares*, vol. I, carta 55, esp. 368: "...digo que el que no casa con su igual a su hija, le fuera menos mal enterrarla que no casarla, porque si muriera, lloraránla un día, y estando mal casada, la llorarán cada día. Es también saludable consejo que elija cada uno mujer que sea conforme a su complixión, y a su condición (...). Para que los casamientos sean perpetuos, sean amorosos y sean sabrosos...". Foi ainda mais longe ao afirmar que "no abasta que sean casados, sino que sean muy bien casados, y vivan mucho y muy mucho contentos" (*Letra*, 377, subl. nosso).

Castrojeriz¹³) e as suas concepções da sociedade e da vida cristã permitiram-lhe acentuar alguns aspectos relacionados com o "bom casamento", como o da harmonia conjugal e familiar e o comportamento mútuo e específico dos casados (que ele desejava fossem "bem-casados"¹⁴). E este objectivo revelou-se decisivo não só no modo como se dirigiu aos príncipes e grandes senhores, mas também a todos os "recém casados", como, aliás, o mostra, desde logo, o título completo da *Letra para Mosén Puche, valenciano, en la cual se toca largamente cómo el marido con la muger y la muger con el marido se han de haber*.

Por seu lado, Osuna, adoptando, compreensivelmente, uma perspectiva assumidamente masculina, pretendeu, com o *Norte de los Estados*, educar - melhor, instruir - os casados (o marido e, através deste, a mulher), fornecendo-lhes *um caso, um casamento de um senhor*, focando todos os aspectos com ele relacionados, casamento esse que, com os conselhos de "El Auctor", se foi tornando um bom casamento - ou, pelo menos, foi evitando tornar-se num mau casamento... Desta forma, este *caso* poderia servir de *exemplo e espelho* capaz de *nortear* outros "casos" - já que em todos existiam cargas e problemas - abrindo a todos a possibilidade de serem "bem casados". Segundo o exemplo fornecido por esse casamento, bem casados seriam todos aqueles que desajassem encarar as "cargas" do casamento - incluindo as da mulher - resolvendo-as ou torneando-as, com mútuo estudo e colaboração, ou seja, com mútuo conhecimento e compreensão - ainda que estes valores estivessem dependentes da concepção de hierarquia que regulava o comportamento dos casados... Assim,

¹³ Essa dependência foi salientada por A. REDONDO, *Antonio de Guevara*, 531. Lembramos que o "Libro Primero" da *Glosa* trata "Del governmento del omme"; o "Libro segundo" trata "Del governmento de la casa" e está subdividido em três partes - "Del governmento de las mugeres", "Del governmento de los hijos", "Del governmento de los siervos e de toda la otra compañía". Finalmente, o "Libro Tercero" debruça-se sobre o "Governmento de la cibdad y del Reyno", igualmente subdividido em três partes. Veja-se, por outro lado, a explicação de GUEVARA em relação à organização formal do seu *Relox*, no "Prologo General" do *Libro Aureo...con el Relox de Principes* (ed. cit. fl. 18): "Este relox de Principes se divide en tres libros. en el primero se trata que el Principe sea buen christiano. en el segundo como el Principe se ha de auer con su muger y hijos. En el tercero, como ha de gouernar su persona, y Republica."

¹⁴ Facto que parece provar os seus intuitos moralizantes. Notemos que ele próprio afirmou não ser seu "fin dezir en este libro a los Principes y grandes señores que tales son, sino amonestarles que tales deuen ser..." (*Relox*, fl. 2 v., subl. nosso). Além disso, GUEVARA opôs com bastante clareza os bem casados aos mal casados (como o fizera, também, na *Letra para Mosén Puche*): "Por lo que he leído y por lo que he visto, diria yo, que do el marido, y la muger viuen bien auenidos, no solo se pueden llamar buenos casados, mas aun llamarse hombres santos (...) Lo contrario se puede dezir de los que son mal casados, a los quales los llamaremos, no compañía de santos, sino casa de demonios, ca la muger que tiene mal marido, haga cuenta que tiene en su casa el demonio, y el marido que tiene alguna muger mala, haga cuenta que tiene el infierno en su casa..." (*Relox*, fl. 114 v., subl. nosso). O enquadramento didáctico desta obra foi sublinhado por A. REDONDO, *Fr. Antonio de Guevara*, esp. 497 e 528 ss, onde falou de "l'intention didactique de l'auteur" (depois de se ter oposto - *ibid.*, 489-490) à opinião de MÁRQUEZ VILLANUEVA). O mesmo havia notado F. de ROS, "Guevara, auteur ascétique", 375: "L'auteur du *Marc-Aurèle* et du *Mépris de Cour* est avant tout un moraliste..."

o casamento em questão não partia, propriamente, de um modelo pré-concebido mas sim dos diferentes aspectos e problemas que, depois de equilibrados ou solucionados, permitiam criar um vasto exemplo para resolução de situações tão difíceis como eram quase todas as que existiam no casamento.

É, aliás, particularmente significativa a justificação de Osuna quanto aos seus propósitos: "En este libro trabaje de poner todo lo que pertenesce a buenos casados (...) *No puse en este libro las cosas que hazen los malos casados: si no las que an de hazer para ser bien quistos con sus mugeres...*". Acrescentou ainda que "hallaran en este libro los mancebos: y los casados: y los biudos: y los continentes quantos documentos vuieren menester pera biuir en su estado, cada vno segun le conuiene (...) los estados comunes del mundo: a los quales da este libro doctrina clara: y llana: y muy saneada (...) por esso se llama Norte de los Estados...."¹⁵.

A parte mais considerável da obra está dedicada ao "estado" dos casados, incluindo aqui a situação de "desposados", cuja vida e atitudes deveriam ser preparatórias e conducentes ao casamento. Osuna não quis, contudo, partir do modelo abstracto e previamente "perfeito", mas de *um* caso "real" - para que as soluções apresentadas parecessem verosímeis, logo, mais convincentes e prováveis: um outro método de fornecer um modelo, servindo-se da forte tradição medieval dos *exempla*, aspecto em que se aproxima do *Relox de Principes* de Fr. António de Guevara¹⁶. Mas a obra de Osuna, especialmente pela exaustividade, variedade de situações "concretas", busca de equilíbrio e harmonia nas mais difíceis situações, não tem paralelo na literatura do género sua contemporânea¹⁷.

Por sua vez, o Dr. João de Barros teve como finalidade última, no *Espelho de Casados*, apresentar "doze declarações e Requesitos que se requerem pera que os Casamentos se façam bem e a seruiço de Deos e pera descanso e proueito dos Casantes"¹⁸. Explicou ainda que, dado haver "casamentos boos e

¹⁵ *Norte de los Estados*, fl. a v v.-a vj r., subl. nosso.

¹⁶ Cf. A. REDONDO, *Fr. Antonio de Guevara*, esp. 489-90: "Nous croyons au contraire qu'en tant qu'homme aussi Marc Aurèle est un vivant *exemplum*. Comme tout être humain, il a connu les ardeurs de la jeunesse, il a eu ses moments de défaillance et il a un coeur dont le langage n'est pas toujours en accord avec celui de la raison...". Villaseñor, por seu lado, viveu, no *Norte de los Estados*, a situação de solteiro, de "desposado", de "mal casado" até conseguir, com os conselhos e ajuda de "El Auctor", chegar a ser "bem casado", enquanto se fazia também "bom cristão".

¹⁷ De facto, nenhuma obra do género foi tão exaustiva, até essa data e na Península Ibérica (ERASMO e VIVES, apesar de tudo os mais "completos" - pela diversidade -, foram sempre parcelares...), do que o *Norte de los Estados*, em grande medida graças à variedade das suas fontes e à sua perspectiva simultaneamente espiritual, pedagógica e pastoral. Cf. F. de ROS, *Le Père François d'Osuna*, passim. Cf. *infra*, esp. cap. III).

¹⁸ *Espelho de Casados*, fl. LIr, subl. nosso. É este o objectivo principal da Quarta Parte e, também, a síntese e conclusão de toda a obra - logo, também do modo como este humanista viu toda a "questão do casamento".

outros melhores e *outros que nam som asi*", lhe pareceu "necesario poer nesta parte as cousas que se requerem pera que o casamento *seja bom e acertado a seruiço de deos...*"¹⁹. Deste modo, debatendo e discutindo todas as grandes questões que a literatura (no seu mais amplo sentido) vinha levantando ou polemizando, o nosso humanista pretendeu sintetizar as condições básicas para que o casamento pudesse ser um "bom casamento" e, logo, os casados pudessem ser "bem casados".

Todos estes autores manifestaram uma evidente preocupação com a harmonia conjugal - preocupação, como já se disse, partilhada por muitos outros autores europeus seus contemporâneos, entre os quais sobressaem, pela sua representatividade e influência, Erasmo e Luis Vives - e que está intimamente ligada à revalorização (acompanhada de alguma "re-definição" em novos contextos) dos "bens" do casamento que eram, fundamentalmente, os que havia estabelecido Santo Agostinho: *proles, fides, sacramentum*²⁰. Contudo, a ordem - melhor, a hierarquia - dos mesmos não era igualmente acentuada por todos os autores. E este é, obviamente, um aspecto essencial na análise e compreensão das obras que se debruçaram sobre os diferentes objectivos e funções do casamento, podendo o mesmo ser um dos traços distintivos mais salientes das mesmas - o que talvez se possa relacionar com a maior ou menor perenidade da sua influência.

2. O "bom casamento" e os seus "bens"

Para o estudo da função nuclear e das sucessivas contextualizações destes "bens" do casamento - essencial para a compreensão de toda a doutrina e espiritualidade do casamento, tanto do século XVI como XVII - teremos, pelo menos num primeiro momento, de nos deter nas diferentes obras - mais vastas ou mais específicas - que se debruçaram sobre o casamento e nas quais esta hierarquia teve algum relevo (respeitando, naturalmente, um espaço e um período histórico relativamente homogéneos). Assim, centrar-nos-emos em diversos textos produzidos, editados ou traduzidos na Península Ibérica, entre 1520 e 1550, todos eles representativas de tendências e, igualmente, de projecções relativamente distintas. Respeitando a ordem cronológica, realçaremos o colóquio *Uxor mempsigamos* (tradução castellana editada em 1527) de Erasmo²¹); a *Instruccion de la Muger Christiana* (tradução castelhana, em 1528 e 1529, da *Institutio Foeminae Christianae* (1523)) e o *De Officio*

¹⁹ *Espelho de Casados*, fl. LIIIr, subl. nosso.

²⁰ *De Bono Conjugali*, 114: "Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt; proles, fides, sacramentum".

²¹ A não valorização neste contexto da *Institutio Christiani Matrimonii* deste humanista é devida à sua aparentemente nula influência no século XVI ibérico.

Mariti (1528) de Luis Vives; o *Relox de Principes* (1529) e algumas *Epistolas Familiares* (1539-1541) de Fr. Antonio de Guevara; o *Norte de los Estados* (1531) de Fr. Francisco de Osuna; o *Espelho de Casados* (1540) do Dr. João de Barros; os *Coloquios Matrimoniales* (1550) de Pedro de Luján²². Naturalmente, não deixaremos de completar o comentário destas obras com outras de âmbito mais vasto que referem também o "estado dos casados", como a *Silva de Varia Lección* (1540) de Pedro Mexía e o *Espejo de Consolación de Tristes* (1ª parte, 1547 ss) do franciscano Juan de Dueñas.

*

A função básica da *proles* - principal forma de obstar à concupiscência carnal - nem sempre constituiu um factor igualmente privilegiado pelos diferentes autores, apesar do princípio teórico dessa função. E, conseqüentemente, o acento posto ou não no seu primado, bem como a sua relação com outros fins do casamento, poderão sugerir-nos indícios de orientações e perspectivas diferenciadas, que articularemos com a concepção dos "bem-casados".

No que diz respeito ao ideal de harmonia conjugal e de comportamento mútuo dos casados, tem sido muito realçado em diversos estudos o pensamento de Erasmo, em particular os traços básicos do seu "paulinismo matrimonial"²³. A referência, aqui, a este aspecto parece-nos fundamental dada não só a influência do seu pensamento, neste campo, sobre vários autores peninsulares²⁴, como também a coincidência de algumas perspectivas de outros autores não influenciados - pelo menos confessada ou directamente - por este humanista²⁵. Uma coincidência que pode ter resultado, em grande medida, do recurso às mesmas fontes que, desde o texto bíblico, passando pela Antiguidade clássica - lembremos, em particular, Plutarco e os seus *Praecepta Coniugalia* -, até aos humanistas italianos, haviam insistido

²² Utilizaremos, para todas estas obras, as edições e/ou as traduções já referidas.

²³ Cf. E. TELLE, *Erasmus et le Septième Sacrement*, esp. 205-206 e 293-300. Este conceito foi sendo retomado e consagrado por diferentes especialistas de Erasmo.

²⁴ Não nos referimos apenas aos autores que traduziram, em particular, os seus colóquios matrimoniais (cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, 286s.), mas, principalmente, aos que os utilizaram (apropriando-se deles) em alguns textos. Sob este ponto de vista, sofreram visivelmente a sua influência Juan de Molina - no respeitante ao elogio do casamento - e Pedro de LUJÁN - não só no que diz respeito ao elogio do casamento, mas também a uma parte da concepção da vida matrimonial. Sobre este aspecto, veja-se, em particular, a já citada edição dos *Coloquios Matrimoniales* de Pedro de Luxán por A. RALLO GRUSS, esp. as notas desta autora aos diferentes colóquios.

²⁵ Por um lado, OSUNA e, por outro, Fr. Antonio de GUEVARA.

nesses mesmos aspectos: a harmonia e a paz conjugal, as atitudes da "boa esposa", os deveres do marido...²⁶.

No colóquio atrás referido, Erasmo, ao defender a necessidade da concórdia entre os casados, fez depender, sobretudo, da mulher e do seu comportamento toda a evolução do casamento e, muito particularmente, da harmonia e fidelidade conjugal²⁷. Os diálogos entre Eulália e Xantipe parecem ter pretendido consciencializar a esposa do papel relativamente activo - por mais passivo que pudesse parecer - que ela deveria desempenhar no relacionamento com o marido e no governo da casa. As pequenas histórias exemplares contadas por Eulália²⁸ deveriam servir como argumento final para a sujeição, mesmo que aparente, da esposa, como forma de manter a paz e a união conjugal, a melhor garantia do respeito pelas regras sociais²⁹. Registemos, ainda, que foi atribuída uma importância decisiva à procriação para a recuperação e consolidação dessa paz, se ela se achasse ameaçada pelo enfraquecimento - ou não solidificação - da afectividade³⁰. Todos estes aspectos foram aprofundados na *Institutio Christiani Matrimonii*, tendo Erasmo retomado e reelaborado toda a sua concepção do casamento cristão, enquadrando-a na sua perspectiva mais ampla da vida cristã. Também nesta obra - ou sobretudo nesta obra - a procriação foi considerada

²⁶ Além das referências contidas *supra*, cap. I, esp. n. 139, cf., em particular, o já citado artigo de S. ZEDDA, "Spiritualità cristiana e saggezza pagana". De entre os humanistas italianos do século XV que exerceram forte influência nas construções posteriores da imagem dos "bem casados", um realce especial deve ser dado a Francesco BARBARO com o seu *De Re Uxoribus* (1415), com o qual ERASMO tem muitas coincidências. Apesar da importância que, hoje, muitos estudos dão a *I Libri della Famiglia* de Leon Battista ALBERTI, convém lembrar, contudo, que esta obra só foi editada, pela primeira vez, no século XIX (Nápoles, 1843) e que a grande maioria dos autores italianos do século XVI - sobretudo da sua segunda metade - que escreveram sobre a "oeconomica" não mostraram ter conhecido a obra. Cf. D. FRIGO, *Il Padre di Famiglia*, Roma, 1985, 17-8.

²⁷ Afirmou Eulália, no *Colóquio llamado Mempsigamos*: "Primeramente has de disimular e sufrir cualquier injuria que te hiciere tu marido, y poco a poco has de ganarle la voluntad con servicios, buena conversación e mansedumbre, porque al fin o le vencerás o sin duda lo hallarás más conversable que agora lo hallas" (*Coloquios*, 151, subl. nosso). Cf. F. BIERLAIRE, *Les Colloques d'Érasme*, esp. 174-177.

²⁸ Essencialmente as três primeiras histórias, que giram em torno da importância da sujeição e de alguma astúcia feminina para cativar o afecto do marido (*Coloquios*, 148-151).

²⁹ Por exemplo, evitar o adultério e o concubinato, claramente condenados pela legislação. Como aconselhou Eulália a Xantipe, "procura que en tu casa esté todo muy en orden, sin que haya rencilla que lo heche fuera de ella; tú muestratele muy conversable, acordándote de tenerle alguna reverencia, pues la mujer la debe al marido; no te traigas maltratada ni menos deshonestas. Ten siempre la casa muy limpia, e, pues sabes el gusto de tu marido, guísale lo que a tí te pareciere que le sabrá mejor (...) y de esta manera él al fin dirá entre sí: ¿cómo estoy yo fuera de seso y andando fuera de mi casa, con pérdida de mi hacienda y de mi honra en convites con una muger deshonestas, teniendo en mi casa a mi mujer, que es muy más graciosa que ella y me ama más, con quien puedo mejor y más limpiamente vivir?" (*Coloquios*, 155-6)

³⁰ Por isso dizia Eulália: "No es tarde para que pongas diligencia en corregir tu marido, e para esto haría mucho si parieses..." (*Coloquios*, 153-4).

coadjuvante da união matrimonial, embora não prioritária, revelando o seu autor uma concepção algo utilitária dos filhos³¹. Só que esta obra não só nunca foi editada na Península Ibérica (em latim ou tradução), como figurou, desde cedo, em diversos índices de livros proibidos³². A importância deste facto poderia ser relativizada se encontrássemos, como aconteceu com o *Encomium Matrimonii*, ecos da obra em outros textos da época, mas tal não parece ter sucedido, o que contribui para reduzir fortemente o seu significado cultural no contexto peninsular.

Mas também não esqueçamos que esta obra representou, no essencial, um ponto de chegada de muitas das perspectivas - e polémicas - do humanista de Roterdão relativamente ao casamento, residindo a "novidade" dos seus pontos de vista, sobretudo, na *sistematização* e enquadramento das propostas concretas que o autor fora apresentando nos seus principais textos sobre o tema. Não deixa, contudo, de ser significativo que, por entre essa "sistematicidade"³³, tenha introduzido alguns matizes, explicitações e exemplificações próximas de outras semelhantes que iremos encontrar em obras peninsulares, nomeadamente as que se relacionavam com o seu valor moral e social, com os seus "bens", com a "santidade" do estado³⁴... - significativamente, aspectos que já alguns colóquios, mais "pedagógicos"³⁵, haviam aflorado³⁶.

³¹ Utilizamos aqui a tradução francesa desta obra, feita no século XVIII: *Le Mariage Chrétien ou Traité dans lequel on apprend à ceux qui se veulent engager dans le Mariage, ou qui y sont déjà engagez, les règles qu'ils doivent suivre pour s'y comporter d'une manière Chrétienne*, Paris, 1715, 230-2, onde se afirma que, depois do amor conjugal, "rien n'est plus capable de lier étroitement un mari et une femme que les enfants qui naissent de leur Mariage (...). Ceux que n'avoient point d'autres lois que celles de la nature, appelloient leurs enfants des gages. Or les gages aussi-bien que los ôtages que l'on se donne, servent à affermir les contrats et les conventions (...). Par ce moien si naturel, un mari et une femme se donnent mutuellement des ôtages qui les empêchent de vouloir & de pouvoir se séparer; parce que la possession des enfants est indivisible...".

³² Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, 282, 287, e 715 ss.

³³ Nomeadamente no respeitante à enumeração dos impedimentos, que ocupa vários capítulos da obra.

³⁴ Tal valorização não implicou, nesta obra, a necessidade - como no *Encomium Matrimonii* - de contrapor, com insistência, o casamento ao celibato. Daí o seu carácter mais "positivo". Cf. J.-C. MARGOLIN, "Introduction", esp. 368.

³⁵ De facto, o carácter simultaneamente pedagógico e didáctico dos *Colóquios* poderá ter estado na base do seu sucesso por toda a Europa. Cf. F. BIERLAIRE, *Les Colloques d'Érasme*. Foi, aliás, uma das poucas obras de ERASMO a ser editada em Portugal no século XVI, com uma finalidade claramente pedagógica. Cf. J. A. OSORIO, *O Humanismo Português e Erasmo*, esp. Tomo I.

³⁶ Como notou M. BATAILLON, os Colóquios matrimoniais continham o essencial da mensagem matrimonial de Erasmo, e de um modo agradável ao público de então que, como disse MOREJÓN, costumava "poner enojo y hastío la escriptura que va muy en seso...". Por isso, como notou BATAILLON (*Erasmus y España*, 287), "a falta de la *Intitutio*, a falta de *Encomium Matrimonii*, el coloquio *Mempsigamos* trata a su manera de ese estado de matrimonio". E de uma maneira que textos posteriores mostram ter sido bastante bem acolhida...

Além disso, muitas outras obras - e de autores menos controversos - que focaram estes temas cumpriam os mesmos objectivos. Assim parece ter sucedido com a *Formación de la Mujer Cristiana* de Luis Vives. A parte desta obra que nos interessa mais aqui é a que diz respeito ao "Libro segundo: de las casadas", no qual este humanista começou por afirmar que "no hay aquí de tratar de los loores o vituperios del matrimonio ni hay que tocar acerca de él las añejas cuestiones..."³⁷, já que "varones de la mayor facundia lo han tratado en discursos grandilocuentes". Ou seja, não foi intenção de Luis Vives fazer um desses "discursos", mas, sim, e fundamentalmente, "formar a la mujer cristiana"³⁸ nos seus vários "estados": donzela, casada e viúva. Só que o "estado" da casada mostrou-se nuclear nessa "formação". E um dos aspectos mais interessantes do pensamento de Vives em relação ao matrimónio, que determinou muitas das suas posições em relação às atitudes femininas, é-nos dado logo no 2º capítulo desta parte: "Qué es lo que debe pensar la mujer que se casa". Dada a importância desta passagem, para a qual, pensamos, não se tem chamado devidamente a atenção, transcrevemos a parte inicial, que consideramos particularmente significativa. Começou o autor por chamar a atenção da mulher (noiva ou recém-casada) para os objectivos primordiais da instituição matrimonial e, conseqüentemente, para a sua atitude básica:

"...debe ella *prepararse para*, una vez que se haya penetrado bien de tan gran misterio, *cumplir con lo que es obligado*. El príncipe y hacedor de esta inmensa obra, que es Dios, cuando hubo introducido al hombre en la tierra, creyó no ser conveniente dejarle solo, y le dió una companera semejante a él y animada con el mismo soplo, muy parecida a él en alma y cuerpo, *con la cual pudiese conversar y vivir a su placer, y, a la postre, viniera la procreación de los hijos, si les viniere voluntad de ello, puesto que el matrimonio no tanto fué ordenado con vistas a la prole como para una cierta comunidad de vida y sociedad*

³⁷ Embora tenhamos citado, no capítulo anterior, a edição de Zamora, 1539, da *Instrucción de la Mujer Christiana* por conter o prólogo de Juan Justiniano à sua tradução e edição de 1528, utilizaremos, por uma questão de ordem prática, a tradução da obra incluída nas *Obras Completas*, Madrid, 1943, 985-1175, com o título de *Formación de la Mujer Cristiana*. Esta citação encontra-se na p. 1071. Notemos que Luis VIVES começou o *Libro Segundo* - "De las casadas" - afirmando que "por lo demás, yo no me meto en lo que algunos hombres ingeniosos han disputado, o, mejor, *por vía de ejercicio declamado*, acerca del matrimonio..." (*Formación*, 1072, subl. nosso) - uma referência concreta à "declamação" do *Encomium Matrimonii* ou uma referência em geral a muitas obras sobre o tema ditadas pelos exercícios retóricos, afirmando assim a natureza diferente da sua obra? Por outro lado - tentando marcar ainda a "diferença" da sua *Instrução*, nomeadamente em relação a algumas polémicas que fizeram a "querelle des femmes" - é igualmente significativo que, a propósito "De la concordia de los cónyuges" (cap. V), tenha dito que esse este receio das brigas conjugais "apartó del matrimonio a la mayor parte de los caracteres apacibles, enemigos de querellas, y dió ocasión a copiosas y mordaces invectivas contra el sexo femenino, sin demasiada razón, a fe mía..." (*Formación*, 1098).

³⁸ *Formación*, 1073.

indisoluble; ni el nombre de marido es nombre de carnalidad, sino de unión para todos los menesteres de la vida."³⁹.

Antes de discutirmos as consequências desta afirmação, convirá acentuar dois pontos essenciais: o primeiro diz respeito ao cumprimento, por parte da mulher casada, das regras básicas do seu estado; o segundo diz respeito às próprias regras, que teriam na base, mais do que a procriação, a companhia do marido numa "comunidade de vida y sociedad indisoluble" na qual os filhos seriam um complemento quando desejado ou quando possível.

Esta perspectiva, dificilmente expressa com esta clareza por outros autores anteriores e do seu tempo, tem, no essencial, duas grandes consequências; a primeira relaciona-se com os objectivos principais desta obra (não esqueçamos que foi dedicada, num sentido lato, à "formação" moral das grandes senhoras, privilegiando claramente a da mulher casada ou futura casada), e visou, em grande medida, marcar o "terreno" em que poderia movimentar-se a mulher, que era o da sua estreita dependência - nos mais amplos domínios - em relação ao marido. Não que se negasse a importância dos filhos, mas acentuava-se, desta maneira, a relação masculino-feminino como base de instituição matrimonial; a segunda liga-se a um problema que, como veremos, constituía uma das preocupações básicas dos casais de então: o da esterilidade-fecundidade⁴⁰.

Em relação ao primeiro ponto - o comportamento moral e conjugal da casada, cujo tratamento e estudo mais pormenorizado se fará mais adiante⁴¹ -, convém realçar, desde já, que o autor acentuou, sobretudo, a correcção do comportamento da esposa de acordo com os padrões que, ele próprio, sintetizou em duas "virtudes": "Entre las virtudes de la mujer casada es menester que tenga dos de suma importancia y que descuellan por encima de las otras. Si no le faltaren, estas dos virtudes pueden hacer el matrimonio firme, estable, perpetuo, fácil, ligero, dulce, preñado de ventura buena. La falta de una de ellas lo hará flaco, enojoso, desabrido, insoportable, misérrimo. Estas son: *castidad* y *amor entrañable ao marido*. la primera se debe traer de la casa paterna; la segunda, tomarla ao pisar el umbral de su marido, por manera que, dejados sus padres, sus parientes, sus deudos, esté persuadida que todo eso que dejó va a encontrarlo

³⁹ *Formación*, 1073-4, subl. nosso.

⁴⁰ Utilizamos o conceito de fecundidade e não de fertilidade na medida em que, na ausência de práticas significativas de limitação de nascimentos, a primeira constituía a manifestação visível da segunda. Era, pois, o facto de não terem filhos que se apresentava, verdadeiramente, preocupante e não tanto a capacidade potencial de reprodução - em especial, numa época em que os conhecimentos médicos não permitiam uma fácil distinção entre estes dois factos. Cf. A. McLAREN, *Reproductive Rituals: The perception of fertility in England from the sixteenth century to the nineteenth century*, London, 1984.

⁴¹ *Infra*, cap. III.

todo junto en su marido.."⁴². Naturalmente, a nuclearidade que atribuiu a estas duas "virtudes" determinou todo o seu modelo de casamento e, em particular, de "bem casados".

Em relação ao segundo ponto - a esterilidade -, que ocupou muitas das obras que se vinham debruçando sobre este assunto, Vives mostra-se, como em vários outros aspectos, bastante devedor de autores anteriores, muito possivelmente de Petrarca, assumindo mesmo uma atitude bastante áspera e pouco compreensiva - ao contrário de Francisco de Osuna, como veremos - em relação a este problema que tanto parece ter preocupado os casais - sobretudo as mulheres - de então. Mas esta dívida enquadra-se bem na ordem das prioridades que atribuiu aos bens e fins do casamento. O referido aspecto encontra-se tratado no capítulo XI do segundo livro: "De los hijos y del cuidado que de ellos debe tener", no qual Vives expressou uma opinião bastante clara: "Comenzaré por decirte que si no parieres, no solamente has de llevar tu esterilidad con resignación e igualdad de espíritu, sino, hasta cierto punto, gózate de ello, porque quedas inmune de increíble molestia y pesadumbre."⁴³. Enumerou então todos as desvantagens, aflições e desgostos que, conforme haviam dito muitos autores dos séculos anteriores, nomeadamente os que desaconselhavam o casamento⁴⁴, costumavam trazer os filhos e tentou consolar a mulher dizendo: "Tienes a los niños de la ciudad, todos ellos bautizados ya, a quien abrazar con entrañas de madre y creerlos nacidos de tí. Esto te persuade la humanidad, esto te manda la religión. Además de que, si tu marido fuere bueno, te esté en lugar de muchos hijos."⁴⁵. A lembrança da incerteza da infância - retomando tópicos bem "medievais" - foi também um argumento aduzido: "Pues ya en criar los hijos y educarlos, cuántos enojos, cuánta ansiedad que no salgan los hijos malos, que no les acõezca algún desastre, qué continua zozobra: adónde van, qué hacen, que no hagan daño, que no lo reciban!"⁴⁶. É, assim, compreensível que tenha considerado a esterilidade não um castigo - como muitos seus contemporâneos -, mas mesmo como um benefício divino, e a procriação como algo secundário no casamento. Por isso, acrescentou: "¡Oh desagradecida mujer, que no conoces cuánto es y cuán grande el beneficio recibido de Dios porque no

⁴² *Formación*, 1076, subl. nosso. No próximo capítulo trataremos mais pormenorizadamente estes aspectos.

⁴³ *Formación*, 1136.

⁴⁴ Cf., a título de exemplo, o que afirmou o autor do *Orto do Esposo*: "...a adur pode seer que aquelle que tem filhas ou filhas, nõ aha de padecer grande nojo e graue tristeza por algũa migua ou maa cõdiçom ou outro mal que aja e elles ou e suas molheres ou e seus maridos das filhas ou enos netos. Pore melhor he que o homem seja liure de filhas e tenha o coração liure delles..." (*Orto do Esposo*, 278).

⁴⁵ *Formación*, 1137.

⁴⁶ *Formación*, 1136.

pariste a los hijos antes que te causasen tristeza!"⁴⁷. Esta observação tem especial razão de ser no contexto da sua consideração da causa "feminina" da esterilidade. Dirigindo-se às mulheres, Vives consolou-as mas também as preveniu - e, igualmente neste aspecto, a sua obra adopta perspectivas bem masculinas - , de que não deviam ter a veleidade de aproveitar esse facto para criticarem os maridos: "Guárdate tú... de echar la culpa de tu esterilidad en tu marido. ¡Quien sabe si el vicio está en tí y si fué la Naturaleza o fué la voluntad de Dios la que te condenó a la infecundidad! ...los más grandes filósofos convienen en afirmar que las mujeres no conciben las más veces por achaque suyo, que por el de sus maridos..."⁴⁸.

Esta mesma perspectiva foi, contudo, matizada pelo humanista quando tratou do problema no *De Officio Mariti*⁴⁹. Considerando, também nesta obra, que "siendo problemático el provecho de los hijos y que con frecuencia ocasionan más desabrimientos y sinsabores que provechos y gustos", aconselhou os maridos a não buscarem "hijos por ninguna suerte de crimen; esto es: un mal incierto por uno cierto. Y no se muestren desabridos con su esposa por ser estéril, puesto que ese defecto muy muchas veces no es por culpa de ambos, como dije"⁵⁰. Isto não invalidou, obviamente, que a criação e educação dos filhos, como veremos adiante, tenha ocupado uma parte importante da *formação da mulher casada*⁵¹ e dos *deveres do marido*⁵². De momento, importa-nos registar esta dívida de Vives para com autores anteriores, entre eles muito possivelmente Petrarca⁵³, e a sua valorização da castidade e da fidelidade femininas como elementos basilares no seu ideal de bem-casados⁵⁴.

⁴⁷ *Formación*, 1137.

⁴⁸ *Formación*, 1138.

⁴⁹ Utilizamos a tradução castelhana desta obra, com o título de *Deberes del Marido*, incluída nas *Obras Completas*, vol. I, 1259-1352. Sobre este aspecto, veja-se capítulo XI, 1350.

⁵⁰ *Deberes del Marido*, 1350.

⁵¹ *Formación*, caps. XI e XII.

⁵² *Deberes del Marido*, 1263-5 e 1279.

⁵³ PETRARCA tratou longamente este problema no *De remediis utriusque fortunae*. Cf. Livro I, "Diálogo Lxx - Del nacimiento de los hijos": "Gozo: Han me nacido hijos. Ra: Mal doblado y carga domestica (...) cree que ha nacido en tu casa vna fueite de graues cuydados. nunca ya biuiras sin miedo y congoxas...". Continuou a tratar dos filhos nos diálogos Lxxj e Lxxij. Sobre este problema nos debruçaremos, *infra*, cap. V.

⁵⁴ Baseado, sobretudo, no conceito de *fides*. Cf. *supra*, n. 37. Por isso a aconselhou mais adiante a ter: "en la cámara conyugal y en el lecho marital no solamente castidad, sino pudor, por manera que la muger nunca olvide ser esposa legítima" (*Formación*, 1110).

Mas, justamente, esta "desvalorização" da fecundidade conjugal é um dos traços distintivos desta obra em relação a outras contemporâneas, nomeadamente a do franciscano Francisco de Osuna⁵⁵.

O mestre do "recogimiento" abordou, com bastante pormenor, no *Norte de los Estados*, o problema da esterilidade conjugal, e não apenas a feminina, como fizera Vives, num contexto de valorização explícita da *proles* enquanto "bem" principal ou fim primeiro do matrimónio.

Depois da decisão de Villaseñor de optar pela vida matrimonial, aconselhou-o "El Auctor" a, justamente, respeitar os fins do casamento. Desta forma, lembrando-lhe o dever de "casar con intencion a que dios ordeno el casamiento", exortou-o a "assentar" no seu "coração" a vontade de "*casar por auer hijos que sirvan a dios*: por que esta intencion tuuo dios quando instituyo el casamiento..."⁵⁶. O primado da reprodução determinou, portanto, a sua visão da esterilidade. Quando Villaseñor se queixou de que, estando casado havia já sete anos, ainda não tinha filhos, o autor, consolando-o e tentando buscar as razões desse facto, sugeriu-lhe várias hipóteses que nos parece importante transcrever: "La esterilidad puede acaescer en vosotros por la gloria de dios que sera mas glorificado quando os diere hijos tardios: que si os los diera tempranos..."; "puede ser tambien que te quiera dios humillar negando te los hijos..."; ou ainda, "por algun pecado que aya querido castigar en vosotros..."; pode igualmente ser vontade de Deus para que "seays mas deuotos: y alomenos con esta ocasion multipliqueys oraciones y sacrificios porque el señor os de hijos"⁵⁷. Desta forma, dever-se-ia atribuir sempre a esterilidade à vontade divina, sendo o principal remédio ou refúgio a oração e o afastamento do pecado. Mas, por outro lado, acrescentou Osuna que "tambien acaesce faltar hijos a los casados por culpa: o deffecto del marido que tiene huessos esteriles y secos."⁵⁸. Nesta sequência, e contra o silêncio de Vives em relação a esta questão, Osuna, fazendo eco das posições oficiais da Igreja, condenou

⁵⁵ Francisco de OSUNA, talvez devido à natureza das suas fontes principais, deu muito realce ao "bem" - que identificou com o "fim" principal - da *proles*. Por isso, para este franciscano, a procriação tinha, como veremos, um peso importante.

⁵⁶ *Norte de los Estados*, fl. fiiij v, subl. nosso. Por isso, insistiu: "Tenemos pues que te as de casar con intencion de auer hijos: y de criar los en el seruicio de dios...".

⁵⁷ *Norte de los Estados*, fls. liij v.-lv. Contudo, e na permanente busca de equilíbrio que percorre a obra, OSUNA tentou consolá-lo, dizendo que "pues que no es bien tener hijos si no son buenos: y es mas mal tenellos malos que no tener nîgunos (...) No seays pues esteriles de buenas obras ca esta esterilidad es la que dios maldize. que essa otra las mas vezes o todas viene por mejor: y el merito que auiaades de ganar criando vuestros hijos: bien lo podeys ganar criando los agenos: y por ventura mas acrescentado: porque sera con mas caridad". Neste ponto, OSUNA aproximou-se muito de VIVES.

⁵⁸ *Norte de los Estados*, fl. lvj r.

abertamente as práticas anti-concepcionais⁵⁹, estabelecendo, também neste ponto, uma barreira distintiva entre os bem casados e os péssimos casados: "los pessimos casados buelven lo al reues: quando toman por officio de matallos: y digo que los matan quando teniendo ayuntamiento corporal estoruan por otra via la generacion: haziendo que el ayuntamiento de si ordenado para engendrar se ordene para solo deleyte"⁶⁰. Mais uma vez Osuna se mostra devedor dos métodos e perspectivas das obras de teologia moral - profundamente dependentes do direito canónico -, tendo sempre presente o estabelecimento das fronteiras entre o legítimo e o pecado, muito em especial no plano sexual. Por isso pediu Villaseñor a "El Auctor" que desse "algum auiso en que conoscieste quando excede o quando no en amar a su muger"⁶¹: "avisos" que, até aí, eram praticamente exclusivos das obras de teologia moral, mas que Osuna quis tornar acessíveis a todos os casados...

Por sua vez, o Dr. João de Barros, mantendo a coerência "legal" e "legalista" da sua obra, não deixou também de abordar o problema da reprodução, embora, como se compreende, o tenha feito desde a perspectiva da contraposição de argumentos (contra e a favor do casamento). Mas fê-lo reafirmando igualmente a sua qualidade de *bem* do matrimónio. Desta forma, referiu-se-lhe - para mais adiante reprovar esses argumentos - no segundo capítulo da Primeira Parte - sob a responsabilidade do "amigo" -, no contexto da enumeração das desvantagens e "cargas" do casamento, utilizando argumentos muito próximos dos de Petrarca e de autores medievais⁶². Um deles incidiu na dor da perda dos filhos por morte: "Porque o pay e may com muy grande trabalho e fadiga os criam e se lhe morrem grandes ou pequenos: nam ha dor jgoal a esta"⁶³; outro residiu na incerteza do carácter futuro dos filhos: "Poys quando som mancebos em special se som trauessos quanta dor: e pena he pera seus pays que assy como o filho bom alegra seu pay: assy o maa o lhe da muyta door e o intristece"⁶⁴; outro ainda disse respeito aos variados problemas da infância e seu desenvolvimento: "Poys os trabalhos e fortunas que se leuam com os fylhos piquenos. em suas doenças: e as mezinhas e romarias que lhe buscam suas mãys: nam o pode crer senam quem o passa Porque ho que nam tem fylhos: quando vee hum pay ho que lhes sofre: na mesa. na cama. na casa. os choros. os

⁵⁹ Fê-lo igualmente quando falou dos pecados sexuais, citando Pedro de Palude (fl. kvij r): "Si haze algo por no empreñar se peca mortalmente: y la que procura de no parir, o el de no la empreñar. pecan como si matassen los hijos".

⁶⁰ *Norte de los Estados*, fl. lvij r.

⁶¹ *Norte de los Estados*, fl. kvij v.

⁶² Poder-se-iam confrontar, por exemplo, as palavras deste "amigo" sobre os inconvenientes dos filhos com o que disse o autor do *Orto do Esposo*. Cf. *supra*, n. 44.

⁶³ *Espelho de Casados*, fl. Iiv.

⁶⁴ *Espelho de Casados*, fl. IIIr.

descontentamentos. zomba do pay e may dizendo que em que tuesse mil filhos tal lhe nam sofreria: e desque os vem a teer he muyto pior"⁶⁵.

Mas estes argumentos não foram, verdadeiramente, refutados por João de Barros, já que apenas lhes contrapôs outros, de uma forma genérica, que visavam anular a sua força. Um deles, que pretendeu ser a "reprovação" deste, encontra-se no segundo capítulo da Terceira Parte, e apenas diz respeito à morte dos filhos: "Resposta aho Segundo fundamento da morte dos Fylhos. Tractase aqui da Paçencia e de que maneira deuemos sentir sua morte"⁶⁶. A este respeito, apenas concluiu, por entre os exemplos e opiniões de variadíssimos autores, que "os filhos quando nos falecem deuemos dar graças ao senhor Deos..."⁶⁷, pelo que "deuemos sofrer a morte dos filhos com paciência pera que Deos com sua graça nos socorra. E por isso tal medo ou reçoço nam he tal que jnpida o casamento"⁶⁸. Atendendo a que o método escolhido pelo Dr. João de Barros foi "a modo das disputas e argumentos que se fazem em latim per derecho. poendo primeiro as rezoes falssas e contrayras: e despois as verdadeiras. e despois responder aas falsas e concluyr"⁶⁹, já que, como vimos, a sua "tençam" ia "fundada em concluir na verdade"⁷⁰, também a sua perspectiva em relação à fecundidade ficou directamente dependente deste método, surgindo como um argumento a favor do casamento e não, como nos autores anteriores, como um problema do casamento, apesar de o ser na sequência da consideração dos seus "fins". Este aspecto foi vagamente referido na Segunda Parte, na "Sexta Rezam por parte do matrimonio: por causa da Geeraçom"⁷¹ na qual o autor salientou não só a necessidade do casamento, mas também a importância da descendência, razão pela qual fundamentou o amor paternal: "E por esta razão de perpetuação os pays amam grandemente a seus filhos. e mais que a ssi mesmo..."⁷².

⁶⁵ *Espelho de Casados*, fl. IVr.

⁶⁶ *Espelho de Casados*, fls. XXXv.- XXXIIr.

⁶⁷ *Espelho de Casados*, fl. XXXv.

⁶⁸ *Espelho de Casados*, fl. XXXIIr. O autor não negou os argumentos do "amigo", apenas não os considerou impedimentos ou razões suficientes para condenar o casamento.

⁶⁹ *Espelho de Casados*, fl. IIIv.

⁷⁰ *Espelho de Casados*, fl. IVr.

⁷¹ *Espelho de Casados*, fls. XIXv.- XXIr.

⁷² *Espelho de Casados*, fl. XXr. Este capítulo tem um interesse especial, na medida em que, nele, o Dr. João de BARROS deu conta de um tema polémico que constituía um dos exercícios de tipo escolástico, como o considerou Léon-Battista ALBERTI em *I Libri della Famiglia* (ed. cit., 349). Trata-se da discussão da superioridade ou não do amor paterno sobre o materno, de que o Dr. João de Barros apresentou os respectivos argumentos, tendendo para o da superioridade do amor paterno, mas sem tomar uma posição muito definitiva em relação ao problema: "Por esta razão de perpetuação os pays amam grandemente a seus filhos. e mais que a ssi mesmo. e o pay ama mays fortemente e a may mays doçemente. posto que Pico doctor lendo dezia que nunca podera crer que o pai quisesse mais a seus filhos que a ssi..." (*Espelho*, fl. XXr). Disse mais adiante: "Nam se nega comtudo que nam seja mui grande o Amor de May mas nam tal como o do Pay porque o amor do

Mas é, sobretudo, na Terceira Parte, na "resposta" aos "fundamentos" da "carta" do seu "amigo" contra o casamento⁷³ que João de Barros mostra partilhar de pontos de vista idênticos aos dos seus contemporâneos, no que diz respeito à morte dos filhos. Tal como Vives e Osuna, também o Dr. João de Barros sustentou que "os filhos quando nos falecem deuemos dar graças ao senhor deos (...). Nam auemos de reprender os juizos de deos. mas deixar tudo a elle que rege e manda bem segundo sua providença"⁷⁴. Acrescentou ainda que "...o que nam tem filhos tem pays parentes e amigos que lhe podem morrer: e quando isto nos aconteça deuemos crer que deos nos proua ou toca pera que nos entendamos de nossos peccados e por isso auemos de auer em paçiencia pera que nos nam aconteça pior", argumentos tendentes à não confusão do casamento com as contrariedades que ele pode gerar. Por isso, sem negar "que seja grande door ver a morte dos filhos", concluiu que "tal medo ou reçoço nam he tal que jnpida o casamento"⁷⁵. Ou seja, também este humanista português reconheceu que a ausência ou morte dos filhos não impediriam, só por si, que os casados pudessem ser "bem casados".

Naturalmente, a dependência, por parte do Dr. João de Barros, em relação não apenas ao método adoptado, mas também à sua própria formação jurídica, à sua fonte principal e à perspectiva "teórica" em relação ao casamento, individualiza-o - sobretudo se tivermos em conta tudo o que se escrevia por essas décadas - em relação a outras obras e outros autores que vimos referindo, mesmo apesar do seu alto ideal de casamento e da sua vontade de contribuição para fazer dos casados bem casados, nomeadamente ao defender que a verdadeira amizade é mais forte entre os bem casados: "grande vinculo: grande Amor: grande amicia he esta que pello matrimonio se faz (...) a qual [amicia] sendo verdadeira ante os bemcasados nam a outra no Mundo mayor"⁷⁶.

Vemos, deste modo, que a procriação, sendo um dos fins e um dos bens do casamento, não era considerado, em casos de esterilidade, um impedimento a que os casados fossem "bem-casados", mas parecia ajudar decisivamente a

pay he por amor de sy e do filho e a may nam ama o filho tanto por amor de sy como delle porque lhe parece bem (...) Outros dizem que ama mays a may o filho que nam o pay (...) porem a mays certa opiniom he que nenhum amor vence o paternal (...) outrosy alegam outros por parte das molheres que amam mais seus filhos..." (fl. XX v.). Concluiu dizendo: "Porem pera meu proposito ora seja mayor o Amor da May: ora o do Pay: qualquer delles he grande e por qualquer se perpetua a geraçom e por amor delle que he por amor dos filhos concluyo eu que se deue fazer o casamento" (fl. XXIr).

⁷³ *Espelho de Casados*, fls. XXXv.-XXXIir.

⁷⁴ *Espelho de Casados*, fl. XXXv.

⁷⁵ *Espelho de Casados*, fls. XXXIv.-XXXII.

⁷⁶ *Espelho de Casados*, fl. XXIIIv. ss.

"acudir" a um mau casamento - ou em vias de sê-lo - ou, mesmo, a contribuir para a harmonia conjugal, aparentemente mais difícil em casos de esterilidade⁷⁷.

*

Outro dos "bens" do casamento era a *fides* - genericamente concretizada no princípio da fidelidade conjugal e apoiada no do *affectus coniugalis*⁷⁸ - que se ligava aos princípios da monogamia e da indissolubilidade. Todos os autores católicos assumiram estes princípios como base do casamento cristão. O que diferiu, por vezes, foi o acento e o peso que cada um deles lhes mereceu, sobretudo depois da questionação - e, logo, da polémica - levantada por Lutero e por outros reformadores que os tornaram num signo distintivo entre católicos e reformados, obrigando, como veremos, o Concílio de Trento a proclamar, dogmaticamente, a indissolubilidade do casamento católico.

Mas, para os autores claramente católicos, este problema fora sempre um princípio irrefutável, especialmente depois do *Decreto* de Graciano e das *Decretais* de Gregório IX⁷⁹; como tal, delimitava decisivamente o posicionamento católico em relação ao conceito de fidelidade conjugal e ao relacionamento entre casados. O casamento, porque indissolúvel, deveria caracterizar-se por uma vivência interna tanto quanto possível estável e harmoniosa. A situação contrária não só acentuaria as cargas do casamento como seria um motor de pecados que, do ponto de vista da moral católica, tornaria mais difícil a salvação dos casados e, por isso, estes aspectos mereceram uma cada vez maior atenção por parte de teólogos e moralistas deste período. A já referida laicização crescente da piedade, a par do esforço de reforma de costumes através da adequação dos objectivos religiosos e pastorais aos diferentes "estados" sociais, tinha como lógica consequência a valorização do cumprimento dos deveres de cada "estado", o que passava pelo "reforço" interno das suas componentes que tornassem esses objectivos mais "possíveis". Sob este ponto de vista, são especialmente eloquentes - na Península Ibérica e na importante viragem da década de vinte para a de trinta do século XVI - o *Relox de Principes* de Fr. António de Guevara e o *Norte de los Estados* de Francisco de Osuna que, em muitos aspectos, partilham as ideias e valores que se encontram também em outras obras como a *Institutio Foeminae Christianae* (completada com o *De Officio Mariti*) de Vives e, mesmo, do colóquio *Uxor Mempsigamos* de Erasmo.

⁷⁷ Especialmente visível nas referências à vontade partilhada por pais e mães de terem filhos, facto aparentemente mais importante, como se compreende, para a aristocracia. Cf. *infra*, cap. V.

⁷⁸ Sobre este conceito - directamente dependente do de *consensus* - e o seu significado - melhor, a sua ambiguidade -, cf. C. BROOKE, *The Medieval Idea of Marriage*, esp. 40 e 128-129. Sobre a influência do direito romano na consagração deste conceito, cf. J. GAUDEMET, *Sociétés et Mariage*, esp. 338-375, 29-31 e 156-157.

⁷⁹ Cf. J. GAUDEMET, *Sociétés et Mariage*, esp. 231-289.

O facto de o *Relox de Principes*, apesar do seu título - não esqueçamos que tinha como primeiros destinatários os Príncipes e grandes senhores, integrado no anterior *Libro Aureo de Marco Aurelio* - ter pretendido ser um texto "...por el qual se guiasse todo pueblo Christiano"⁸⁰, confere-lhe uma importância reformadora e educativa assaz significativa, sobretudo se tivermos em conta as suas muitas edições não só no século XVI, mas ainda no século XVII, sinal da sua aceitação e "actualidade" da sua mensagem⁸¹, embora pudéssemos discutir as diferenças do nível cultural destes "novos" leitores... Mas nesta obra, em que se supunha que os príncipes e grandes senhores deveriam assumir a sua função de "espelhos" transmissores de imagens formativas para os "vassallos", o autor começou, precisamente, como já salientámos, por elogiar o casamento e os seus benefícios: "Capítulo I. De quanta excelencia es el matrimonio, y que si los hombres de la Republica se casan por voluntad, los Principes se deuen casar de necesidad"⁸². Neste elogio foram referidos vários benefícios do "yugo del matrimonio", que consistiam, no essencial, em subdivisões dos três bens tradicionais. Assim, para Guevara, "El primer beneficio (...) es la memoria que queda en los hijos (...). El segundo (...) es, que euitan el pecado del adulterio (...). El tercero (...) es la loable, y amigable compañía que ay entre los casados (...). El quarto (...) es, que las mugeres y hombres casados tienen mas autoridad, y grauedad que no los mancebos (...). El quinto (...) es la paz y reconciliacion que se haze con los enemigos..."⁸³.

Na exposição destes bens do casamento ocupa um lugar de destaque - até porque foi sendo retomado em outras passagens do texto - o "amor" conjugal, um conceito que vemos ir tomando forma ao longo do texto, mas que parte, essencialmente, da referida "loable, y amigable compañía que ay entre los casados". Por isso nos disse Guevara que "quando la muger es virtuosa, y el marido es cuerdo, es de creer, que entre los dos esta el amor verdadero...", tendo ainda acrescentado: "Por lo que he leído y por lo que he visto, diria yo, que do el marido, y la muger viuen bien auenidos, no solo se pueden llamar buenos casados, mas aun llamarse hombres santos (...). Lo contrario se puede dezir de los que son mal casados (...). Digo, y afirmo, que *entre el marido, y muger que*

⁸⁰ *Relox*, fl. 18. Dever-se-á notar que, nesta obra, Guevara acentuou, para a diferenciar do anterior *Libro de Marco Aurelio*, que "en esto verán, que no fue mi principal intento de traduzir a Marco Aurelio, sino *hazer un relox de Principes*, por el qual se guiasse todo el pueblo christiano...". Aliás, afirmou que em "este Relox de Principes *enseñamos a mejorar las vidas*" (*Relox*, fl. 9v., subl. nosso).

⁸¹ Sobre as edições desta obra na Península Ibérica, cf. L. CANEDO, "Las obras de fray Antonio de Guevara" e, sobre a "gênese" do *Relox de Principes*, A. REDONDO, *Fr. Antonio de Guevara*, 523 ss. Esta obra continuaria, como veremos, a ser citada por vários autores portugueses do século XVII.

⁸² *Relox*, fl. 113v.

⁸³ *Relox*, fls. 113v.-116r.

son bien casados, entre ellos estan los verdaderos amores, y ellos, y no otros, se pueden llamar perfectos, y perpetuos amigos..."⁸⁴.

Desde este ponto de vista, o amor conjugal - uma "perfeita amizade", não o esqueçamos - parece constituir o principal elemento distintivo entre os "bem" e os "mal casados". Como referiu Guevara, "...los mal casados con el odio se descasan dentro de una semana, y con el amor se conservan hasta la sepultura (...) las cargas del matrimonio son muchas, son enojosas, y son prolixas, las cuales todas, solo con el amor pueden ser comportadas"⁸⁵. Esse amor conjugal seria, deste modo, a principal garantia da indissolubilidade e da fidelidade e harmonia conjugal - um ideal que vemos partilhado por muitos contemporâneos, contra os que consideravam impossível suportar as cargas sem pecados.

De facto, quase todos os autores que vinham tratando da vida conjugal valorizaram, de forma mais ou menos insistente, esse sentimento que, quase sempre, vem referido como "amor", mas adjectivado de diferentes modos por alguns deles. Contudo, todos deixaram transparecer um sentido básico comum que era, no essencial, o mesmo que atribuíam à "amizade", só que valorizado pela especificidade da sua função e pela representação humana do amor divino - sujeita, portanto, à virtude da caridade -, o que lhe conferia uma responsabilidade e uma dignidade que o ajudavam a afastar-se dos "amores" dos solteiros, como referiu o Dr. João de Barros: "Tambem de nam ser casado o homem se segue esta perdida pertinacia dos *Amores que Reinam nos solteyros e fazemse moços perdidos e doudos*: que nam sabem parte de sy"⁸⁶. Assim, contra os amores que radicavam na sensualidade - caracterizados pelo "excesso" e pelo efémero -, todos os autores elogiaram a amizade e o amor que procedia da caridade⁸⁷ e que se deveria traduzir numa afeição progressiva, mas sempre

⁸⁴ *Relox*, fl. 114v, subl. nosso.

⁸⁵ *Relox*, fl. 114r. e v.

⁸⁶ *Espelho de Casados*, fl. XXVIv, subl. nosso. Testemunhou ainda que por essa razão "doudam e argueem os doutores se podera ho namorado fazer testamento: porque ho presumem fora de seu siso". Sobre esta questão dos "amores" e algumas perspectivas "médicas" sobre o seu significado, cf. K WHINNOM, "Introducción crítica" a *Cárcel de Amor* de Diego de SAN PEDRO in *Obras Completas*, II, Madrid, 1985. Como dizia Fr. Antonio de GUEVARA, "Hay en los amores, después de comenzados, infinitos barrancos, inmensos atolladeros, peligrosos reventones y no pensados ventisqueros, en los cuales unos quedan destrozados, otros encenagados, otros enrolados y aun otros anegados (...) En caso de amar, nadie se fíe de nadie y mucho menos de sí mesmo..." in *Letra para el mismo Comendador Don Luis Bravo...*, carta 35 das *Epístolas Familiares*, vol. I, 231. Esta carta está datada de Fevereiro de 1523.

⁸⁷ Assim também o havia feito, com muita clareza, o rei D. DUARTE no *Leal Conselheiro*. Permitimo-nos remeter novamente para o nosso artigo "Da doutrina à vivência". Sobre este aspecto é especialmente exemplificativo o *Norte de los Estados*, esp. fl. m ij r. e v.: "La muger deue amar a su marido: porque siendo amada obligacion tiene de amar: y que *este amor aya de ser caritativo* (...) El amor es el principal casamentero: porque sin el ninguna cosa pueden todos los otros: el junta los casados: y los haze dezir si: este les toma no tan solamente las manos: si no los coraçones: y

dependente das regras daquela virtude. Como sugeriu Guevara na já referida *Letra para Mosén Puche*, "para que el amor sea fixo, sea verdadero y sea seguro, *se ha de ir asentando en el corazón muy poco a poco*, porque de otra manera por el camino que el amor vino corriendo, le verán tornarse huyendo..."⁸⁸.

Convém ainda ter presente, para a compreensão desta questão, que tanto a influência directa de S. Paulo como a conjugação da vasta tradição judaico-cristã com o pensamento dos autores clássicos foram particularmente determinantes na concepção da sujeição da mulher em relação ao marido, também no respeitante ao sentimento e sua manifestação. A proclamação contraditória da inferioridade física e social daquela e, simultaneamente, de uma certa "igualdade" espiritual de marido e mulher foi-se reflectindo, de modo mais ou menos claro, em todos os textos sobre a vida conjugal. Por isso, a maioria destes centrou na mulher - no seu comportamento, nas atitudes em relação ao marido e governo da casa - , ou seja, na necessidade de submissão, de respeito e de aceitação da hierarquia "familiar", os conselhos sobre os sentimentos e relacionamento recíproco dos casados⁸⁹.

Já Erasmo, no colóquio *Mempsigamos*, no diálogo entre Eulália e Xantipe, sugerira que a habilidade e o amor - uma certa forma de estar e agir - da mulher para com o marido seriam a melhor garantia da paz conjugal. Se esses não o conseguissem, dificilmente outros o fariam⁹⁰. Também Luis Vives atribuiu à esposa essa responsabilidade - e, de certa forma, o reconhecimento de um poder - , fazendo depender dela, das suas atitudes e comportamento, a harmonia e sossego conjugal e, mesmo, familiar: "Ya desde el principio prepárate, pues, ¡oh mujer cristiana!, a unir a ti con el amor a aquel a quien Dios

haze los cuerpos de ambos juzgarse por uno: y este amor delos casados: es el mayor delos amores humanos: pues que haze desamparar el propio padre y la propia madre: y es el mas durable (...) *el amor destes ha de ser caritatiuo: y casi celestial* (...) el amor que se tienen los casados representa el que se tienen christo y su yglesia...". Aliás, Villaseñor, ao confessar ao "El Auctor" a sua opção matrimonial, afirmou: "...determine de amar una donzella con muy limpio amor...sin dexar el amor de dios por el desta muger" (fl.e v v., subl. nosso). Muitos autores posteriores trataram o problema na sequência da exaltação da virtude da caridade. Referimos, a título de exemplo, o *Thesoro de Virtudes* de Fr. Afonso de ILHA, no qual o amor dos casados - "Capítulo IX: en el qual se ponen diez razones: per las quales el varon es obligado amar mucho a su muger" (fls. g vj -gijj) - foi aconselhado, precisamente, nesse contexto. J. FERRERAS (*Les Dialogues*, II, 634-644) chamou a atenção para este aspecto.

⁸⁸ *Letra para Mosén Puche*, 369.

⁸⁹ Só a esposa que cumprisse estes seus deveres básicos podia aspirar a fazer "exigências" ao marido. Como afirmou OSUNA, "La muger que suffre ser bien regida de su marido esta tal bien puede corregir a su marido..." (*Norte*, fl. m iiii v.). Cf. *infra*, cap. III.

⁹⁰ *Coloquios*, 152-3: "EULALIA - Ninguna necesidad hay de hechicerías ni encantamientos. Ningún encantamiento hay de más eficacia que la bondad de las costumbres junta con buena conversación (...) estas artes tienes tú contigo, si solamente quisieses usar de ellas. Tu marido, quieras o no quieras, de necesidad ha de ser tuyo; cuanto mejor, pues, lo ficieres, tanto más provechoso será pera ti...". Desenvolveremos este aspecto no próximo capítulo.

unió con el sacramento, para que esta coyunda te sea llevadera y fácil. Ni tampoco quieras que el vínculo se desate o se afloje y no te envuelva a ti y a tu consorte en una molestia de que no os podríais desasir y en una miseria que no tendría término. Una gran parte de este negocio está en tu mano. Tú puedes con tu recato, con tu modestia, con tu obediencia y mansedumbre, ganar a tu marido y vivir felices y contentos. Y al revés, con tus vicios del alma y del cuerpo, hacer que sea áspero para ti, y a ti y a él fabricarle una molestia y un tormento que ni la misma muerte acabará (...) Y, por el contrario, en tu casa, llena de regocijos, serás dueña, gozarás, saltarás de júbilo, bendecirás el día en que te casaste, y a los que te juntaron con tal marido, si con tus virtudes y con tu humildad, y con tu cordura ganares su voluntad y le hicieres todo tuyo"⁹¹.

Desta forma, transferiu o autor - como também o fez Erasmo - para o comportamento feminino a boa ou má condução da harmonia conjugal. São de todo insignificantes, nesta obra, as atitudes, o comportamento, os vícios ou outra qualquer característica do marido. O simples cumprimento das obrigações e deveres que estes autores atribuíram à mulher parece ter sido considerada a principal garantia da afeição do marido e, conseqüentemente, do bom casamento. Sabemos, contudo, que este estereótipo estava longe de satisfazer um modelo mais "real" - que veremos ir tomando forma mais nítida - do "casal" cristão. Aquele modelo proposto por Vives, numa tentativa de "calar" a vontade feminina, de a sujeitar por completo à tradicional - ou que se queria tradicional - predominância e poder masculinos, esquecia, melhor, ignorava, por isso mesmo, muitos problemas que tanto os ideais humanistas e reformadores como as próprias circunstâncias sociais vinham acentuando, o que se traduzia nesse conceito ainda algo vago de bem casados e no de amor conjugal. E, também neste aspecto, Vives foi, em alguns aspectos desta obra, muito mais devedor de ideias e modelos medievais do que normalmente se diz, com os quais foi, no entanto, articulando perspectivas humanistas.

Como tem sido realçado pelos estudiosos de Vives, o seu ideal de harmonia conjugal recaiu, na *Institutio*, fundamentalmente na submissão e resignação femininas: "El principal y más eficaz elemento para la concordia es que la esposa ame a su marido, pues tal es la naturaleza del amor, que provoca el amor"⁹². Embora, por outro lado, esse ideal exigisse reciprocidade e concórdia: "*Si marido y mujer se aman mutuamente, querrán lo mismo, no querrán lo mismo*, que a fin de cuentas, es (...) la amistad entera y firme. No podrá haber

⁹¹ L. VIVES, *Formación de la Mujer Cristiana*, 1074.

⁹² *Formación*, 1099. Este aspecto foi vagamente referido por M. VIGIL, *La Vida de las Mujeres en los Siglos XVI y XVII*, Madrid, 1986, esp. 46-7, mas de um modo pouco sistemático, justapondo (pelas coincidências) autores tão díspares como Vives, Juan de la Cerda, Juan de Pineda, Cervantes...; mais sistemáticas, apesar de uma idêntica falta de perspectiva histórica, são as referências de M.-C. BARBAZZA no artigo sobre "L'épouse chrétienne et les moralistes espagnols des XVIe et XVIIe siècles" in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, T. XXIV (1988), esp. 115-7.

discordia ni disentimiento entre aquellos que tienen un mismo corazón, no deseoso de diversidades, y *un mismo parecer, que no piensa diferencias*"⁹³; uma reciprocidade e uma concórdia que outros autores, como Osuna e João de Barros, também valorizaram... Até porque, afirmou Vives, "corresponden los maridos con la misma gratitud y con igual amor a aquellas mujeres por quienes se saben amados ardientemente"⁹⁴. Por isso, "ni ha de ser amado el marido como amamos al amigo o al hermano gemelo, donde no hay más ingrediente que el amor solo. *En el amor conyugal debe haber una fuerte mezcla de culto, de reverencia, de obediencia y de acatamiento*"⁹⁵. Vives, como os seus contemporâneos, estava consciente da utopia desse ideal. Mas também não podia abdicar dele. Portanto, não sendo possível esta sintonia perfeita que caracterizaria os "muito bem casados", deveria manter-se, a todo o custo, pelo menos uma aparente harmonia, nem que para tal fosse necessário sacrificar um dos cônjuges. Naturalmente, a mulher... Esta deveria "atemperarse a las costumbres y aficiones del marido" de modo a que "ni las aborrezca ni las desdeñe..."⁹⁶. Por isso, e concordando com Erasmo, afirmou que "si el marido fuere de costumbres incómodas, se le ha de sufrir..."⁹⁷, o que não a deveria impedir de tentar "trabálh-lo", e manter, pelo menos, a aparência de submissão e concórdia. Mas aos maridos "fatuos y mentecatos, a éstos la mujer buena y discreta los tratará mañosamente y no les exasperará ni quitará la honra de su marido, sino que le dará a entender que lo hará todo según su conveniencia, y de este modo, fácilmente, con su discreción, le gobernará como una fiera amansada"⁹⁸. A evidente parcialidade de algumas destas perspectivas de Vives não terá sido acolhida, por alguns leitores - nomeadamente por Erasmo⁹⁹ - com uma total concordância. Talvez por isso o *De Officio Mariti*, que apareceu alguns anos mais tarde - 1528/29 -, tenha pretendido, de certa forma, responder a essas "críticas", mas também completar e precisar muitos dos pontos de vista

⁹³ *Formación*, 1099, subl. nosso. Idênticas palavras encontramos em alguns textos posteriores, em particular no *Espelho de Casados* do Dr. João de BARROS: "...o amor verdadeyro ha de ser hum querer e hum nam querer e o amigo verdadeyro ha de seguir a condiçom de seu amigo e com ele gosarse e entristecerse em tudo..." (fl. LIVr, subl. nosso).

⁹⁴ *Formación*, 1085.

⁹⁵ *Formación*, 1085, subl. nosso.

⁹⁶ *Formación*, 1100.

⁹⁷ *Formación*, 1093. Como também afirmou ERASMO pela voz de Eulália, "...tal cual es tu marido, no hay remedio de trocarlo por otro..."; o único "remédio" seria, portanto, que "...cada uno de vosotros, haciéndose a las costumbres e condición del otro, trabajéis de vivir en concordia" (*Colóquios*, 144).

⁹⁸ *Formación*, 1094.

⁹⁹ Cf. A.BONILLA Y SAN MARTIN, *Luis Vives*, 157, onde este autor transcreve parte de uma carta de Erasmo a Vives, datada de 1527 (mas possivelmente de 1525), na qual o humanista de Roterdão considerou que "en lo del matrimonio te has mostrado más duro con las mugeres".

contidos na *Institutio*¹⁰⁰, tentando centrar no marido a condução de toda a vida conjugal, o que passava pela escolha da esposa e a sua "educação" para o desempenho das funções conjugais e domésticas. Assim, o carácter de "complemento" com que "nasceu" o *De Officio Mariti* - e tendo em conta os anos que o separam da *Institutio* (apesar da sua não edição na Península Ibérica) -, obriga a uma leitura complementar destas obras, até porque também ela está orientada para - e preocupada com - o comportamento feminino - melhor, a educação da mulher feita pelo marido. A insistência com que, na primeira obra, Vives havia imputado à mulher a responsabilidade da fidelidade conjugal teria na segunda obra o necessário complemento, agora dirigido ao marido, através da valorização do amor e respeito deste em relação à esposa. A sua concepção de harmonia e fidelidade conjugal era, portanto, mais ampla e multifacetada do que a primeira obra - porque dirigida às mulheres - deixara entrever. Tem, por isso, especial significado todo o capítulo II, "En vísperas de la boda", essencialmente centrado no convencimento do futuro marido da necessidade de amar e respeitar a esposa, já que "la misma ley y naturaleza del matrimonio declaran cuán grande es menester que sea el amor que lo aglutine"¹⁰¹, e no convencimento de que o seu amor deveria representar o de Cristo para com a Igreja¹⁰². Mas foi no capítulo X, "Ventajas del amor mutuo entre los casados"¹⁰³, que o autor deixou mais claro o seu pensamento sobre este aspecto, nomeadamente ao começar por lembrar que "apenas se puede decir cuántas sean las ventajas que la concordia acarrea entre los cónyuges para los menesteres más importantes de la vida en casa y fuera de ella, y cuántos inconvenientes y daños introducen en el domicilio conyugal la desavenida y la discordia"¹⁰⁴: desentendimentos e discórdia que, curiosamente, fizeram o sucesso de tanta literatura...

¹⁰⁰ Dado que a sua *Institutio*, sobretudo a 2ª parte (sobre as casadas), "...avivó el deseo de muchos", VIVES decidiu escrever também uma obra para os maridos "quienes porfiaron porque yo escribiese con relación al marido lo mismo que había escrito en el segundo libro de mi obra anterior..." (*Deberes*, Dedicatória, 1259).

¹⁰¹ *Deberes*, 1296.

¹⁰² *Deberes*, 1297. Todo este capítulo constitui um eloquente elogio do amor conjugal, baseado no modelo do amor de Cristo e da Igreja. Vejam-se, a título de exemplo, duas pequenas passagens: "Y ¿qué significa esto que el hombre deje a su padre y a su madre y se allegue a su esposa sino que el amor conyugal debe superar todas las restantes virtudes, aun aquellas con que la Naturaleza unió a los padres con los hijos, que es fuerza que sean las mayores?" (*Deberes*, 1297); "Hásela de amar toda, y sea cual fuere te haya cabido, tendrás para con ella el mismo afecto que Cristo tuvo para con su Iglesia (...) La esposa es ya, en virtud de este solo nombre, una sola cosa contigo, por manera que tienes obligación de amarla en el mismo grado con que te amas a ti mismo" (*Deberes*, 1298-9).

¹⁰³ *Deberes*, 1347-49.

¹⁰⁴ *Deberes*, 1347.

Desde este ponto de vista, apresentava-se essencial, para o governo da casa, para o contentamento e rendimento dos servidores¹⁰⁵, para a correcta educação dos filhos¹⁰⁶ que essa concórdia se baseasse no respeito e no cumprimento das funções de cada um, porque só assim, segundo Vives, "el marido, con su amor y bienquerencia, tutela la autoridad de la esposa, y la esposa la de su marido con su deferencia y con su docilidad. Y qué más diré sino que la concordia trae consigo el concepto de bondad y de cordura?"¹⁰⁷. Para além de todas as vantagens "domésticas", também "de esta manera andan lejos de la casa aquellos odiosísimos y muy inoportunos camaradas, a saber: los azotes y los improperios y todo aquello que el ánimo irritado y en ebullición aconseja que se haga"¹⁰⁸ - gestos e palavras que o teatro da época tantas vezes explorou...

Esta obra completa, como dissemos, a perspectiva excessivamente "feminina" da "concórdia" conjugal e familiar que Vives expressou na *Institutio*, remetendo também para o marido, sem anular aquela, alguns deveres que a primeira deixou no silêncio, pela especificidade dos destinatários e dos objectivos da mesma. Este ideal de harmonia conjugal - a melhor garantia da fidelidade - interliga-se, assim, com a sua defesa do casamento patente em ambas as obras. Essa defesa do casamento foi feita, como vimos, insistindo no esforço de evitar ou vencer as suas cargas, minimizando-as e valorizando os seus aspectos mais positivos - ou que os casados podiam tornar positivos.

Significado idêntico apresenta o acento que Guevara também pôs no amor que a mulher deveria ter ao marido, nomeadamente quando disse que "para que Dios sea seruido, y el pueblo edificado, en vna casa deuen morar, en vna mesa comer, en vna cama dormir, y junto con esto deuen vna cosa amar, porque si el marido, y la muger son en el amar diferentes, jamas seran en el viuir conformes. Amonesto, ruego, y aconsejo a todas las mugeres, que quieren ser bien casadas, tengan por bien de querer todo lo que sus maridos quieren, loen lo que ellos loaren, aprueuen lo que ellos aprouaren, contentense con lo que ellos se contentaren, y sobre todo no amen mas de lo que ellos amaren..."¹⁰⁹. Aliás, afirmara antes que "lo primero, que deuen trabajar las mugeres, es amar muy de veras a sus maridos" ...¹¹⁰

¹⁰⁵ "No solamente están contentos los servidores, sino que cumplen más gozosa y diligentemente con su deber y más obsequiosamente sirven a sus amos, respetuosos de su autoridad..." (*Deberes*, 1348).

¹⁰⁶ "A nadie causará maravilla que los hijos comunes de ambos les sean mucho más gratos y queridos, los cuales, aun siendo de uno de los dos, haría el amor mutuo que al otro le fuesen agradabilísimos sobre manera" (*Deberes*, 1349).

¹⁰⁷ *Deberes*, 1348.

¹⁰⁸ *Deberes*, 1348.

¹⁰⁹ *Relox*, fl. 126r.

¹¹⁰ *Relox*, fl. 119r.

Mas Guevara também insistiu no papel determinante do marido no sucesso desse "amor". Fê-lo, sobretudo, na sua célebre *Letra para Mosén Puche* - que disse ser "letra para dos recién casados"¹¹¹ -, nela defendendo, porque se dirigia a um recém-casado, a importância de o marido saber cativar o amor da sua mulher, não pelos argumentos da força e do temor, mas pelos do carinho e astúcia no comportamento com ela: "Alábanse muchos maridos de ser seruidos y temidos en sus casas, a los cuales yo tengo más mancilla que envidia; porque la muger que está aborrida, teme y sirve a su marido; mas la que está contenta, ámale y regálale. Mucho debe trabajar la muger por estar en gracia de su marido, y mucho debe temer el marido el no estar en gracia de su muger, porque si ella se determina de poner los ojos en otro, otro la gozará, aunque pese al marido". Por isso, concluiu: "...no basta que sean casados, sino que sean muy bien casados, y vivan mucho y muy mucho contentos..."¹¹². Esta era, em seu entender, a melhor forma de garantir, tanto a paz "doméstica", como a paz "social"¹¹³, aspecto reafirmado no *Relox de Principes* quando se dirigiu não só "a las Princesas, y grandes señoras", mas também "a todas las otras mugeres plebeyas" aconselhando-as a "sofrer" com paciência "los desabrimientos dèl" e aos maridos a dissimular as "importunidades della", de tal modo que "tengan tan concertada, y acordada la armonia de su vida, que todos huelguen de su vida y prosperidad de la Republica"¹¹⁴. Neste aspecto, a posição de Guevara foi também coincidente com a de Vives ao questionar a competência do "mau casado" enquanto cidadão: "... quién piensas que iba a creerte indicado para un cargo de gobierno y que ibas a conservar en la ciudad la paz y el sosiego, si ve que tú no puedes recabar vivir con apacibilidad y concordia en tu casa, donde tú eres, no ya funcionario, sino rey y señor de todo?"¹¹⁵.

¹¹¹ *Letra para Mosén Puche*, 363. Notemos que o autor considerou maior a importância do "amor conjugal" - traduzido, ao nível do relacionamento, no afecto e na caridade - no caso dos recém-casados, uma vez que os primeiros hábitos e comportamentos podiam decidir toda a vida futura. Por isso aconselhou a que "...si en todo tiempo debe el marido de trabar con su muger enojos, mucho más lo deve evitar, quando fueren recién casados, porque si a los principios la muger le comienza a aborrescer, tarde o nunca le tornará a amar. A los principios de su casamiento, deve el sagaz marido halagar, regalar y enamorar a su muger..." (*Letra*, 377). Esta ideia, que já PLUTARCO havia acentuado nos seus *Praecepta Coniugalia*, foi igualmente partilhada por ERASMO (*Coloquios*, 144-5): "...a los principios se debe mucho procurar que entre el marido e la mujer vaya creciendo y conformándose el amor...", e por Luis VIVES: "Por esto hanse de alejar todas las sospechas, si en todo tiempo, con cuidado más vigilante y exquisito en los comienzos del matrimonio, no sea que antes principies a odiar que a amar" (*Deberes*, 1300).

¹¹² *Letra*, 378, subl. nosso.

¹¹³ Por isso, citando Platão, afirmou que "el hombre que es desvasatado en su persona, descuidado en las cosas de su casa, tiene mal disciplinada su familia, y que no tiene paz en la Republica, al tal justo es que le alancen del pueblo, y que le aten como a loco..." (*Relox*, "Prologo General", fl. 1v).

¹¹⁴ *Relox*, fl. 119r.

¹¹⁵ *Deberes*, 1311 e 1314.

Uma harmonia e um amor, é necessário precisá-lo, que deveriam radicar, antes de mais, nas virtudes femininas básicas que, como já havia dito Vives, eram, sobretudo, a castidade e a humildade. Mas não era só à mulher que caberia o poder de decidir se um casamento era ou não um bom casamento, ou seja, se existia harmonia conjugal, que era o fim principal¹¹⁶. Embora Guevara viesse a afirmar, mais adiante, que "por siluestre, y indomito que sea vn hombre, es imposible, que si su muger le ama, que èl no ame a ella"¹¹⁷, na sua *Letra para Mosén Puche* começou por enumerar as "condiciones ha de tener la muger, y qué condiciones ha de tener el marido para que sean bien casados..."¹¹⁸. E se ambos os autores contribuíram para o cimentar da ideia partilhada por outros humanistas e moralistas contemporâneos de que o problema não residia no casamento, mas na "qualidade" do mesmo - o único modo de desmentir os seus detractores -, Guevara acentuou com mais precisão o papel, também decisivo, do marido...

Por esses mesmos anos, outro franciscano - precisamente o mestre do "recogimiento" - tentou esse equilíbrio ou, melhor, esta complementaridade. E apesar de o *Norte de los Estados* ser um diálogo entre dois homens, o seu autor interligou nele os conselhos complementares para o comportamento da mulher e do marido. Se, por um lado, sublinhou a necessidade de sujeição da esposa¹¹⁹, por outro (e correspondendo ao tom sempre afectivo que o caracteriza), insistiu no tratamento respeitoso e afectivo do marido, retomando e desenvolvendo, também ele, o "paulinismo matrimonial", em especial na "regla matrimonial" que dirigiu a todos os casados¹²⁰. A defesa da referida "qualidade" do casamento tem, em Osuna, um peso determinante, porque este a fez depender, fundamentalmente, dos objectivos e dos motivos do casamento. O não respeito pelos fins e bens do casamento era a causa de um certo desconcerto, porque se viam "...ya confundidas las edades y los estados: y los linajes que la moça se casa con el viejo: por solo ser rico: y los caualleros con las labradoras: porque tienen hazienda: y los necios Y bouos hallan buenas mugeres si tienen dineros: el dinero se casa oy día (...) y en mas es tenido el patrimonio que el matrimonio"¹²¹.

Ora, esta forte crítica aos casamentos que não respeitavam os referidos "bens" e "fins" do matrimónio é um aspecto que convém realçar, não tanto pela

¹¹⁶ Por isso, a "Letra para Moshén Puche" pretendeu dar conselhos aos recém-casados "para que sean bien casados" (*Letra*, 364).

¹¹⁷ *Relox*, fl. 119 v.

¹¹⁸ *Letra*, 364.

¹¹⁹ *Norte de los Estados*, fls. m iij e m vij-n.

¹²⁰ *Norte*, fls. l viij ss, em especial "Capitulo quarto de como el marido a de regir a su muger" (fls. m iij r-m iij v.) e "capitulo diez de como el marido a de ser benigno a su muger" (fls. m vij r. e v.). Esta "regra" teve por modelo, como confessou OSUNA, a regra dos franciscanos.

¹²¹ *Norte*, fl. e vij r.

"novidade" da mesma, quanto pelo modo e pelo contexto em que é feita. Além disso, também pela presença crescente que viria a ter nos textos de meados e fins do século e ao longo de seiscentos... E essa crítica, melhor, essas críticas são, por outro lado, acompanhadas de uma redefinição - caracterizada pela insistência - dos critérios de decisão do casamento. Consequentemente, o velho debate em torno do "tomar mulher" - dependente do de "tomar estado" - parece deslocar-se, por estas décadas, para o dos critérios de "escolha" da mulher - por vezes também do marido...

Dois dos mais importantes exemplos dessa tendência para a "deslocação" do debate são-nos fornecidos por duas obras - aliás, muito diferentes - editadas em 1540: o *Espelho de Casados* do Dr. João de Barros e a *Silva de Varia Lección* de Pedro Mejía (mais concretamente, os seus caps. XIV-XV).

Como vimos, o *Espelho de Casados* foi elaborado com base, precisamente, no debate em torno do "tomar estado" e, mais concretamente, do "tomar mulher". Mas, a forma como o autor concluiu o debate mostra, justamente, uma diferente orientação - que é desvio - de sentido. A "Quarta Parte" da obra não discutiu propriamente os "proveitos" ou "vantagens" do casamento, mas apresentou "doze declarações e Requesitos que se requerem pera que os Casamentos se façam bem e a seruiço de Deos e pera descanso e proueito dos Casantes". Ou seja, enumerou as condições do "bom casamento", condições que deviam começar pela forma como se "faziam" os casamentos. Significativamente, a primeira "condição" era a de que "Ho homem que se ha de casar sesudamente: ha de especular mui bem a condiçam e qualidades da molher. e o dote que lhe prometem. a natureza criaçom e parentes. e *entam escolher e disçernir o que melhor lhe estiuer. E o mesmo pola molher digo*"¹²². A sua crítica foi dirigida, essencialmente, aos que casavam sem critérios próprios ou sem reflexão prévia¹²³, logo, contra "alguns casamentos [que] se fazem como se nam deuem fazer asi contra as leis diuinas como humanas e as vezes saem mal acertados. e tal molher se pode casar que fora mais seu proueito viuer solteira"¹²⁴. É, pois, neste contexto que devemos situar e compreender a sua selecção dos "doze requesitos" para o "bom casamento", que são, significativamente, a "Hidade conueniente" - para que "nem seja moço nem

¹²² *Espelho de Casados*, fl. LIv, subl. nosso. Naturalmente, este facto resultava directamente da indissolubilidade do casamento cristão. Como lembrou João de BARROS, "...o casamento desque he feito nam se pode desfazer. nem aproueita o arrendimento. e quanto mais se arepende o homem depois de casado: tanto mais acreçenta em sua dor" (*Espelho*, fl. LIr).

¹²³ Por isso considerou dever "o homem sesudo se tem algum amigo de que se confie: darlhe disso conta e ver seu parecer. Isso mesmo aos jrmãos e parentes se deue dar esta conta em todo o caso"; mas, como "Muitas vezes acontece que os amigos e parentes se enganam (...) portanto neste caso conuem que o homem sobre tudo comsigo se aconselhe com o que vio. ouuio: aprendeo: e leo. e passar alguns dias ante que concluya..." (*Espelho*, fl. LIv.-LIIR, subl. nosso).

¹²⁴ *Espelho*, fl. LIIR.

velho"¹²⁵ -; a "Riqueza no Homem" - para que "tenha com que soporte a molher e sua casa"¹²⁶ -; "Que seja saaõ" - porque "he cousa muy aborrecida a doença em casa se he continua e longa"¹²⁷ -; "Que nam tenha filhos" - porque "algumas vezes os filhos do primeiro matrimonio vem a discordar com os do segundo"¹²⁸ -; que seja "Virgem" - para não estar presente a sombra do "primeiro amor"¹²⁹ -; que escolha "Molher Rica" - porque "em dous extremos melhor he Rica que pobre"¹³⁰ -, e "molher igoal" - porque "a semelhança he causa de amor"¹³¹ -; que seja "Fermosa onestamente" - ou de "mediana fermosura"¹³² -; "Potente" - para evitar "demandas" e posteriores separações¹³³ -; de "Bons costumes" - porque "o que teue maos costumes e viueo mal poucas vezes se bolue daquilo em que se cria"¹³⁴ -; que seja "vezinha conhecida" - porque lhe "conhece os costumes e manhas"¹³⁵ -; finalmente, "Que nam seja parenta" - portanto, que respeite os impedimentos canónicos do casamento¹³⁶.

Notemos que estes "requisitos" representam, no fundo, as condições prévias - por vezes indispensáveis - para o que se considerava ser o "bom casamento". Portanto, este jurista não se ficou pelo "louvor do matrimónio" - nem ficou preso aos argumentos deste¹³⁷ - mas tentou mostrar algumas vias para

¹²⁵ *Espelho*, fl. LIII e LIV.

¹²⁶ *Espelho*, fl. LIVv. Explicou este conselho dizendo que "casarse hum homem que nam tem nada allem doutros inconuenientes: fazesse seruo de sua molher...".

¹²⁷ *Espelho*, fl. LVr.

¹²⁸ *Espelho*, fl. LVv.

¹²⁹ *Espelho*, fl. LVv.

¹³⁰ *Espelho*, fl. LVIv. Neste aspecto, o Dr. João de BARROS diverge bastante dos seus contemporâneos e, sobretudo, como veremos, dos autores da segunda metade do século XVI e do século XVII.

¹³¹ *Espelho*, fl. LVIIr.

¹³² *Espelho*, fl. LVIIr-LVIIIr. Este argumento da "mediana formosura" da esposa - não da mulher em geral - era muito corrente nos textos destes séculos, baseados nos inconvenientes da excessiva beleza ou fealdade. Pedro MEXIA usou o argumento em termos muito idênticos, assim como o viria a usar - desenvolvendo-o - Diogo Paiva de ANDRADA no *Casamento Perfeito* (1630), dedicando-lhe todo um capítulo.

¹³³ *Espelho*, fl. LVIIIr. Naturalmente, aqui fala o jurista experiente... Esta questão foi estudada, com algum pormenor, para França, por P. DARMON, *Le Tribunal de l'Impuissance. Virilité et Défaillances Conjugales dans l'Ancienne France*, Paris, 1979.

¹³⁴ *Espelho*, fl. LVIIIr. Este é um aspecto que veremos ter alguma importância nos finais de quinhentos e ao longo do século XVII, como o mostrará, em especial, a *Carta de Guia de Casados*.

¹³⁵ *Espelho*, fl. LVIIIv. Pelo contrário, "a estranha que nunca vijo as vezes he muy diferente do que elle deseja e do que lhe compraz...".

¹³⁶ *Espelho*, fl. LIXr. É, mais uma vez, o jurista profissional quem fala.

¹³⁷ Portanto, também não ficou, como dissemos, dependente dos argumentos da "querelle des femmes", o que confere à obra um significado culturalmente diferente...

fazer dos casados "bem casados", delimitando, conseqüentemente, alguns contornos do modelo.

A importância desta orientação da obra é reforçada pelo facto de outras obras de meados do século também tenderem a adoptá-la e, portanto, a divulgá-la. Assim sucede com a editadíssima *Silva de Varia Lección*¹³⁸ que dedicou, na Segunda Parte, quatro capítulos ao casamento¹³⁹. Curiosamente, os dois capítulos centrais ocupam-se, respectivamente, "De qué hedad y de qué gesto y hazienda deve el hombre buscar y escoger la muger para se casar, y la muger el marido, según lo escriben los filósophos antiguos"¹⁴⁰ e de "Cómo es excelente cosa el amor y concordia entre marido y muger. Cuéntanse algunos exemplos de casados que mucho y fielmente se amaron"¹⁴¹. O interesse principal destes capítulos encontra-se não só na selecção dos aspectos que o autor quis tratar - nomeadamente o da escolha da mulher e o do amor conjugal -, mas também no carácter de divulgação que os caracteriza, facto favorecido pelas muitas edições da obra e pelo eco que dela se encontra em obras posteriores. Mas aqui interessa-nos acentuar a sua valorização - nomeadamente contra Aristóteles - da "igualdade das idades" para a "conformidade" dos casados¹⁴²; do evitar os casamentos por interesse, de que podiam resultar "los descontentos y malos casamientos"¹⁴³ - um aspecto em que os autores de finais do século, como veremos, insistirão -; da mediana formosura da mulher¹⁴⁴, e, principalmente, do "amor y concordia entre marido y muger" que fizeram tantos "bem casados"¹⁴⁵.

Deste modo, a transferência progressiva, nas décadas de 30 e 40, dos louvores do casamento para a *elaboração e divulgação* do modelo dos "bem casados" pode ainda ser confirmado com outros textos que, além disso, abriram vias que os tempos pós-Trento não deixaram de explorar.

Um deles é o extenso e muito editado *Especulo de Consolación de Tristes* (1ª ed. 1546¹⁴⁶) do franciscano Juan de Dueñas. Este franciscano também partiu

¹³⁸ Sobre as muitas edições desta obra, uma "miscelânea" muito ao gosto dos meados e finais do século XVI, veja-se o estudo introdutório de A. CASTRO à edição da *Silva de Varia Lección*, 2 vols., Madrid, 1989, esp. I, 53-4. É esta edição da obra que aqui usaremos.

¹³⁹ *Silva*, vol. I, caps. XIII-XVI, 610-38.

¹⁴⁰ *Silva*, cap. XIV, 617-25.

¹⁴¹ *Silva*, cap. XV, 626-32.

¹⁴² *Silva*, 618: "...quando es poca la diferencia (...) son los propósitos y voluntades más conformes...".

¹⁴³ *Silva*, 621-2: "casi no se procura otra cosa...". Neste aspecto, é notória a diferença em relação a João de Barros.

¹⁴⁴ *Silva*, esp. 624.

¹⁴⁵ *Silva*, 626 ss. Este capítulo é essencialmente constituído por exemplos clássicos de "bem casados".

¹⁴⁶ As edições desta obra são, de facto, muitas e variadas na segunda metade do século XVI, como se pode ver através do *Catálogo colectivo de obras impresas en el siglo XVI existentes en las*

da oposição dos bem casados aos mal casados, sendo estes, por exemplo, aqueles que se casavam por dinheiro "donde suele ser (y aun es assi) que son muy mal casados porque nunca conellas sino con sus dineros se casaron"¹⁴⁷, ou aqueles que "toman mugeres no conuenientes a su estado y muy contrarias a su condicion de aqui es que auiedo de estar siempre en paz: estan en continua guerra..."¹⁴⁸ ou, ainda, algumas mulheres que "...suelen tomar hombres ydiotas simples y de poco saber auiedo consideracion a sus riquezas: y no a sus personas"¹⁴⁹, como acontecia com as "mugeres que libres son para la eleccion de sus maridos" - o que, curiosamente, havia sucedido com Inês Pereira...

Notemos que Juan de Dueñas já não se coibiu de referir e dar exemplos de mal casados, mas não para condenar ou desaconselhar o casamento - como ainda havia feito o "amigo" do Dr. João de Barros, embora não ele próprio... -, mas para propor e *aconselhar* as condições que podiam fazer um "bom casamento". Assim, e porque considerou essencial a concórdia - baseada na igualdade de condição, idade e estado - acentuou também a necessidade do amor baseado nessas condições para cimentar a união. Daí que também tenha dito que "casar moça con viejo, vieja con moço, ay gran dissimilitud y desemejança, por donde nunca entre los tales puede auer verdadero amor: el qual requiere de necesidad que aya entre los casados, porque este faltando, falta todo bien y hallase todo mal, siguiendose dello muchos males y muertes"¹⁵⁰.

Deste modo, este franciscano também subordinou tudo à busca da harmonia e concórdia que deveriam resultar do amor dos casados. Insistiu, na linha, aliás, do que já Osuna havia feito, mas com maior clareza ainda, na importância da reciprocidade. Por isso defendeu que "no menos sean obligados a la guarda desta fidelidad: los maridos que las mugeres"¹⁵¹, acrescentando que "deuen assi mesmo de tener con lo antedicho entre si mesmos mucho amor y charidad concordia y paz porque en la tal cosa mora dios nuestro señor"¹⁵². Esta perspectiva foi melhor explicitada pelo autor quando afirmou ser "dios nuestro señor muy seruido que los casados esten en amor concordia y paz"¹⁵³ e quando

bibliotecas españolas, Madrid, 1972-8, D. Aqui apenas referimos as primeiras edições das diferentes partes: 1ª parte, Burgos, Juan de Junta, 1546; 2ª parte, Medina del Campo, por Pedro de Castro, 1546; 3ª parte, Valladolid, Juan de Villalquivan, 1550; 4ª parte, *ibid.*, 1551; 5ª parte, *ibid.*, por Giles de Colonies, 1552; 6ª parte, Medina del Campo, Francisco del Canto, 1570. A edição que aqui utilizamos é a que existe, sem rosto e primeiras folhas, na B.G.U.C., editada, segundo o seu catálogo, em Antuérpia em 1550.

¹⁴⁷ *Espejo de Consolación* (Anvers, 1550), fl. ccxxvij r.

¹⁴⁸ *Espejo de Consolación*, fl. ccxxvij v.

¹⁴⁹ *Espejo de Consolación*, fl. ccxxvij v.

¹⁵⁰ *Espejo de Consolación*, fl. ccxxviii v.

¹⁵¹ *Espejo de Consolación*, fl. ccxxxiii r.

¹⁵² *Espejo de Consolación*, fl. ccxxxiii v.

¹⁵³ *Espejo de Consolación*, fl. ccxxxv r.

lhe contrapôs a "discórdia" dos "mal casados" cuja vida não só "se puede mas llamar muerte", mas "es peor que el infierno porque en el infierno no son maltratados ni perseguidos los buenos, mas los mal casados muchas vezes persigue el marido malo a la muger buena y por el contrario la muger no buena al marido sancto y bueno"¹⁵⁴.

Neste contexto de formulação e delimitação do modelo dos "bem casados" por contraposição aos "mal casados", adquirem um significado particular e uma relativa importância - aumentada pelo sucesso editorial - os *Coloquios Matrimoniales* de Pedro de Luján (ou Luxán), cuja primeira edição data de 1550¹⁵⁵. Nestes colóquios, motivados, formalmente, pelo *Vxor Mempsigamos* de Erasmo¹⁵⁶, mas nos quais o autor levou até às últimas consequências todas as possibilidades do "caso" de Eulalia¹⁵⁷, Luján sintetizou - mas também aprofundou - o que de essencial vinha sendo proposto em torno do conceito de "amor conjugal", de harmonia e de vida familiar.

O facto do seu autor ter glosado dois colóquios de Erasmo - o *Vxor Mempsigamos* e o *Puerpera* - e de se servir, sem o referir, de textos de outros autores - muito especialmente a *Letra para Mosén Puche* e o *Relox de Principes* de Fr. Antonio de Guevara, mas também algumas passagens da *Silva de Varia Lección* de P. Mejía¹⁵⁸ - só em parte diminui a importância desta obra, já que a síntese quase perfeita que conseguiu com a "compilação" - ou articulação, já que não se trata apenas de uma glosa ou justaposição - daqueles textos e a sua própria contribuição conferem a estes *Colóquios* um valor especial, aumentado pelo sucesso que os mesmos tiveram nos anos subsequentes. De facto, Pedro de Luján, articulando vários textos de diferentes autores e dando-lhes uma nova coerência, passou em revista quase todos os "grandes" temas que vinham sendo

¹⁵⁴ *Espejo de Consolación*, fl. ccxxxv v.

¹⁵⁵ M. BATAILLON (*Erasmus y España*, 649), referiu "por lo menos once ediciones entre 1550 y 1589", indicando a data e local de edição de todas elas. A. RALLO GRUSS retomou estas referências na introdução à sua edição destes *Coloquios*.

¹⁵⁶ De facto, e apesar de Luján também se ter inspirado no *Puerpera* de Erasmo (BATAILLON, *Erasmus y España*, 649) e de ter incluído um diálogo entre dois velhos, aparentemente sem relação com os anteriores, o núcleo orientador de todos os colóquios parte, como veremos, das propostas - e dos silêncios - do diálogo entre Eulália e Xantipe, aqui Doroctea e Eulália. Muitos desses silêncios foram preenchidos, por LUJAN, com outros textos da primeira metade do século. Cf. A. RALLO GRUSS, "Introducción" aos *Coloquios Matrimoniales*, esp. 3 ss.

¹⁵⁷ Tratava-se, no essencial, de um casamento, ainda no início, que corria o sério perigo de se transformar num mau e conflituoso casamento. O sucesso de Doroctea em alterar o rumo desse casamento permitiu-lhe ir muito para além dele - explorando todas as potencialidades em aberto no colóquio erasmiano - e debruçar-se sobre *todas* as responsabilidades dos casados e, no fundo, sobre o comportamento de todos os cristãos.

¹⁵⁸ M. BATAILLON acentuou, sobretudo, as dívidas de Luján em relação a Erasmo (*Erasmus y España*, 649-50). A dependência em relação a outros autores, especialmente GUEVARA, foi minuciosamente referida por A. RALLO GRUSS, "Introducción" e "notas" à edição destes *Coloquios*.

tratados em obras sobre o casamento e, particularmente, sobre o comportamento dos casados. Vemo-lo, assim, a debruçar-se sobre a importância de "tomar estado", favorecendo, como Erasmo, o de casados¹⁵⁹; a aconselhar não só a esposa sobre os seus deveres domésticos, as suas "virtudes" e atitudes variadas¹⁶⁰, mas também o próprio marido, responsabilizando-o, igualmente, pelo bom governo da casa, pelo sucesso da harmonia conjugal e pelos deveres em relação à mulher¹⁶¹; vemo-lo, ainda, debruçar-se sobre a criação e educação dos filhos e das filhas¹⁶² e sobre o comportamentos dos "moços"¹⁶³, por entre variadíssimas reflexões sobre aspectos só aparentemente "laterais", como a gravidez, seus perigos e suas exigências¹⁶⁴, o relacionamento da mulher com os de sua casa e com outras pessoas¹⁶⁵, os perigos das alcoviteiras (com discretas alusões à figura literária de *La Celestina*¹⁶⁶). Mas o aspecto mais significativo

159 "Doroctea - Pues qué piensas de hacer no queriendo tomar estado ninguno, conviene a saber de ser casada o monja? (...) / Eulalia - Pues qué te parece? / Doroctea - Que hagas como hice yo. / Eulalia - Que me case? / Doroctea - Que te cases que a fe de cristiana te juro que antes que entrase en esta orden la temía y aun temblaba della..." (*Coloquios Matrimoniales*, 68-9).

160 É esta, no essencial, a matéria do segundo colóquio, no qual Doroctea, "...sabidas las discordias que entre Eulalia y su marido pasaban, la reprehende mucho, y le declara y da a entender qué tal debe ser la mujer casada, qué virtudes ha de tener, y de qué se debe preciar, y de qué vicios ha de huir..." (*Coloquios Matrimoniales*, 99-122).

161 Assim o fez ao longo de todo o terceiro colóquio, talvez o mais "inovador" de todos, como tentaremos mostrar mais adiante; neste colóquio, melhor, diálogo, fala Doroctea com Marcelo, marido de Eulalia e "... le cuenta él los enojos que con su muger tenía. Reprehendele Doroctea lo que hacía, aconséjale lo que debe hacer. Tratan entre sí qué virtudes ha de tener el hombre, y de qué vicios ha de huir, cómo se debe haber con su mujer para conservar la paz y amistad (...). Es coloquio que debe ser notado de cualquier hombre, en especial casado" (*Coloquios Matrimoniales*, 137-59).

162 Ao longo do quarto colóquio, depois de estarem "ya conformes él y su mujer..." e, dizendo-lhe Eulalia "como estaba preñada, dícele Doroctea cómo se debe haber la mujer preñada en su preñez (...) y cómo se ha de haber el marido con su mujer cuando está preñada y en su parto, en el criar de la criatura, en el darle los mōestros y amas, en doctrinarlos..." (*Coloquios Matrimoniales*, 174-214).

163 "Colóquio quinto, en el cual Julio, hijo de Doroctea, hallándose acaso con Hipólito, hijo de Eulalia, hablando entre sí qué virtudes ha de tener el buen niño y de qué vicios se ha de apartar, cómo se ha de haber en el estudio y lo demás..." (*Coloquios Matrimoniales*, 243-57).

164 O problema da gravidez parece ter preocupado grandemente os casais de então ou, pelo menos, os autores moralistas. A ele dispensaram uma atenção particular, como referimos, GUEVARA (no *Relox*) e OSUNA. Dadas as dívidas destes *Coloquios Matrimoniales* para com vários textos de GUEVARA, facilmente se compreende que o colóquio quarto desta obra tenha discutido - uma discussão que quis também aprofundar - todos os grandes problemas em torno desta situação, tratados ou aflorados pelos vários autores sobre cujas obras nos vimos debruçando. Para além dos problemas mais especificamente "físicos" e, portanto, mais do domínio médico, a gravidez - talvez pelo muito de desconhecido que continha - colocava problemas mais amplos do que este colóquio dá conta.

165 *Coloquios Matrimoniales*, esp. dialogos I e II. Ver, em particular, I, 76s. e II, 112-15.

166 *Coloquios Matrimoniales*, esp. 115: "¿Qué ha de hacer el marido que sin qué ni para qué ve entrar en su casa una vieja de grandes haldas y mayores cuentas?". Além disso, "...el hombre

desta obra reside no esforço de *divulgação* - e a selecção das fontes não foi, de modo algum, arbitrária - da imagem do casamento como um estado que podia e devia ser harmonioso, graças não só aos seus "bens" em geral, mas também, em particular, ao amor conjugal, à complementaridade do casados nas tarefas domésticas e na educação dos filhos, ao comportamento moral articulado com as regras básicas do viver cristão¹⁶⁷: aspectos que os textos da segunda metade do século e os do século XVII viriam a valorizar e desenvolver...

Contrariamente ao relativo "silêncio" das obras das primeiras décadas do século em relação à importância da "escolha" da mulher e, sobretudo, à do marido, as de meados do século XVI, na sequência da progressiva nitidez do modelo do "bom casamento", foram conferindo um peso preponderante e decisivo àquele aspecto - sinal de uma valorização mais acentuada da *fides* em relação à *proles* no modelo dos "bem casados"? Sem dúvida. Mas também sinal de um prestígio maior do casamento - não só enquanto instituição, mas também enquanto "estado" - e da *educação* para o casamento. Sinais de um acentuar das perspectivas moralistas ou moralizantes que as décadas seguintes tenderiam, como veremos, a privilegiar.

*

Não podemos deixar de referir ainda que a base sacramental deste dois "bens" do casamento, que o dignificara aos mais variados níveis, foi, sem dúvida, um elemento essencial em todas as construções modelares, mesmo apesar das - ou talvez ajudado por - as críticas dos teólogos reformadores que tentaram diminuí-la, facto que, como lembraremos, levou o Concílio de Trento a reafirmar, dogmaticamente, essa mesma sacramentalidade, com repercussões decisivas na evolução da espiritualidade do casamento nos fins do século XVI. Mas a *reafirmação* - traduzida, sobretudo, na lembrança constante - dos "bens" do casamento, tendo por base, justamente, o seu carácter de sacramento, também contribuiu, de modo decisivo, para a valorização da instituição do matrimónio e, conseqüentemente, do "estado dos casados".

Neste contexto, convirá lembrar que, a par da construção (ou reconstrução) do ideal dos "bem casados" e intimamente ligado com ele, se foi aprofundando e objectivando - à medida que se "actualizava" - o ideal da "boa esposa", ideal esse que, retomando muitas das concepções e imagens bíblicas, clássicas e medievais da mulher, especialmente da casada¹⁶⁸ - as quais se mantiveram por todo o século XVI e, ainda, no século XVII - tendeu, contudo, a

honrado, especial el que es casado, debe huir de contratos de ramerias, y aun de tratos de alcahuetas..." (*Coloquios*, 140). Sobre esta questão, v. *infra*, cap. IX "Criados e alcoviteiras".

¹⁶⁷ Daí as críticas aos vícios do marido..., às saídas da mulher... Cf., em particular, Coloquio 3º, 140-46 e 113-4.

¹⁶⁸ Teremos que ter sempre presente o peso dos argumentos que, desde a Antiguidade, formaram e delimitaram a concepção da mulher e que algumas mudanças de perspectiva não conseguiram - nem pretenderam - alterar.

privilegiar a responsabilização da esposa nas suas funções "femininas", conjugais e familiares - articuladas, naturalmente, com os deveres do marido, como veremos.

Esta "tendência" é particularmente visível nos textos dedicados à "formação" ou educação feminina.

António de Guevara, 84
Aristóteles, 68
Celantia, 69
Celestina, 98
Dr. João de Barros, 69
Egídio Romano, 69
Erasmus, 72
Eulália, 74
Fr. Antonio de Guevara, 69
Fr. Francisco de Osuna, 69
Fr. Juan de Castrojeriz, 69
Francisco de Osuna, 77
Graciano, 83
Gregório IX, 83
Guevara, 84; 97
João de Barros, 81
Juan de Dueñas, 73
Juan de Molina, 67; 69
Leta, 69
Luis Vives, 72
Lutero, 83
Molina, 67
Mosén Puche, 70
Osuna, 70
Pedro de Luján, 72

Pedro Mejía, 93

Pedro Mexía, 73

Petrarca, 79

Plutarco, 68

S. Jerónimo, 68

S. Paulo, 86

Santo Agostinho, 72

Villaseñor, 80

Vives, 77

Xantipe, 74

CAPÍTULO III

A educação feminina. Entre as funções conjugais, o governo da casa e as práticas espirituais.

1. *Educar as mulheres, reformar os "costumes"...*

O silêncio ou a diminuta visibilidade da "expressão" feminina nas sociedades do passado, deixando em aberto muitas das questões vitais para a compreensão da complexidade da vida social, moral e literária daqueles tempos, tem suscitado, desde diversos pontos de vista, um interesse crescente pelo estudo da "condição" e "imagem" da mulher na Idade Média e no Renascimento¹. Além

¹ Apesar das ambiguidades e do carácter demasiado abstracto - porque não situado socialmente - do conceito de "mulher", o seu uso aqui é indispensável para a necessária diferenciação - de acordo com as suas especificidades - do "feminino" face ao "masculino", independentemente das diferenças de ordem social e cultural que, naturalmente, existem dentro de cada um desses domínios. É variadíssima - tanto pela quantidade como pela qualidade - a bibliografia sobre a situação, a condição e a imagem da "mulher" na Idade Média e no Renascimento, o que nos impede de a referir na sua totalidade. Gostaríamos, contudo, de chamar a atenção para alguns estudos de carácter geral referentes à Idade Média (além dos referidos por C. ERICKSON e K. CASEY, "Women in the Middle Ages: a working bibliography", in *Mediaeval Studies*, XXXVII (1975), 340-359) e ao Renascimento, que se revelam pertinentes ou essenciais para a perspectiva aqui adoptada. Salientamos, por ordem cronológica e, respectivamente, para a Idade Média e Renascimento: M. C. DE MATTEIS (a cura di), *Idee sulla Donna nel Medioevo: Fonti e Aspetti Giuridici, Antropologici, Religiosi, Sociali e Letterari della Condizione Femminile*, Bologna, 1981; M. PEREIRA (ed.), *Né Eva né Maria. Condizione Femminile e Immagine della Donna nel Medioevo*, Bologna, 1981; J. KIRSHNER e S. F.WEMPLE, *Women of the Medieval World*, Oxford, 1985; S. FARMER, "Persuasive voices: clerical images of medieval wives" in *Speculum*, 61/3 (July 1986), 517-543; B. VETERE e P. RENZI (eds.), *Profili di Donne. Mito, Immagine, Realtà fra Medioevo ed Età Contemporanea*, Gelatina, 1986, esp. 9-222; M. B. ROSE (ed.), *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*, Syracuse, New York, 1986; M. KING, *Mujeres Renacentistas. La búsqueda de un espacio* (trad.), Madrid, 1994. Para a Idade Média peninsular, salientamos M^a I. TUDELA Y VELASCO, "La mujer en la Edad Media Castellano-Leonesa. Las fuentes y los problemas de método" in *Nuevas Perspectivas sobre la Mujer*, Madrid, 1982, 71-82; C. SEGURA, *Las Mujeres en el Medioevo Hispano - Cuadernos de Investigación Medieval*, n.º.2, Madrid, 1984. Veja-se ainda o conjunto de estudos reunidos em *La Condición de la Mujer en la Edad Media*, Madrid, 1986; por A. MUÑOZ FERNANDEZ, *Las Mujeres en el Cristianismo Medieval. Imágenes Teóricas y Cauces de Actuación Religiosa*, Madrid, 1989 e por M^a del M. GRAÑA CID, *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría, (siglos III-XVII)*, Madrid,

disso, grande parte das informações "indirectas" - quase todas por testemunhos de origem masculina - de alguns aspectos da sua vida e atitudes continuam a mostrar-se muito contraditórias e, na maior parte dos casos, restringidas a alguns grupos sociais, entre os mais influentes e poderosos de então².

O problema é, naturalmente, complexo e envolve dimensões variadas que vão desde as esperadas diferenças conforme os grupos sociais até ao desempenho particular de funções - económicas, familiares, conjugais, maternas, educativas e, mesmo, afectivas - de acordo, ou não, com as normas que regiam cada um deles, bem como com a situação particular da mulher (donzela, casada, viúva). Mas uma leitura atenta e comparada de textos doutrinários, morais, didácticos e catequéticos desses séculos poderá ajudar-nos a prescrutar mais atentamente, não apenas o que delas se esperava e desejava - ou não desejava -, mas também as aspirações, os gostos e algumas atitudes dessas mulheres "silenciosas", entre as quais ocupam um lugar de destaque as casadas³. Também as donzelas (assim como as viúvas) foram merecendo

1994. Para o Renascimento, séculos XVI e XVII europeus, salientamos N. Z. DAVIS, "City Women and Religious Change" in *Society and Culture in Early Modern France*, 4ª, Stanford, 1975, 65-95; J. GUIDI (ed.), *Images de la Femme dans la Littérature Italienne de la Renaissance: Préjugés Misogyne et Aspirations Nouvelles: Castiglione, Piccolomini, Bandello*, Paris, 1980; I. McLEAN, *The Renaissance Notion of Women: a Study in the Fortunes of Scholasticism and medical Science in European Intellectual Life*, Cambridge-London-New York, 1980; Mª L. LENZI, *Donne e Madonna. L'Educazione Femminile nel primo Rinascimento Italiano*, Torino, 1982. Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago, 1985; AA. VV., *La Femme à l'Époque Moderne. XVIe-XVIIIe*, Paris, 1985. M. LAZARD, *Images Littéraires de la femme à la Renaissance*, Paris, 1985. R. DE MAIO, *Mujer y Renacimiento* (trad. do italiano), Madrid, 1988. Para a Península Ibérica, cf. E. SÁNCHEZ-ORTEGA, "La mujer en el antiguo regimen: tipos históricos y arquetipos literarios" in *Nuevas Perspectivas sobre la Mujer*, 107-126. *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais* (Actas), Coimbra, 1986, 2 vols.; M. VIGIL, *La Vida de las Mujeres en los Siglos XVI y XVII*, Madrid, 1986; AA.VV., *Realidad Histórica e Invención Literaria en Torno a la Mujer*, Málaga, 1987. M.-C. BARBAZZA, "L'épouse chrétienne et les moralistes espagnols des XVI et XVIIe siècles" in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXIV (1988), 99-137; J. L. SANCHEZ LORA, *Mujeres, Conventos y Formas de la Religiosidad Barroca*, Madrid, 1988.

² Em Portugal, alguns importantes estudos centrados no relevo e influência, a vários níveis, de algumas grandes "senhoras", têm privilegiado, sobretudo, as funções literárias, religiosas e/ou políticas das mesmas. Notemos, relativamente aos "grandes exemplos", o estudo de C. M. de VASCONCELOS, *A Infanta D. Maria de Portugal (1521-1577) e as suas Damas*, (Porto, 1902), ed. fac-similada, Lisboa, 1983. A. da C. RAMALHO, "Joana Vaz, femina doctissima", in *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Coimbra, 1969, 346-352 e 357-358; O. SAUVAGE, "Introduction" à sua edição de Louise SIGÉE, *Dialogue de Deux Jeunes Filles sur la Vie de Cour et la Vie de Retraite(1552)*, Paris, 1970, 9-57. Para Espanha, salientamos Mª D. GOMEZ MOLLEDA, "La cultura femenina en la época de Isabel la Católica", in *R.A.B.M.*, LXI, 1 (1955), 137-195; F. LOPEZ ESTRADA, "Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana", in *La Condición de la Mujer en la Edad Media*, 9-38 e C. SEGURA, "Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica", in GRANA CID (ed.), *Las Sabias mujeres*, Madrid, 1994, 175-187.

³ A maior atenção dedicada, por doutrinadores, pregadores e moralistas, às casadas deve-se, por um lado, à sua inserção num "estado" e à preeminência social deste e, por outro, às suas funções familiares, económicas e morais - e também educativas, como veremos.

alguma atenção específica que não deixaremos de salientar⁴.

Deste modo, este capítulo terá de privilegiar - porque as fontes disponíveis assim o obrigam - alguns aspectos em detrimento de outros, na esperança de, aprofundando uns, abrir perspectivas para a compreensão de outros.

Um dos aspectos a que tentaremos dar uma especial atenção, porque o consideramos fundamental, diz respeito à educação - no sentido da *institutio* latina - da mulher: da esposa, da mãe, da filha⁵, com vista ao desempenho das suas funções e deveres em cada uma dessas situações. É certo que alguns dos motivos desta "educação" se inseriam - porque dele também resultavam - no contexto das polémicas da já referida "Querelle des Femmes", igualmente testemunhável, desde este ponto de vista, na Península Ibérica, apesar da sua especificidade em relação a muitos textos franceses e italianos⁶ - especificidade

⁴ As referências às donzelas (como dissemos, não nos debruçaremos sobre a viúva, dadas as condicionantes particulares do seu "estado", que obrigam a um estudo autónomo) dizem respeito não só às características que se supunha serem próprias da situação, em geral, da "mulher", mas também a alguns aspectos básicos do comportamento e das "funções" familiares de ambas que obrigavam a códigos de comportamento diferentes, a vários níveis, de acordo tanto com a sua situação particular como com o seu grupo social. Não nos merecerão, obviamente, atenção aqui as religiosas (monjas e freiras), nem mesmo as "beatas", dado o seu estatuto muito próprio e, no essencial, diferente tanto do das casadas, como do das donzelas e, mesmo, das viúvas.

⁵ A categoria de filha "donzela" é ambígua, na medida em que a sua situação de não inserção clara em nenhum "estado", tal como se lhe referimos no capítulo I, e o facto de poder abarcar, normalmente, tanto a idade infantil como a juvenil, fazem com que os conselhos e os modelos de comportamento sejam por vezes, diferenciados conforme se trata de um ou outro caso. É, contudo, frequente vermos estes autores falar do "estado da donzela", mas apenas para marcarem a diferença de situação - antes de mais, etária, mas também familiar - em relação à casada. Essa diferença de situação comportava também, como tentaremos mostrar, diferenças de modelos comportamentais.

⁶ Como já referimos, a "Querelle des Femmes" foi, essencialmente, um debate francês desencadeado pela questão do *Roman de la Rose*. Mas os ecos dessa polémica rapidamente atingiram outras regiões, em especial as que já tinham alguma tradição de discussão de idênticos problemas. Assim o testemunham, em primeiro lugar, alguns textos italianos (não inserimos no mesmo contexto o já referido *De Re Uxorria*), nomeadamente os que, no século XVI, tomaram a "defesa" do sexo feminino. Veja-se o estudo de C. FAHY, "Three early Renaissance treatises on women ("De laudibus mulierum", by Bartolomeo Gogio; "De mulieribus", by Mario Equicola; "Defensio mulierum", by Agostino Strozzi)", in *Italian Studies*, XI (1956), 30-55. Mas, além destas obras, outras tomaram a defesa da mulher contra os ataques, e de que um dos melhores exemplos é *La Raffaella. Dialogo della Bella Creanza delle Donne* (1538-9) de Alessandro PICCOLOMINI. Sobre esta obra e o seu significado cultural - no contexto da referida polémica -, veja-se o interessante estudo de M.-F. PIÉJUS, "Venus bifrons. Le double idéal féminin dans La Raffaella d'Alessandro Piccolomini", in *Images de la Femme dans la Littérature Italienne de la Renaissance*, 81-156. Mas outros textos merecem também algum destaque, como o de G. Flavio CAPRA, *Delle Eccellenze e Dignità delle Donne* (cf. edição por M. L. DOGLIO, Roma, 1988) e como o diálogo de A. PALEARIO, *Dell'Economia o vero del Governo della Casa* (veja-se a edição, com um importante estudo introdutório que remete para outras obras da época, feita por S. CAPONETTO, Firenze, 1983, assim como o seu estudo sobre *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma Protestante in Toscana*, Torino, 1979).

que não impediu, no entanto, a comunhão de alguns argumentos, mesmo extremos, nomeadamente os que acentuavam os "vícios" e "malefícios" atribuídos sobretudo à mulher, como os que, por exemplo, se encontram em *El Corbacho o Reprobación del Amor Mundano* (1438) do Arcipreste de Talavera, no *Maldezir de Mujeres* do catalão Torrellas, na *Repetición de Amores* (1496-97) de Luis de Lucena...⁷; mas também não impediu a partilha dos encómios, muitos deles estereotipados, sobretudo porque opostos, retoricamente, àqueles. Assim o testemunha o aparecimento, também na Península Ibérica, nos finais do século XV e inícios do século XVI, de obras em defesa das mulheres, particularmente das "ilustres"⁸, de que são exemplo o *Triunfo de las Donas*

⁷ Para uma contextualização destas obras, veja-se J. ORNSTEIN, "La misoginia y el profeminismo". Uma das características mais visíveis destas obras - e comum a todas - é a repetição de qualificativos, sobretudo em relação à mulher, que, se podia levar a um quase esvaziamento de sentido real, também criava "preconceitos" que dificultavam a tarefa dos que valorizavam ou acreditavam na possibilidade da educação feminina. Dois dos exemplos mais ilustrativos (mas não os primeiros nem os últimos), em Portugal e em Espanha, da acumulação de adjectivos depreciativos, que seriam sempre utilizados nos mesmos contextos, são-nos dados, respectivamente, por Álvaro PAIS no *Status et Planctus Ecclesiae* (cf. a edição e tradução por M. P. de Meneses, Lisboa, 1992-94, 4 vols.), e por Alfonso MARTINEZ DE TOLEDO no referido *Libro del Arcipreste de Talavera*, mais conhecido, ao seu tempo, por *El Corbacho* (1ª ed. Sevilha, 1498), obra marcadamente misógina e expressamente reprovadora do amor mundano: cf. cap. XVIII (utilizamos a edição de M. Gerli, Madrid, 1981, 109): "...la mujer que mal usa y mala es, non solamente avariciosa es fallada, mas aún envidiosa, maldiziente, ladrona, golosa, en sus dichos non constante, cuchillo de dos tajos, inhobediente, contraria de lo que le mandan e viedan, superviosa, vanagloriosa, mentirosa, amadora de vino la que lo una vez gusta; parlera, de secretos descubridera, luxuriosa, raiz de todo mal e a todos males fazer mucho aparejada, contra el varón firme amor non teniente". Grande parte destes argumentos - usados com um tom muito semelhante - foram retomados pelo suposto "amigo" do Dr. João de BARROS na "carta" que diz ter sido enviada, curiosamente, de Salamanca e datada, como vimos, de 1529. Salientámos, nos capítulos anteriores, como estes argumentos não se articulavam facilmente com - ou não serviam - a concepção do casamento que vinha ganhando forma e força. Uma das mais graves consequências era - e o Dr. João de BARROS tentou mostrá-lo no *Espelho de Casados* - a condenação e a recusa do casamento, não pela preferência da vida religiosa, mas pelo receio de "tomar mulher" e da servidão que ele impunha, preferindo-se-lhe, portanto, a vida de celibatário. Obviamente, o abuso destes argumentos não servia os objectivos educativos e catequéticos, tanto de humanistas, como de religiosos. Sobre a quantidade e variedade das obras europeias sobre e para a mulher nos séculos XV e XVI, veja-se R. KELSO, *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, esp. a "Bibliographical list for the Lady", 326-424; cf., igualmente, o "Index Chronologique des ouvrages sur la femme publiés en Italie de 1471 à 1560", organizado por M.-F. PIÉJUS no seu artigo "Venus Bifrons: le double idéal féminin dans La Raffaella d'Alessandro Piccolomini", in GUIDI (ed.), *Images de la Femme*, 157-165; T. PEACH, "Une source négligée de l'anti-féminisme au XVIe siècle: le "contra amores" de Platine et les "dialogues" de Jacques Tahureau" in *Studi Francesi*, nº 56, (Maggio-Agosto 1975), 201 ss. Daí o significado das obras, nomeadamente das primeiras, em defesa da mulher. (cf. C. FAHY, "Three early Renaissance treatises on women"). Para uma síntese sobre as discussões em torno da inferioridade física e moral da mulher, cf. R. DE MAIO, *Mujer y Renacimiento*, esp. 9-92; sobre a influência das teorias médicas na concepção da mulher no Renascimento, veja-se I. McLEAN, *The Renaissance Notion of Women*.

⁸ Sobre estes e outros textos "menores" contra as mulheres, no século XV espanhol, cf. J. ORNSTEIN, "La misoginia y el profeminismo". Como mostrou este autor, a corrente espanhola em

(1443) de Juan Rodríguez del Padrón, o *Libro de las Virtuosas e Claras Mujeres* (1446) de D. Álvaro de Luna, o *Libro de las Mujeres Ilustres* (reinado de Juan II) de Alonso de Cartagena, o *Tratado en Defensa de las Virtuosas Mujeres* (Juan II) de Diego de Valera, o *Jardín de Nobles Doncellas* (c.1468) de Fray Martín de Córdoba, entre outras, nomeadamente no século XVI⁹.

É certo que várias destas obras que tomaram a defesa ou o elogio de algumas, não todas, mulheres - especialmente as "ilustres", as "virtuosas", as "claras" e as "nobres" - não foram muito além da contraposição de argumentos ou da evocação de exemplos, essencialmente clássicos, de "grandes" mulheres. Mas é notório, por outro lado, o acento, visivelmente crescente, na importância da educação feminina, embora num âmbito socialmente restrito: a formação das princesas e grandes senhoras. Mas a qualidade de "espelhos" - em que todas as outras mulheres se deveriam rever - que lhes era atribuída foi sendo, cada vez mais, olhada como um poder a reforçar e a explorar. Daí que alguns autores europeus, incluindo peninsulares - entre eles alguns humanistas famosos -, sem perderem a convicção das limitações provocadas pelas "inferioridades" femininas, tenham preferido substituir os argumentos de efeitos polémicos - e poéticos - pela construção (que foi, sobretudo, reconstrução) de modelos orientadores de atitudes e comportamentos que, manifestamente, visavam alterar o rumo de alguma literatura pouco criteriosa nas críticas às características,

defesa da mulher foi, além de anterior, mais significativa que a misógina. ORNSTEIN afirmou mesmo, negando, com Luquiens, repercussões em Espanha das polémicas em torno do *Roman de la Rose*, que "la protesta, por lo visto, no habría asumido grandes proporciones si no hubiese aparecido el poeta catalán Torrellas..." ("La misoginia", 222). Acentuou ainda que estas obras tinham quase sempre um carácter de "broma literaria".

⁹ Cf. J. ORNSTEIN, "La misoginia y el profeminismo", onde chama a atenção também para o Cap. XII dos *Doce Trabajos de Hercules* (1417) de Enrique de VILLENA, além de outros textos de carácter mais amplo, como o de EL TOSTADO, ou Alonso de MADRIGAL, *De cómo al ome es necesario amar*. Sobre este autor e suas obras, v. N. BELLOSO MARTÍN, *Política y Humanismo en el Siglo XV. El Maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Valladolid, 1989. A marca da polémica, nomeadamente a da necessidade de contestar as obras misóginas, está presente em muitas destes textos em favor da mulher; a título de exemplo, refira-se o "Prohemio de Juan de Mena" ao *Libro de las Claras e Virtuosas Mujeres* de Don Alvaro de LUNA, no qual MENA louvou este autor por ter "traído con sotiles e ingenyosos acarrees las vidas e obras virtuosas de muchas reynas, duquesas, condesas, e otras notables e muy claras dueñas e donzellas, por donde los maldizientes fuessen contradichos e las mugeres mas loadas" (edição de M. Castillo, Valencia, 1917); Juan RODRIGUEZ DEL PADRON foi ainda mais objectivo, ao referir-se, no *Triunfo de las Donas*, ao "maldiziente et vituperoso Covarcho, ofensor del valor de las donas, non fundando sobre divina nin humana auctoridad, mas sola ficción..." (in *Obras Completas*, edição de C. Hernandez Alonso, Madrid, 1982, 216). Ao longo do século XVI, e também em Portugal ou de autores portugueses, continuariam a surgir obras marcadas por estas polémicas, embora - no que diz respeito a autores peninsulares - tenham sido mais significativas as obras em defesa da mulher. Neste campo também devem ser inseridas *El Espejo de la Princesa Christiana* (Ms) de Francisco de MONZÓN, a obra de Ruy GONÇALVES, *Dos priuilegios & praerogatiuas que ho genero femenino tem por derecho comum & ordenações do Reino mais que ho genero masculino* (Lisboa, 1557), o *Dialogo en Laude de las Mujeres* (Milão, 1580) de Juan de ESPINOSA e o *Tratado en Loor de las Mujeres* (Veneza, 1592), do português Cristóbal de ACOSTA.

funções e atitudes das mulheres em geral. Nesse sentido quisera intervir Cristine de Pisan com o já referido *Livre des Trois Vertus* (1406); também nesse sentido foram, senão orientados, pelo menos, lidos alguns colóquios de Erasmo - especialmente o *Abbatis et Erudita*e e o *Vxor Mempsigamos*, como veremos mais adiante; idênticos e mais nítidos objectivos parecem ter guiado a redacção da já citada obra de Luis Vives, *De Institutio Foeminae Christianae* (1523-4). Assim a interpretou, aliás, Juan Justiniano que, desenvolvendo o pensamento do humanista valenciano, criticou, no prólogo da sua célebre e polémica tradução espanhola editada em 1528¹⁰, os autores "desordenados" que escreveram antes de Vives: "los quales en lugar de dar la mano alas mugeres, les dieron el pie: *no instruyedolas ni enseñandolas sino reprehendiendolas y vituperandolas*: segun fueron entre los Griegos Euripides: entre los Latinos Juuenal: y otros poetas satyricos e comicos: entre los Italianos modernos Juan Boccacio el Poggio: y el Manganelo: en España Torrellas y vn Alonso Martínez: arcipreste de Talauera"¹¹. Este argumento, que indica uma tomada de consciência e de posição em relação não só às obras misóginas clássicas, mas também "modernas", ajuda a conferir uma importância maior à obra de Vives e, consequentemente, à tradução de Justiniano, na medida em que a coloca num plano visivelmente diferenciado daquelas.

Mas Vives, e este facto é importante que seja lembrado aqui, foi apenas um dos primeiros autores - entre os mais editados e, certamente, influentes - que

¹⁰ Sobre a tradução castelhana da *Institutio Foeminae Christianae* de Vives por Juan Justiniano, em 1528, cf. A. BONILLA, *Luis Vives*, esp. 758 ss. e, sobretudo, M. BATAILLON, *Erasmo y España*, esp. 633-636. Este prólogo continuou a ser incluído nas edições posteriores (com traduções revistas e acrescentadas) da *Institucion de la Muger Christiana*. Veja-se a descrição destas em A. BONILLA, *Luis Vives*, 758 ss.

¹¹ *Instrucion de la Muger Christiana*, ed. de Zamora, 1539, fl.ij v, subl. nosso. Percepção semelhante - embora não tão nítida - teve Cristina de Pisano que, no cap. I da *Cité des Dames*, confessou que esta obra resultou da sua reflexão sobre a "condição feminina" depois de ler as *Lamentationes Matheolus*, um dos textos mais amargamente misóginos desses séculos. Assim, confessou que o assunto lhe pareceu "fort peu plaisant pour qui ne se complâit pas dans le médisance et ne contribuant en rien à l'édification morale ni à la vertu..." (*Cité des Dames*, edição de T. Moreau e E. Hicks, Paris, 1986, 36). Também o Dr. João de BARROS, no *Espelho de Casados*, pretendeu opôr-se a esses autores, especialmente os espanhóis (*Espelho*, 1ª Parte - sob a "autoria" do "amigo" - fl. XIIv.): "Muitos Sabedores escreuerom grandes pragas dellas e tudo deixo. mas nomearei alguns Liuros que fezerom. Joam alexandrino fez hum Tratado que intitului das malicias das molheres. Ho açipreste de Talauera fez outro contra ellas em castelhano. Ho que fez a Celestina qualquer que foy ora fose nosso mestre Loarte ora outro nam foy outro seu fim senam dezer mal das molheres. O liuro dos sete sabyos de Roma que foy tornado de tudesco em castellano tambem foy contra as malicias das molheres. Joam Bocacio fez muitas Nouelas contra as molheres..."; a estes autores, o Dr. João de BARROS respondeu, na Terceira Parte: "Reprouçam do Nono fundamento que foi contra as molheres" (fl. XLVIv.), dizendo que "Os homens neste caso culparaom as molheres mais do deuido porque tiuerom liberdade no screuer (...) Item os liuros feitos contra as molheres que dellas mal disserom entendemse das maas e nam das boas e virtuosas. e as maas ainda o nam som tanto que os maos homens as nam excedan e tambem quiserom os scritores usar de fabullas e graças que pola mayor parte som falsas." (fl. XLIXv.-L).

se mostrou particularmente preocupado com este problema - como com outros afins -, adoptando, contudo, alguns pontos de vista específicos que, no conjunto, constituíam alguma novidade, mas mantendo e reforçando algum rigor - por vezes algumas exigências - em relação às atitudes e funções da mulher, em especial a casada, na linha do que outros autores, nomeadamente Erasmo, vinham também preconizando¹². Convirá ter presente que Vives não era o primeiro autor peninsular a escrever uma obra inteiramente dedicada às mulheres - melhor, à sua formação e educação nos diversos "estados"¹³, e não apenas ao elogio de algumas mais ilustres -. Essa tarefa já tinha ocupado o franciscano catalão Francesc Eiximenis que havia escrito a extensa obra *Lo Libre de les Dones*¹⁴ mas que, como se lamentavam alguns, estava escrito numa língua de compreensão difícil para os não catalães¹⁵ (embora este não tenha

¹² Nomeadamente o acento posto na inferioridade física e social da mulher e a necessidade de ela amar - que incluía "temer"- e sujeitar-se ao marido, tal como o fez, exemplarmente, no colóquio *Vxor Mempsigamos*.

¹³ Vives pretendeu formar a "donzela", a "casada" e a "viúva" tendo em conta as características próprias da situação - social, familiar, moral - de cada um desses "estados". De acordo com esta organização da obra, as distinções sociais dentro de cada um destes "estados" não lhe mereceram especial atenção. Além disso, e porque se dirigia a uma casada e a futuras casadas, não se ocupou do "estado" das monjas, ao contrário do que fizera, por exemplo, Eiximenis.

¹⁴ *Lo Libre de les Dones* terá sido escrito, segundo alguns autores, por volta de 1388 e, segundo outros, em 1396 e foi editado, pela primeira vez, em Tarragona em 1485 (de que não se conhecem exemplares) e reeditado em Barcelona por Joan Rosenbach, em 1495, mas conservam-se hoje várias cópias manuscritas. Veja-se a já citada edição crítica de F. Naccarato, sob a direcção de J. Coromines, esp. a "Introducció" de C. WITTLIN, vol. I, XI-XXXVII. Para além dos estudos sobre *Lo Libre de les Dones* e o seu autor referidos por C. WITTLIN, veja-se o recente estudo de R. ALEMANY FERRER, "Aspectos religiosos y etico-morales de la vida femenina en el siglo XIV, a traves de *Lo Libre de les Dones* de Francesc Eiximenis", in A. MUÑOZ FERNANDEZ (ed.), *Las Mujeres en el Cristianismo Medieval*, 71-89. Sobre o conjunto das obras de EIXIMENIS, veja-se L. CERVERA VERA, *Francisco de Eiximenis y su Sociedad Urbana Ideal*, San Lorenzo de El Escorial, 1989.

¹⁵ Juan JUSTINIANO, no "Prologo (...) sobre la Instruction de la muger christiana dirigido a la serenissima y muy esclarecida reyna Germana mi señora" (continuamos a utilizar a edição de Zamora, 1539), lamentou, precisamente, esse facto, ao referir que "Sucedio acabo de muchos centenares de años otro señalado doctor que fue fray Francisco Ximenes dela orden delos mendicantes: Obispo de Barcelona. el qual con paternal caridad emprendio de hecho el cargo de instituyr y doctrinar las mugeres christianas: y assi cogendo muchas autoridades: y exemplos tanto de gentiles como de christianos hizo vn gran libro intitulado libro de las donas: *en el qual aunque enseñon muchas cosas vitiles y dignas de saberse de todos: pero escriuio las en lengua delo qual gozassen pocos: porque escriuio en Lemosi: que es vna lengua por si entre Catalan y Bascon que entonces se vsaua por estes reynos de Ualencia y Cataluña: contentandose de alumbrar solamente a su tierra y dar razon a sus ouejas como buen pastor sin alargarse a mas.*" (fl. iij, subl. nosso). Mas, apesar desse obstáculo, como salientou o tradutor/adaptador no Prólogo à edição do *Carro de las Donas* (1542), o *Libre de les Dones* tinha uma circulação e uma aceitação, apesar de escrito em catalão, assaz significativas: "Traslado este excelentissimo libro de lengua cathalana en castellana, viendo que muchos varones ansi de vida como en letras lo han alabado, ansi en sana y prouechosa doctrina, como en muy catholica, y excelente. y el que principalmente lo alabo, fue el sanctissimo

sido, como vimos, o único motivo da sua tradução/adaptação para castelhano em 1542). Justamente, para que a dificuldade da língua - neste caso, o latim - não fosse argumento para a não difusão e leitura da obra de Vives, Juan Justiniano oferecia uma tradução, mas nela introduzia alterações ao texto original (omitindo capítulos e alterando outros), talvez em busca duma celebridade que esta obra lhe poderia oferecer - e, de facto, ofereceu¹⁶.

Igualmente, Fr. Martín de Córdoba havia escrito o *Jardin de Nobles Doncellas* destinado à formação - religiosa, moral e política - da futura Rainha Católica. Mas, embora esses fossem os objectivos primeiros, foi depois editado em Valladolid em 1500¹⁷, logrando certamente atingir um público mais vasto e, em consequência, objectivos também mais diversificados. Naturalmente, as suas características específicas e o contexto da época - de incipientes reformas - em que surgiu não permitiram a recepção que Vives e outros contemporâneos obtiveram.

É, neste contexto - permitimo-nos lembrá-lo - especialmente significativa a tradução e a circulação, nos meios cortesãos portugueses de finais de quatrocentos e início de quinhentos, do *Livro das Três Virtudes* ou *Espelho de Cristina*, cujo objectivo principal era, como referimos, instruir as princesas e grandes senhoras para que lograssem a articulação da sua vida doméstica e conjugal com as suas funções sociais, mas no qual foram incorporados conselhos vastos para as mulheres de todos os grupos sociais, privilegiando, obviamente - até porque deveriam servir de modelos a imitar - as princesas e grandes senhoras¹⁸.

papa adriano sexto ... y el señor don diego ramirez obispo de cuenca, y el señor don hernando niño obispo de orense ...y de otros muchos letrados" (fl. A v v., subl. nosso).

¹⁶ Assim o indica o facto de todas as edições posteriores, reedições da de 1529, manterem o seu nome e prólogo - indício também da "actualidade" da sua "leitura" da obra, bem manifesta nesse prólogo.

¹⁷ Veja-se, a este propósito, o estudo introdutório do Pe F. GARCÍA à edição citada, esp. 45-49, em que descreve, igualmente, a segunda edição, "a costa de Juan de Espinosa", de 1542 e refere uma possível edição, também de 1542, mas impressa em Medina del Campo. A propósito dos objectivos primeiros desta obra, afirma o Pe. F. GARCÍA que "Ella, Isabel de Portugal, movida de cello educacional y religioso, encargó al agustino Fray Martín de Córdoba (...) un tratado o manual de perfección, espejo de virtudes y directorio espiritual, en que leyese y se mirase la Infanta Doña Isabel" ("Introducción", 22). Não podemos esquecer que o alcance cultural desta obra foi muito alargado a partir do momento em que foi reeditada tendo em vista um público bastante mais amplo que o que motivara a sua redacção, além do facto de essas reedições contarem já com o prestígio aos mais diversos níveis da Rainha Católica.

¹⁸ Foi com base nas figuras exemplares das princesas e grandes senhoras como referentes constantes que Cristina deu, como vimos, conselhos também às mulheres de outros estados. Os seus intuítos pedagógicos e a sua capacidade de olhar as diferentes situações sociais e morais das mulheres conferem à sua obra uma "modernidade" que convém ser realçada. É especialmente significativo que tenha estabelecido um paralelo entre a condição social das grandes senhoras e a necessidade de uma vida moral condizente, já que "toda prinçesa e grande senhora assy como he leuantada em estado e honrra sobre as outras que assy o deue ser em bondades e costumes e

Os intuitos educativos e "formativos" destas obras são já, além de evidentes, também dominantes. Mesmo partindo do pressuposto da "inferioridade" natural da mulher¹⁹ - inferioridade que, note-se, estes autores não queriam alterar, antes reafirmar - estas obras pretenderam "instruir" as mulheres, de acordo com os seus grupos sociais e níveis religiosos, no respeito e no reforço do seu "mundo" próprio, obviamente enquadrado nesses pressupostos.

Assim, a relativa "novidade" da *Instrução da mulher cristã* de Vives - relativa, porque muitos dos seus conselhos sobre o comportamento feminino retomavam linhas já veiculadas por outros autores, desde autores clássicos como Plutarco, passando por religiosos como Francisco Eiximenis, até alguns humanistas europeus, nomeadamente italianos²⁰, e "novidade" pelo sucesso extraordinário que teve - residia supostamente no facto de, ao contrário dos Doutores da Igreja que "...todos ellos se pusieron a enseñar a los hombres"²¹ e cujos textos eram "...vna manera de amonestar a las mugeres a que escojan vn modo de vida sancta e honesta loando sobre manera la virginidad y la biudez: y limpieza del matrimonio: que no fue darles forma de como han de biuir: o

condições por que ella seja enxemplo...". Daí que tenha descido ao pormenor relativamente ao seu *modo de estar* e, até, de *parecer*: "...seja deuota a deos e sua contenença assesegada: temperada em seus desenfadamentos. ryr baixo e nam sem causa. O estado alto e a cara humildosa e a todos de doce resposta e amyguel pallaura: seu abyto e toucado rico e nom loução aos estrangeyros nom muyto fallador: ho olhar tardinheyro e nom leuantado com desasessego..." (*Espelho de Cristina*, fl. xxiiij v. e xxiiijr.). Notemos que, mais tarde, também Vives, na *Institutio*, considerou eficaz o poder educativo e exemplar das princesas e grandes senhoras. E fê-lo, antes de mais, na dedicatória a Doña Catalina de España, reina de Inglaterra", dizendo que "en estos libros verás la imagen de tu alma, a saber: lo que has sido de doncella, de casada nuevamente (...), y cómo te condujiste en todos esos estados, a fin de que seas dechado y espejo de vida ejemplar en cada uno de ellos" (*Formación*, 988, subl. nosso); afirmou ainda, mais adiante: "Así, las mujeres todas, a la vez que por tu vida y tus obras tendrán ejemplo, asimismo tendrán, por esa obra que yo te dediqué, preceptos y normas de vida" (*Formación*, 989).

¹⁹ Este pressuposto era baseado, sobretudo, no pensamento aristotélico. Sobre este aspecto - e a influência de algumas teorias médicas -, veja-se I. McLEAN, *The Renaissance Notion of Women* e R. DE MAIO, *Mujer y Renacimiento*, esp. caps. II-V, 41-156.

²⁰ Um relevo especial deverá ser dado aos já referidos *De Re Uxor* (c.1415-16) de F. BARBARO; *Regola* (1401-3) de Giovanni DOMINICI; *Regole* (>1450-<1481) de Cherubino DA SPOLETO (ou DA SIENA); *I Libri della Famiglia* (1433-34) de ALBERTI (cf. *supra*, cap. I, n.139) e ao *De Studiis et Litteris Liber* (c.1422-1429) de Leonardo BRUNI. Cf. E. GARIN, *Educazione Umanistica in Italia*, esp. 52-171. M^a L. LENZI, *Donne e Madonne*, esp. 7-64 e 101-214. M.-F. PIÉJUS, "Venus Bifrons", esp. 137-140; M^a C. DE MATTEIS, "La realtà quotidiana della condizione femminile nel basso medio evo", in B. VETERE e P. RENZI (eds.), *Profili di Donne*, 123-142. T. GIL GARCIA, "Educación de la mujer en el Renacimiento" in *El Renacimiento Italiano*, Salamanca, 1986, 149-160.

²¹ Assim o afirmou Juan JUSTINIANO no "Prologo (...) sobre la Instruction de la muger christiana dirigido a la serenissima y muy esclarecida Reyna Germana mi señora" (*Instrucción*, ed. de Zamora, 1539, fl. ij v.).

regirse en estos estados de vida"²², tentar fornecer pautas de comportamento de acordo com os estádios de evolução da mulher. Desta forma, Vives pretendeu introduzir alguma inovação nas obras que poderíamos apelidar de "pedagogia feminina", na medida em que se centrou com pormenor no *como* viver, ou seja, no como se comportar, agir e estar em *cada* "estado" - donzela, casada, viúva -, sem delimitar excessivamente o âmbito social, contribuindo, assim, para uma definição do "feminino", não como a negação do "masculino" (isto é, do que deveria caracterizar o homem), mas afirmando-o pela positiva, enaltecendo - e reafirmando... - justamente as diferenças, o específico, as características femininas como algo a cultivar e explorar - a delimitar também -. Por isso, adquire especial significado a passagem do Prólogo de Vives a D. Catarina, rainha de Inglaterra, na qual afirma que "Tertuliano, San Cipriano, San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, San Fulgencio discurrieron acerca de las vírgenes y de las viudas, más atentos a persuadir un determinado género de vida que a formarlos..."²³, propondo-se, por seu turno, "...formarlas prácticamente para la vida"²⁴ - aspecto que Juan Justiniano acentuou também no seu prólogo²⁵.

De acordo com a ordem escolhida por Vives para esta "Instrução", a formação da mulher cristã - dever-se-á acrescentar "nobre" - estava, à partida, determinada por aquilo que se esperava - e que se desejava - que ela fosse e fizesse. As manifestas diferenças de atribuições e funções sociais, políticas e morais do homem e da mulher delimitaram, antes de mais, o tipo de conselhos a fornecer - daí que Vives tenha acentuado, por vezes com um rigorismo um pouco exagerado, mesmo para a época, as barreiras da acção e atitudes da mulher nos seus diferentes "estados", ao afirmar que

"Al hombre muchas cosas le son necesarias; verbigracia: la prudencia, el bien hablar, la ciencia politica, la memoria, el talento, el arte de vivir, la justicia, la

²² *Instrucción*, fl. ij v.

²³ *Formación*, 985.

²⁴ *Formación*, 986. VIVES deixaria claro, ao longo da obra, o que entendia por esta "formação", conceito norteador de quase todos os conselhos às mulheres, já que, segundo afirma, "la doctrina que "querría que fuese propuesta a todo el linaje humano es la sobria y la casta, la que instruye y hace mejores" (*Formación*, 996). E esses "preceptos deben ser tales, que pueda uno aprendérselos de coro y retenerlos facilmente en la memoria...", uma vez que, em seu entender, "la formación moral de las mujeres puede lograrse con poquísimos preceptos", dado que "el cuidado exclusivo de la mujer es la pudicia..." (*Formación*, 986).

²⁵ *Instrucción*, ed. de Zamora, 1539, fl. ij v.-iij r: "Mas veo que los consejos o mandamientos del apostol segun son muy eficaces: assi son pocos. Porque a las virgines no hizo mas de aprouarlos la virginidad: e dezirles que aquel es de todos los estados el mas perfecto. Alas casadas tuuo harto en dezirles que guarden su honestidad con toda obediencia a sus maridos. A las biudas mando que estuuiesen en oraciones e ayunos: apartadas de todo deleyte. E casi en esto poco se encierra todo lo que tiene escrito el apostol delas mugeres. Demas desto lo que los otros doctores declararon sobre lo que auia dicho el apostol: fue antes vna manera de amonestar alas mugeres a que escojan vn modo de vida sancta e honesta loando sobre manera la virginidad y la biudez: e limpieza del matrimonio: que no fue darles forma de como han de bibuir: o regirse enestos estados de vida..."

liberalidad, la magnanimidad y otras cosas que sería prolijo enumerar. Si le falta alguna de éstas parece menos de culpar, con que tenga algunas. *Empero en la mujer* nadie busca la elocuencia, ni el talento, ni la prudencia, ni el arte de vivir, ni la administración de la República, ni la justicia, ni la benignidad; en suma: *nadie reclama de ella sino la castidad*, la cual, si fuere echada de menos, es igual que si al hombre le faltaren todas. La castidad en la mujer hace las veces de todas las virtudes"²⁶.

É necessário, portanto, compreendermos esta perspectiva - que, aliás, encontramos subjacente ao pensamento de todos os autores deste período - para podermos apreender o "novo" e o "antigo" no que diz respeito à imagem, educação e condição da mulher de quinhentos.

Neste contexto, talvez valha a pena lembrar aqui que no *De Officio Mariti* - obra que, apesar de não ter sido editada nem traduzida, nos séculos XVI e XVII em Espanha - e não será significativo? -, merece algumas referências em obras desses séculos²⁷ -, Vives tentou convencer os maridos não apenas do interesse da educação feminina, mas da sua importância e utilidade, uma vez que: "El principal fruto de la formación de la mujer revierte al marido: la casa se gobierna con mayor prudencia, se educan los hijos más religiosamente, poca es la licencia que se da a las pasiones, con lo cual se consigue que sea más descansada la vida y, por ende, más sabrosa"²⁸. Ou seja, os maridos deveriam

²⁶ *Formación*, 1010. Naturalmente, VIVES foi matizando esta ideia, mas o essencial foi mantido ao longo da obra. A castidade era para este humanista - como para os seus contemporâneos - a base de todas as demais virtudes "femininas". Por isso afirmou que "Lo primero de todo sabrá la mujer cristiana que la principal virtud de la mujer es la castidad, la cual, única y toda, suple todas las restantes virtudes...", e que "la sola casta es hermosa, donairosa, dotada, noble, fecunda y toda cuanta calidad exista mejor y valiosa" (*Formación*, 1031). A esta virtude básica ligavam-se outras duas virtudes "femininas": "honestidade e vergonha". Assim, para VIVES, "debe la mujer acordarse siempre y tener de continuo delante de los ojos que el más cierto y sólido tesoro de la mujer es la honestidad y vergüenza" (*Formación*, 1124). Por sua vez, estas virtudes estavam intimamente dependentes da "piedade", já que "es en el sexo femenino preferente virtud la de la piedad, y por su propia naturaleza más inclinado a la devoción que el sexo masculino..." (*Formación*, 1089). O mesmo havia, aliás, afirmado Fr. Martín de CÓRDOBA no *Jardin de Nobles Doncellas*. Permitimo-nos remeter novamente para o nosso artigo "Casamento e vida religiosa feminina no séc. XV".

²⁷ É o caso da obra de Lorenzo PALMIRENO, *El Estudiante Cortesano* (citamos pela edição de Alcalá de Henares, en casa de Ioan Iñiguez de Lequerica, 1587); nesta obra, que pretendeu ser uma continuação de *El Estudiante de Aldea*, PALMIRENO aconselhou este estudioso que foi para a cidade (e que seria "Theologo o Medico, o Humanista") a que "aunque tengas pocos enfermos, o visitas, si eres medico, o pocos discipulos, si eres maestro: haz tu officio con toda diligencia y curiosidad, con charidad y alegria, que Dios te prouera con aquellos pocos. Si por ventura tu fatiga te viene por lo secreto de casa, leeras a Luys Viues de Officio mariti, y de foemina Christiana y a Cardanus de Consolatione, y Franciscus Barbarus de re uxoria: alli tienes hartos remedios para tu congoxa" (fl. 25 v.).

²⁸ L. VIVES, *Deberes del Marido*, 1322; como dissera no "Prologo" da *Formación*, "...no sin razón dice Aristóteles que aquellas ciudades en donde la formación de las mujeres es desatinada, andan privadas de una gran parte de felicidad." (*Formación*, 985).

ser os primeiros a tomar consciência da importância da "formação" - essencialmente moral e religiosa - da mulher...

A conhecida aceitação, também na Península, da *Instrucción de la Mujer Cristiana* seria, se outros indícios não existissem, a prova da função educativa e moralizadora²⁹ dos "espelhos de vida" ou dos "nortes de estados" nas primeiras décadas do século XVI, bem como de um público feminino altamente receptivo aos mesmos³⁰. Como dissemos, outras obras com intuítos semelhantes - embora com um sucesso editorial mais reduzido - visavam os mesmos objectivos básicos, ainda que as perspectivas, os métodos ou a focalização nem sempre fossem necessariamente os mesmos.

*

Por tudo o que ficou dito, interessa começar por situar e relacionar o contexto "peninsular" com os objectivos das obras dedicadas à educação e formação femininas, pelo que começaremos por chamar a atenção tanto para a situação cronológica e para os destinatários das mesmas, como para os propósitos educativos e moralizantes nelas contidos.

Deste modo, importa lembrar, por exemplo, como o *Jardín de Nobles Doncellas* visara, especificamente, na sua redacção e vida manuscrita, a justificação da possibilidade de uma princesa poder vir a ser rainha e a consequente valorização da formação - sobretudo moral e religiosa como base da formação política³¹ -, para o cumprimento dos seus deveres segundo os modelos da moral cristã. E ainda que se trate de uma obra com características e objectivos inicialmente muito específicos - a formação moral de uma possível futura rainha - as coordenadas fundamentais deste "programa pedagógico" integram-na numa corrente que viria a ganhar força no século XVI, uma vez que, mesmo mostrando-se devedora dos métodos das que "fizeram" a "Querelle des Femmes" - já que o autor começou por tentar provar a "dignidade" feminina -, a sua orientação moralizadora e educativa, com alguma incidência na moral

²⁹ Naquela obra, a propósito da "Formación de la mujer" (cap. III, 1307), VIVES começou por afirmar que "la mira primera que debieran tener las leyes, a mi entender, fuera formar en la rectitud la moral de los ciudadanos y educarlos el buen sentido incorrupto. Si tuvieren a la ciudad bien formada y bien acostumbrada, muy poco trabajo les quedara en el mandar y en el prohibir, y no fueran menester ni la coacción del castigo ni el aliciente del premio".

³⁰ A análise das dedicatórias das obras dar-nos-iam, para começar, informações importantes dessa receptividade. Cf. M^a de L. FERNANDES, "Casamento e vida religiosa feminina" e "Recordar os 'santos vivos'. Leituras e práticas devotas em Portugal nas primeiras décadas do séc. XVII, in *Via Spiritus*, I (1995), 133-155.

³¹ Sobretudo na "segunda parte" em que "habla de las condiciones de la mujer así de las que han, como de las que esperan de haber para ser buenas", muito particularmente no cap. V: "...de las condiciones que han de haber las nobles doncellas para que sean dignas de ser reinas, y pártelas y da orden cómo dirá de ellas y muéstrales primero el temor de Dios" e no cap. VI: "Que deben honrar y amar a Dios sobre todas las cosas, y más las reinas que todas las otras mujeres" (Martín de CÓRDOBA, *Jardín*, 173-186).

prática, contém os elementos básicos que viriam a caracterizar os "espelhos" femininos do século XVI. Como sugerimos mais atrás, o facto de esta obra ter sido impressa já depois de ser rainha a sua primeira destinatária parece indicar que se terá pretendido para a mesma uma difusão mais ampla - agora mais "eficaz" - que aquela que lhe fora destinada na origem - sinal do interesse pelas funções exemplares das princesas e grandes senhoras, mas também prova da possibilidade de acolhimento de altos modelos nas orientações comportamentais de alguns "estados"³².

Também nesta linha, mas com objectivos mais definidos, e apesar da sua comparativa brevidade e "objectividade", podemos situar a *Avisación* de Fr. Hernando de Talavera à Condessa de Benavente sobre *Cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*³³, texto que revela evidentes objectivos de orientação das práticas religiosas e da vida "doméstica" desta senhora de acordo com as suas responsabilidades sociais e familiares; nela está patente a preocupação de uma grande senhora com a forma e a possibilidade de desempenhar as suas funções familiares e conjugais cumprindo também com as práticas religiosas e devotas consideradas importantes para a salvação da sua alma. O pormenor com que Hernando de Talavera distribuiu as tarefas femininas de acordo, tanto com as horas do dia, como com os deveres domésticos e religiosos, indica não só um esforço de "controle" e de moralidade - que se viria a acentuar, mas que aqui está já esboçado -, como também uma preocupação por instruir, orientar e articular a vida moral e social com as práticas religiosas cada vez mais valorizadas, em particular na mulher.

Do mesmo modo, o acolhimento e a valorização "feminina" - e cortesã -, entre nós, do *Livre des Trois Vertus* de Cristina de Pisano - que se tornam mais significativos por não encontrarmos vestígios de um igual interesse, por exemplo, pela sua *Cité des Dames*³⁴ -, é, igualmente, um importante indicador

³² Cf. *supra*, n. 18 e *infra*, n. 40.

³³ Esta *Avisación* foi publicada em 1496, na *Breve y muy Provechosa Doctrina que Debe Saber Todo Cristiano*, con otros *Tratados* (Granada, 1496). Utilizamos aqui a ed. da N.B.A.E., t. XVI, 94-103. O mesmo Hernando de TALAVERA, na obra *De Vestir y Calzar*, referindo a "curiosidade" em saber, por parte das mulheres, afirmou "que es natural a las mujeres la cobdicia del saber porque aquella cosa es naturalmente más cobdiciada de que tenemos mayor falta. Pues como tenga comúnmente el entendimiento y la discretiva más flaca que los varones, parece que no sin causa quieren suplir su defecto, el cual se suple sabiendo" (*De vestir*, in *Breve y muy provechosa doctrina*, 60).

³⁴ Lembramos que o *Livre des Trois Vertus* era o complemento mais "positivo" - logo, também, de marcas menos polémicas - da *Cité des Dames*, tendo acentuado a importância da "educação" feminina com base nos valores da moral cristã e na estratificação social. Por isso, nessa nova obra, as "Três virtudes (...) Razom. Dereitura e Justiça" exortam "todas aa escolla da sapiência", embora, "E por que virtudes som as viandas de nossa mesa. nos praz destrybuir primeiramente a estes que fallamos. s. aas ditas prinçesas" (*Espelho de Cristina*, fl. aj). É, portanto, bastante significativo que duas traduções desta obra tenham sido ordenadas por duas rainhas, e não a *Cité des Dames* (um dos textos da "Querelle des Femmes"). Este poderá ser outro indício da "apropriação" e leitura

de interesses e gostos por uma literatura moral e didáctica - que foi reforçando a importância da vida religiosa - e que, como veremos, não pararia de aumentar³⁵. Notemos que esta obra se debruçou com minúcia sobre o comportamento feminino, tanto de acordo com as hierarquias sociais, como com a situação particular do "collegio feminino"³⁶.

Estas três obras são de circulação quase contemporânea e escritas desde perspectivas distintas. Mas é bastante curioso - e importante desde o nosso ponto de vista - que três autores diferentes, dois religiosos e uma mulher, tenham coincidido, precisamente, nos objectivos didácticos e moralizantes e na convicção da possibilidade da transmissão de modelos comportamentais femininos (dependentes das tendências reformadoras e moralizantes de finais de quatrocentos) através das princesas e grandes senhoras; por isso aproveitou Fr. Martín de Córdoba para fazer "una breve escriptura que hable de la generación y condición, composición de las nobles dueñas; en especial, de aquellas que son o esperan de ser reinas..."³⁷; Hernando de Talavera, dirigindo-se a uma influente senhora, acentuou que "...el tiempo bien gastado, cuando es prolongado, hace á los hombres merescer y alcanzar mayor gloria que la que tienen muchos de los ángeles"³⁸ e que "...tener la dicha orden es más grave á las dueñas casadas, porque no tienen libertad para hacer su voluntad..."³⁹; Cristina de Pisano, considerando que "o estado real das grandes senhoras he leuantado sobre os estados do mundo", pretendeu que as mesmas fossem "melhor acostumadas que outra gente por que sua representação seja de mayor honra", a fim de poderem servir de "espelho e exemplo de boos costumes..."⁴⁰.

claramente selectivas de certas obras famosas no seu tempo, leitura essa dependente dos interesses e orientações da cultura e da espiritualidade em Portugal. Cf. M^a de L. FERNANDES, "Casamento e vida religiosa feminina".

³⁵ Este aspecto será retomado, *infra*, na 2ª parte.

³⁶ Sob este ponto de vista, esta obra é especialmente importante, na medida em que nos permite ver como os modelos de comportamento "femininos" foram tendo também adaptações diferenciadas - pelo que também foi mudando a sua ordem e hierarquia interna - conforme os grupos sociais e o "estado" da mulher: donzela, casada ou viúva.

³⁷ *Jardín de Nobles Doncellas*, 73-74.

³⁸ *Avisación*, 95.

³⁹ *Avisación*, 97.

⁴⁰ *Espelho de Cristina*, "Prologo", fl. Aij v.; cf. *supra*, n. 18. Dizia ainda Cristina que "...nos dyzemos jeeralmente a todos de toda terra: que perteeçe a qual quer dona ou : donzella de corte: seer mays entendida e mays asessegada e de melhores costumes que outra per que elaas deuem seer enxemplo de todo bem e honrra aas outras molheres..." (fl. XV v.). Mais tarde, VIVES também lembraria que "así que en la ciudad donde las damas principales son malas, muy raras son las mujeres del pueblo buenas, y las que son educadas por malas, no es frecuente que salgan de distinta condición..." (*Formación*, 1147). Daí que este humanista - como o fizeram e fariam muitos outros - tenha recorrido com frequência ao exemplo de algumas rainhas e princesas, nomeadamente Isabel a Católica e as suas filhas (*Formación*, 994, 999). Também o *Carro de las Donas* começou, justamente, por elogiar as qualidades das rainhas e princesas portuguesas, donde, segundo o "autor",

Por outro lado, o forte acolhimento (bem visível nas edições e traduções), na Península Ibérica, em anos de acentuada agitação religiosa e espiritual, de alguns textos de Erasmo relativos ao casamento e educação feminina - pelos mesmos anos da *Institutio* de Vives - veio, naturalmente, redimensionar e enriquecer os objectivos e funções destas obras, especialmente se tivermos presentes os intuítos pedagógicos e educativos dos *Colóquios Familiares*⁴¹.

Como dissemos mais atrás, a circulação e o sucesso particulares dos colóquios *Vxor Mempsigamos*, *Abbatis et Eruditae*, *Proci et Puellae* e *Puerpera* de Erasmo⁴², justamente aqueles que mais directamente debateram alguns aspectos da educação e do comportamento femininos, são sinais evidentes de uma receptividade latente e de um público já interessado. Talvez neste contexto se justifique o êxito editorial e a influência nas décadas seguintes, tanto da *Instrucción de la Muger Christiana* de Vives - reeditada, em Espanha e depois de 1529, em 1535, 1539 (2 edições), 1545, 1555, 1584⁴³, como dos *Coloquios Matrimoniales* (1550) de Pedro de Luján (11 edições entre 1550 e 1589). Embora estes últimos tenham sido editados muito mais tarde que os *colóquios* de Erasmo e a *Institutio* de Vives, o facto de retomarem, dando-lhes nova vitalidade, dois colóquios erasmianos⁴⁴ e de os articularem com outros textos das décadas de 20-30 do século XVI - dando-lhes, conseqüentemente, uma fisionomia diferente e reforçando o princípio da educação feminina no contexto conjugal -, confere-lhes um significado particular, acentuado pelo seu carácter divulgador (que as muitas reedições confirmam).

"sacaremos vna conclusion muy verdadera y aueriguada pues que vuestras reales altezas tanto zelan la honrra y seruicio de dios que *son exemplo para que todos sus subditos hagan lo mismo*" (*Carro*, fl. Aiiij v., subl. nosso). Como também disse Guevara, "...son obligadas las Princesas y grandes señoras a residir, y estarse en sus casas mucho más que no las mugeres baxas, y plebeyas, y esta obligacion les viene por alcançar mas autoridad" (*Relox*, fl. 124v.).

⁴¹ Sobre os *Colóquios* de Erasmo enquanto instrumento pedagógico e educativo, veja-se o interessante estudo de F. BIERLAIRE, *Les Colloques d'Érasme*.

⁴² Estes colóquios, que se situam entre os primeiros traduzidos para castelhano, são aqueles em que os problemas "femininos" são directamente colocados e tratados e, além disso, situam-se entre os mais conhecidos ao tempo. Cf. M. BATAILLON, *Erasmo y España*, cap.VI, 279-315, em particular 286-9 e 294-300 e F. BIERLAIRE, *Les Colloques*, 169-177.

⁴³ A. BONILLA, *Luis Vives*, 758 ss.

⁴⁴ Efectivamente, Luján explorou, com alguma maestria, a situação exemplificada por Erasmo no *Vxor Mempsigamos*, construindo várias situações - e não discutimos aqui a sua falta de originalidade na substância do que disse, mas importa-nos tão só referir como soube conciliar textos aparentemente diferenciados - fazendo-as obedecer a uma progressão que permitiu percorrer várias das situações relacionadas com o casamento: a opção por este e a escolha do marido, as dificuldades da vida conjugal (único aspecto tratado pelo referido colóquio de Erasmo), os deveres da mulher e os do marido, a gravidez, a criação e educação dos filhos (baseando-se na *Pietas Puerilis*), a viuvez e a velhice...

Neste contexto, tem também um especial interesse a tradução-adaptação, por um franciscano, da já referida obra de Francisco Eiximenis, agora sob o título de *Carro de las Donas*, em 1542, dirigida à Rainha D. Catarina, mulher de D. João III, e em cujo prólogo o "tradutor" fez um elogio de algumas rainhas de Portugal, como D. Urraca, D. Isabel, D. Isabel e D. Maria, estas duas últimas mulheres de D. Manuel, e da própria D. Catarina a quem foi dedicada a obra⁴⁵. A evidente coincidência, nesta obra, de alguns conselhos às mulheres com outros da *Institutio* de Vives indica, igualmente, não apenas o consagrado prestígio desta, mas também a receptividade de ideias, valores e perspectivas sobre o comportamento feminino - nos seus diferentes "estados". Mas, talvez o aspecto mais significativo resida na preocupação de interligação dos aspectos morais e comportamentais com uma formação e vida religiosa mais profunda. Este facto levou aquele franciscano, como dissemos, a alterar-lhe não só o título, mas também os destinatários - excluindo destes as monjas e, logo, o livro a elas dedicado... Mas, mesmo afirmando que "en la verdad se podria llamar este libro de la vida christiana"⁴⁶ e que se destinava ao "regimento y auiso de todo fiel christiano de qualquier estado que sea..."⁴⁷, a obra incidiu, fundamentalmente, sobre o comportamento moral e religioso da mulher - e daí que o título, apesar destas afirmações do "tradutor", seja de *Carro de las Donas* -, embora incluindo conselhos para os casados em geral. Como já referimos, esta "alteração" dos destinatários deve ser compreendida no contexto da afirmação, por estas datas já com contornos relativamente nítidos, da importância da participação dos casados nas reformas da vida moral e espiritual. Deste modo, o "tradutor" atribuiu à obra objectivos mais amplos do que pretendia Eiximenis com *Lo Libre de les Dones*, transformando este "espelho de mulheres" num "espelho de casados", embora nele ainda se tenha dirigido preferentemente às mulheres, lembrando-lhes as obrigações, mas também lhes atribuindo responsabilidades de divulgação da doutrina cristã e de práticas devotas, nomeadamente através das suas funções maternas e educativas no contexto doméstico. Por isso, depois de justificar a divisão e objectivos dos primeiros quatro livros da obra, explicou o "tradutor" que outras "cosas muchas van acrecentadas en estos quatro libros que el doctor no puso, porque se quitaron muchas cosas que el auia puesto que no eran para estos tiempos, por que ansi

⁴⁵ No longo Prólogo do "tradutor" a D. Catarina; este, embora salvaguardando que "...para auer de dezir las grandes virtudes de todas las reynas de portugal auia menester gran numero de papel y mucho tiempo", referiu encomiasticamente as "grandes perfecciones que tenia quando donzella en casa de su padre y muchas mas que le dio dios despues de casada" de D. Urraca; a "sancta reyna (...) doña ysabel"; a "christianissima reyna doña leonor" de "grandes virtudes"; lembrou igualmente "La reyna princesa doña ysabel e la reyna doña maria muger del christianissimo rey don manuel", para terminar no elogio mais demorado das virtudes, qualidades e feitos de D. Catarina (*Carro*, fls. Aij v.-Aijj v.), fazendo de seguida o elogio dos reis de Portugal.

⁴⁶ *Carro*, fl. A iijj v.

⁴⁷ *Carro*, fl. A v v.

lo aconsejaron los letrados que auian visto esta doctrina y ansi *se acrecentaron muchas cosas, ansi en el libro de las donzellas, como en el de las casadas*, que se puso algo dela christianissima reyna de castilla doña ysabel y de sus hijas..."⁴⁸. Deste modo, a tónica colocada no comportamento e na vida religiosa feminina - e socorrendo-se destes altos exemplos - parece ter sido orientada para o reforço do seu papel educativo, em especial em relação à infância, particularmente a feminina, uma vez que o "tradutor" - um franciscano... - relembrou frequentemente esse aspecto ao longo, sobretudo, do Primeiro e do Segundo Livro, e foi bem claro quando afirmou que "...la principal cosa para que se ordeno este libro no es otra saluo para *mostrar como la donzella sea buena y despues quando fuere casada que trabaje por ser buena casada y buena christiana y que doctrine y crie bien a sus hijos e hijas y los haga buenos christianos y temerosos de dios*: porque este doctor que hizo el libro en cathalan esta fue su intencion de doctrinar bien a las mujeres: por que ellas doctrinassen bien a sus hijos: porque los hombres con sus ocupaciones no estan de continuo en casa y *para hazer a los niños buenos dende chiquitos, esto va mucho en las mugeres*..."⁴⁹. Mas também testemunha, por outro lado, uma nova concepção das práticas devotas e da vida religiosa dos casados - particularmente das mulheres - que veremos ir, por entre hesitações e recuos, tomando forma e peso. Tal facto é mais significativo devido à divulgação (crescente) da ideia de que as mulheres eram mais devotas que os homens, como o testemunha, entre vários outros, o *Espelho de Casados*⁵⁰.

Também especialmente interessantes, sob este ponto de vista, são as cartas de um outro franciscano, Fr. Francisco Ortiz, dirigidas a mulheres casadas - em especial a sua cunhada⁵¹ - incluídas nas *Epistolas Familiares* (1552) -, as quais, revelando influências claras de, entre outros, Plutarco e S. Jerónimo, têm, dada a sua existência "real" e "pessoal" e o seu género literário, uma importância e uma eficácia complementar à dos tratados morais. Naturalmente, os intuitos morais são evidentes, mas têm subjacentes intuitos prévios de direcção e orientação espiritual.

Mas esta preocupação com a "formação", a vários níveis, da mulher - e, logo, com o comportamento feminino - manifesta-se ainda em outros tipos de obras produzidas pelas mesmas décadas.

⁴⁸ *Carro*, fl. A iiiij v, subl. nosso.

⁴⁹ *Carro*, Libro I, fl. xxxvj v, subl. nosso. Mais adiante desenvolveremos estes aspectos que se prendem com o papel educativo da mãe, acentuado por estes autores (*infra*, cap. V).

⁵⁰ *Espelho de Casados*, fl. Lr: "...som mais santas e mais deuotas na igreja que os homens e visitam melhor a deos e com mais deuoçam..".

⁵¹ As mais importantes, para este ponto de vista, são as epístolas VIII, IX e XII. As *Epistolas Familiares* foram editadas em Zaragoza em 1552. Utilizamos aqui a edição de E. de Ochoa na B.A.E, *Epistolario Español*, Tomo I, Madrid, 1898, 250-294.

Lembremos, por exemplo, que o *Espelho de Casados*, embora muito dependente do seu ponto de partida - os argumentos contra o casamento -, não deixou de, defendendo a mulher contra alguns velhos ataques, realçar a sua importância no contexto familiar, especialmente aquando da selecção dos "requisitos" para o "bom casamento"⁵².

É, por outro lado, bastante significativo que Francisco de Monzón tenha escrito, como complemento ao *Libro Primero del Espejo del Principe Cristiano*, editado pela primeira vez em Lisboa em 1544 (na qual acentuou a importância da educação dos filhos, numa dependência visível em relação a Plutarco⁵³), um *Espejo de la Princesa Christiana*, no qual parece igualmente ter-se servido da obra de Vives⁵⁴, embora os intuitos deste autor fossem diferenciados dos do humanista valenciano. De facto, Monzón manteve-se, por um lado, muito dependente dos métodos das obras mais antigas que fizeram o elogio das "claras" ou "ilustres" mulheres⁵⁵; por outro, situou-se quase exclusivamente ao nível da alta nobreza e da realeza, revelando uma atenção especial ao problema do exercício do poder, ainda que só em certos domínios, por parte das rainhas⁵⁶.

Algo complementar a estas obras - mas, apesar disso, bastante deslocada de todo o contexto anterior - é a obra de Ruy Gonçalves, *Dos Privilegios e Praerogativas que ho Genero Feminino Tem por derecho comum & Ordenações do Reyno mais que ho Genero Masculino*, editada em Lisboa em 1557 e, igualmente, dedicada a D. Catarina. Esta obra está assumidamente marcada, como o seu título, aliás, o indica, pelas leituras das normas legislativas,

⁵² Especialmente na Terceira Parte, na qual o autor "respondeu" aos argumentos do "amigo" contra o casamento e a mulher.

⁵³ Cf. R. AULOTTE, *Amyot et Plutarque*, 50. Talvez devido a essa forte influência, o peso da função educativa dos pais - particularmente da mãe - foi bastante acentuado nesta obra, que viria a ser reeditada mais tarde, em 1571, e dirigida a D. Sebastião, tendo-lhe o seu autor acrescentado e "aperfeiçoado" alguns capítulos. Estes aspectos merecer-nos-ão uma maior atenção no capítulo sobre a educação dos filhos.

⁵⁴ Cf. A. TERREIRO, "A educação da mulher", esp. 18-30.

⁵⁵ MONZÓN confessou ter pretendido, por um lado, que "todos los estados de mugeres (...) se miren a este exemplo: y se compongán al exemplo de estas illustres mugeres que en el van representadas..." (*Libro Primero de Espejo de la Princesa*, "Prologo Primero", fl. 2v.) e, por outro, mostrar uma outra visão da mulher (através dos altos exemplos de "algunas pocas jllustres y uirtuosas") diferente da que, desde a Antiguidade, "tantos jllustres authores y sagrados doctores..." foram dando das "viciosas costumbres generalmente de todas las mugeres..." ("Prologo segundo...", fl. 4v.). Ressalvou, contudo, que "los loores que escriuo no los doy al estado foeminil. sino a las virtudes que tienen las personas: que si las mugeres los merecen por virtuosas: tambien los mereceran los hombres sy lo fueren..." (fl. 6v.).

⁵⁶ Remetemos, para uma visão global das propostas do autor, para o índice deste manuscrito que transcrevemos em Apêndice ao nosso artigo "Francisco de Monzón...", 65-69. Realçamos, aqui, todos os capítulos do "Titulo segundo" (fls. 24-40) e, no "Tratado septimo", esp. cap. VII e VIII (fls. 216-259).

embora numa interdependência com o propósito de elogio das capacidades e dos direitos femininos⁵⁷. Por isso mesmo, e apesar da "frieza" da sua exposição, não deixa de se apresentar também como um testemunho do quanto algumas polémicas continuavam a interessar os homens do século XVI, nomeadamente em Portugal.

A visível variedade destas obras e dos seus contextos é, apesar da complexidade de problemas que levanta, o mais eloquente argumento que permite realçar a importância crescente - que traduz orientações e perspectivas novas sobre a vida social, familiar e espiritual - da educação moral e religiosa da mulher, nomeadamente da casada, no contexto das suas funções conjugais e familiares, do que foi resultando um modelo de contornos progressivamente mais nítidos, como veremos mais adiante, da "boa" esposa e da "boa" mãe.

Além disso, os objectivos e motivações destas obras e/ou textos tem tanto mais significado quanto o contexto do seu aparecimento e da sua circulação aparece enriquecido, como também já salientámos, por obras de âmbito religioso ou catequético e moralizante mais amplo, tendo nos casados - e, muitas vezes, nas mulheres - destinatários privilegiados (directa ou indirectamente).

2 . *Livros e leituras femininas*

O acolhimento e circulação destas obras remete-nos para um outro problema fundamental da história da cultura e da espiritualidade também na Península Ibérica: o das "leituras" femininas, interligado com o da sua vida espiritual e moral.

Vives e Erasmo são os autores mais comumente referidos a propósito deste aspecto, em especial a *Institutio Foeminae Christianae* e o *De Disciplinis* (1531) do primeiro - salientaremos também um capítulo importante do *De Officio Mariti* (1529) quase nunca referido na bibliografia sobre este aspecto - e no colóquio *Abbatis et Eruditae* do segundo. Contudo, outros autores - quase

⁵⁷ Nesta obra, também dirigida a D. Catarina, Ruy GONÇALVES pretendeu mostrar que "assi como ha muitas cousas em que os homens sam de melhor condiçam, assi outras muytas tem as molheres mayores, & mais supremas prerogativas que os homens, pelo que me pareceo curiosidade jndigna de reprehensam, ajuntar algũas virtudes em que as molheres forão jguais & precederam aos homens, & alguns Priuilegios & Prerogativas com que sam mais priuilegiadas & fauorecidas em dereito (cousa mais trabalhosa que sutil), tratando somente do que acho scripto em seu louuor & vtilidade, pois ha tantos que escreueram o contrario." (fl. Aij v.). De acordo com estes propósitos, a obra foi dividida em duas partes, debruçando-se a primeira sobre a enumeração - e a exemplificação com casos - de virtudes em que a mulher se igualou ou precedeu o homem; é a parte mais pequena, que apenas ocupa 13 fls. in 4º; na segunda parte, enumerou os "priuilegios & prerogatiuas que ho genero feminino tem por dereito comum, & ordenações do Reyno: mais que ho genero masculino" e fê-lo, ele próprio o confessou, "como jurista & não como theologo" (fl. Diiij v.- O v.). Subscrevemos as palavras, sobre esta obra, de E. ASENSIO, "Les sources de l'*Espeelho de Casados*", esp. 263.

todos os que se debruçaram sobre o comportamento feminino - abordaram o problema, pelo que nos deteremos na análise das diferentes perspectivas sobre o mesmo.

Dever-se-á notar, antes de mais, a progressiva insistência na importância da leitura - melhor, de leituras seleccionadas - na "formação" feminina e, em particular, das grandes senhoras⁵⁸ que, cada vez mais, foram também patrocinando certo tipo de obras. Certamente, S. Jerónimo fora um pioneiro da valorização⁵⁹, mas também da selecção, das leituras femininas: basicamente a Sagrada Escritura e as "obras de homens doutos"⁶⁰. Mas as mudanças e as circunstâncias dos novos tempos foram também exigindo novas opções e orientações de leituras e muitos foram os que, apoiando-se em argumentos misóginos, também viram com maus olhos o acesso feminino à leitura⁶¹ e, em particular, a alguns livros⁶². Mas os critérios básicos da leitura feminina estabelecidos por S. Jerónimo continuariam a ditar as orientações dominantes durante muito tempo. Assim o testemunham, desde muito cedo, obras como *Lo Libre de les Dones* (c.1396) de Eiximenis, dedicado a D. Sancha Jiménez de Arenós, condessa de Prades⁶³ e, em Itália, a *Regola del Governo di Cura Familiare* (c.1401-3) do B. Giovanni Dominici, dirigida à recém-casada Bartolommea degli Alberti⁶⁴.

Mas, à medida que se foram tornando mais frequentes esses conselhos, também se foram tornando mais variados ou mais precisos, conforme as circunstâncias. Um lugar de destaque deve ser dado a alguns autores - religiosos, humanistas, moralistas - de finais do século XV e inícios do século XVI que

⁵⁸ Cf. M^a D. GÓMEZ MOLLEDA, "La cultura femenina", esp. 147-154 e, em particular, F. LÓPEZ ESTRADA, "Las mujeres escritoras" e C. SEGURA, "Las sabias mujeres". Veja-se, também, C. M. de VASCONCELOS, *A infanta D. Maria e as suas Damas*.

⁵⁹ Em particular na sua *Carta a Eustóquia*. Cf. *Epístolas*, Vol. I, esp. 173. Não esqueçamos que estas *Epístolas* foram traduzidas para espanhol pelo Bacharel Juan de MOLINA (*Traducción de las Epístolas morales de san Jerónimo...*) e editadas em Valencia, em 1520.

⁶⁰ Cf. *Carta a Furia*, in *Epístolas*, vol. I, 459. A especificação destas leituras encontra-se, sobretudo, na *Carta a Leta*, Vol. II, 242-3.

⁶¹ Já no século XIV EIXIMENIS se opôs aos mais cépticos, argumentando que "lo saber letres fa a la done les dits bens", que "lo marit se pot mills secretejar ab ella que no si ella non sabe" e, além disso, "si mala vol ésser, más la'n poden destolre bons libres..." (*Lo Libre de les Dones*, 92). Alusões idênticas - mas pouco precisas - se podem encontrar em textos do século XVI, nomeadamente na *Institutio* de VIVES, como veremos.

⁶² Mais especificamente, os de "amores" e os de "cavalarias". Este aspecto será desenvolvido mais adiante.

⁶³ EIXIMENIS socorreu-se, precisamente, do exemplo de uma rainha (D. Constança, mulher do rei Roberto, rei de Sicília e Nápoles) para mostrar a importância do saber ler: "...la dita regina fort conseylava e aprovava que tota dona sabés letra, car deys que havia major occasió de ésser devota e de occupar si metexa, e de informar-se en tot bé, e de estar més en casa, e de consolar-se en ses tribulacions..." (*Lo Libre de les Dones*, 91).

⁶⁴ *Regola*, 11-12. Veja-se M^a. L. LENZI, *Donne e Madonne*, esp. 33-54.

marcaram, decisivamente, as orientações futuras das perspectivas em relação às leituras femininas. Não deixando de pôr em relevo as vantagens do conhecimento, pelo menos elementar, das letras pelas mulheres - e continuamos, no essencial, ao nível das grandes senhoras -, estes autores não deixaram também - talvez graças à aceitação das propostas anteriores, na linha dos conselhos de S. Jerónimo, e às facilidades proporcionadas pela imprensa - de insistir na selecção dessas mesmas leituras. A princípio, essa selecção foi quase só qualitativa - propondo, vagamente, "bons livros" -, porque a tónica principal era ainda posta no convencimento das grandes senhoras no sentido de ocuparem algum do seu tempo com a leitura, como bem exemplifica a *Avisación* de Hernando de Talavera à condessa de Benavente sobre *cómo ha de ocupar el tiempo para que sea bien expendido* (1496). Aí lhe recomendava - com alguma "timidez" ainda - que, de tarde, "levantada ya la mesa y hecha oración", passasse "entonces" algum "tiempo, quanto media hora, en alguna recreación, ó de honesta e provechosa habla con algunas buenas personas, ó de alguna honesta música, ó de alguna buena lección, y esto sería lo mejor, aunque no para la digestión"; igualmente lhe sugeriu que, à noite, depois de rezar "de rodillas el Credo, Pater Noster, Ave Maria", adormecesse "leyendo ó oyendo buena lección que vos dé espiritual alegría"⁶⁵.

Naturalmente, à medida que os incentivos à leitura foram sendo acolhidos - com mais facilidade em alguns países e regiões e com menos em outros -, aumentou também a tendência para a delimitação das leituras, sendo, contudo, a sua "base" constituída pela Sagrada Escritura e os Padres da Igreja, ou seja, os mesmos textos que se recomendavam aos leigos em geral.

Cristina de Pisano - uma grande senhora para quem as letras foram também um recurso material - foi um pouco mais extensa e, de certa forma, mais "moderna", na medida em que não se limitou a sugerir a leitura e a indicar alguns livros, mas, por entre a variedade de sugestões, seleccionou tanto os que quis recomendar como os que quis desaconselhar, adoptando o ponto de vista que veremos ser desenvolvido por Vives e por quase todos os humanistas e moralistas do século XVI. É especialmente interessante a sua afirmação de que "...aaquellas a que perteeçer con razom e em lugar e em tempo leera de boa mente *liuros densinaças e de boos costumes e deuaçom*. E os que som de desonestydade desamara de todo seu coraçom e nom os consyntyra em sua casa: nem querera que sua filha nem molher de sua casa o veja. *Ca nom he duuida que os exemplos de bem ou de mal atraem para sy os coraçoes dos que os ouuem*. e assi esta nobre senhora tome prazer em rezar e dizer boas palauras e isso mesmo em as ouuyr e per special a palaura de deos por seguuyr o euangelho que diz aquelles que me amam ouuem de boa mente a minha pallaura e a guardam. Ouuyra amehude preguaçoes nas festas e annos e tempos leuando consygo fylhas e parentas e molheres de sua casa desejera *seer bem enformada de todo o*

⁶⁵ *Avisación*, 103, subl. nosso.

que toca a nossa fe dos doze artigos e preçeptos e de todo o al que perteeçe a saluaçom"⁶⁶.

Mas, por outro lado, Cristina foi ainda devedora de alguns gostos e da literatura do seu tempo, nomeadamente ao dizer que "...do que perteeçe aas cousas do mundo: ouuiram de boa mente fallar de boos caualeiros e de seus feitos e de suas bondades"⁶⁷. A razão de ser deste conselho de Cristina é confirmada, precisamente, pelo sucesso que, por toda esta época, tiveram os livros de cavalaria, não só em termos de edição, mas também de leitura. Uma leitura que parecia não parar de crescer ou, pelo menos, ser difícil de diminuir, a crer nas violentas críticas e nas alusões que, ao longo do século XVI e, ainda, no século XVII, como é sabido, se encontram em diversos textos. Mas não podemos esquecer que Cristina escreveu desde a perspectiva da nobreza e para a nobreza, numa época em que os ideais cavaleirescos mantinham algum vigor e alguma pertinência - pelo menos, pela nostalgia - e em que, conseqüentemente, a difusão das novelas de cavalaria encontrava um terreno propício. Além disso, a condenação das novelas de cavalaria e dos "livros de amores" só atingiu um tom verdadeiramente polémico no século XVI, quando os autores humanistas a transformaram num tópico funcional de apoio às suas críticas aos "bárbaros" e às suas novas concepções educativas e quando teólogos e moralistas, conscientes também do poder da imprensa na divulgação do livro e da leitura - e, logo, na satisfação e alimento de alguns gostos -, neles viram fortes inimigos à reforma e moralização dos "costumes". Neste contexto, um lugar de destaque é, frequentemente, reconhecido a Luis Vives, cuja reprovação na *Institutio Foeminae Christianae* e no *De Disciplinis* é por demais conhecida⁶⁸. É também relativamente divulgada a sua defesa da instrução feminina, sobretudo, na linha do pensamento de S. Jerónimo. Convém, contudo, acentuar-se que essa "instrução" era compreendida por Vives como um instrumento e não um fim em si ou um modo de valorização intelectual da mulher; ela deveria servir, acima de tudo, para a consciencializar do seu papel e dos seus deveres, não para a afastar deles, já que, em seu entender, "no es fácil que halles mujer mala si no es la necia, la que ignora o no considera qué bien tan grande sea la honestidad y cuán grande maldad comete si la pierde..."⁶⁹ - facto que esperava mais eficaz na "... doncella que por su natural virtud, o por efecto de su buena índole o,

⁶⁶ *Espelho de Cristina*, fl. ix v., subl. nosso. Cf., igualmente, fl. xij v.: "querera a prinçesa. que quando sua filha for de ydade que aprenda a leer e sayba suas horas. de sy liuros de deuoçam e que falle de boons costumes e nom de cousas vaãs nem desolutas".

⁶⁷ *Espelho de Cristina*, fl. ix v.

⁶⁸ *Formación*, 995-1006; Cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, 615 ss. Para uma perspectiva mais ampla, dando conta de um debate mais alargado, cf. M. FUMAROLI, "Jacques Amyot and the clerical polemic against the chivalric novel", in *Renaissance Quarterly*, XXXVIII, nº1 (1985), 22-40.

⁶⁹ *Formación*, 996.

simplemente por sus letras, hubiere aprendido a poner ojo en estas y otras consideraciones semejantes, imbuído y fortalecido su pecho con estos santos avisos, nunca doblará su alma a la admisión de torpeza ninguna". Aliás, afirmó mesmo que "apenas hallaremos mujer docta que haya sido impura. Y al revés: la mayor parte de los vicios de las mujeres de este siglo nuestro y de los siglos anteriores (...) hijos son de la ignorancia"⁷⁰.

É dentro desta perspectiva básica que deveremos interpretar a condenação, por este humanista, dos "libros en romance que en romance son compuestos", ou seja, os "livros de amores", os romances de cavalaria e, muito particularmente, a sua leitura pelas mulheres. E de tal modo a considerou perigosa que reconheceu que "a esas tales no solamente les valiera más no haber aprendido letras nunca, sino haber perdido los ojos por no leerlas y los oídos por no oírlas."⁷¹. Por isso se insurgiu contra os "...predicadores y pregoneros de la palabra de Dios cuando en cada uno de sus sermones se escarnizan, con acento y gesto trágicos, contra insignificantes pequeñeces. No me acabo de marauillar cómo no increpan a los padres cuerdos que permiten tal cosa a sus hijas, a los

⁷⁰ *Formación*, 997. Não esqueçamos que um dos objetivos da sua obra foi o de combater a ignorância. Aliás, já ERASMO havia defendido, pela boca de "Magdalia" no colóquio *Abbatis et Erudita*, que a "sabedoria" própria da mulher poderia ser-lhe dada pelos livros (continuamos a usar a tradução castelhana): "MAGDALIA - Dime, las matronas no han de gobernar su casa y enseñar sus hijos? ANTRONIO - Sí. MAGDALIA - Pues son obligadas a facer esto, no es razón que lo sepan hacer? ANTRONIO - Sí es. MAGDALIA - Pues cómo lo podrán saber sin sabiduría? Esta sabiduría me enseñan a mí los libros." (*Coloquios*, 161).

⁷¹ *Formación*, 1002. Assim se compreende o dramatismo de algumas das suas críticas: "Los hay quienes escriben feos y sucios poemas. Con qué propósito confesable pueden cohonestar ese su triste empeño, yo no lo sé ver, si ya no es que, corrompida su alma por la maldad y el venenoso pus que exhala, no puede segregar sino veneno con que causen la muerte a todo lo que está en vecindad." (*Formación*, 986-987). Além disso, estas críticas de VIVES foram igualmente motivadas pela sua convicção da influência desses livros no comportamento das mulheres, tanto solteiras como casadas: "Porque las más de las veces la causa de alabar tales libros es que en ellos contemplan como en un espejo sus propias costumbres y huélganse de que les sean aprobadas" (*Formación*, 1003). Daí que tenha querido substituir estes "espejos" por outros mais instrutivos, como os *Evangélicos*, os *Actos dos Apóstolos* e, porque não, a sua *Instrução da mulher cristã*. Aliás, VIVES voltou a discutir o problema no cap. III do *De Officio Mariti*, a propósito da "Formação da mulher", e a condenar aquela "literatura que atiende al deleite sensual, a la astucia, a la hipocresía", como são as "obras de los poetas (...) y otras análogas de caballería". Segundo VIVES, "*Estos libros dañan no sólo a las mujeres, sino también a los hombres...*" (*Deberes del Marido*, 1308, subl. nosso). Já Magdalia, do colóquio *Abbatis et erudita* de Erasmo, a propósito dos livros em romance, contrapunha ao abade que não queria que ela lesse livros em latim: "MAGDALIA - Según eso, parécete que se guardará mejor la castidad con las mentiras y fábulas llenas de amores y de deshonestidades que están escriptas en castellano?". Contrariamente, em seu entender, entre os livros em latim "son muchos más los verdaderos y limpios, lo cual no acaece en castellano..." (*Coloquios*, 162).

maridos que las dejan hacer, y cómo todos se callan *mientras que las mujeres con tales lecturas se van avezando a la maldad*"⁷².

Encarando o uso das letras como forma de evitar os vícios e solidificar as virtudes, Vives, em substituição daqueles livros - genericamente condenados por todos os humanistas e moralistas -, também fez uma selecção das leituras da donzela - uma selecção igualmente válida para a casada, embora esta estivesse sujeita às restrições impostas pela sua condição. E, nesta selecção, Vives foi, assumidamente, devedor dos conselhos de S. Jerónimo, partindo, precisamente, de uma passagem da *Carta a Leta*⁷³, embora, naturalmente, a tenha completado. Assim, aconselhou-as a lerem "los *Evangelios*, los *Hechos de los Apóstoles*, así como sus *Epístolas*; los libros históricos y morales del Testamento Viejo, San Cipriano, San Jerónimo, San Agustín, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, San Hilario, San Gregorio, Boecio, San Fulgencio, Tertuliano, Platón, Cicerón, Séneca y otros semejantes. Sobre algunos autores, tendrán que ser consultados varones doctos y sensatos. La mujer no seguirá a ciegas su propio juicio"⁷⁴. Todas estas obras serviriam, deste modo, para nelas se buscarem "verdades sutiles y altas y llenas"⁷⁵. Por isso, sugeriu - como outros autores anteriores e do mesmo período - que "en los días festivos, asiduamente, y en los días de

⁷² *Formación*, 1002, subl. nosso. Foi mesmo mais longe afirmando que "deberían las leyes humanas y los funcionarios del Estado no sólo mirar en los pleitos y causas particulares, sino también en las costumbres públicas y privadas. Así que convendría que una prohibición legal arrancase de boca del vulgo cantares libidinosos y sucios (...) Se ha llegado a tal extremo, que parece que los que componen tales cancioncillas no tienen más afán que corromper las costumbres públicas de la juventud..." (*Formación*., 1002-3).

⁷³ S. JERÓNIMO é um autor bastante presente na *Institutio*, presença essa também detectável a propósito das leituras da donzela e da matrona e, em geral, em relação à concepção da educação feminina. Sobre alguns aspectos dessa presença, cfr. *infra*, cap.V e 2ª Parte, cap. X.

⁷⁴ *Formación*, 1005. Vives retomou este tema no *De Officio Mariti*, "seleccionando" as leituras da casada: "Débensela apartar también de las que tengan excesiva curiosidad: verbigracia: que estudien cuestiones de la más recóndita teología. No parece bien en una mujer ser averiguadora o curiosa de materias tan soberanas. Por lo que toca a la filosofía moral, bastan ya aquellos libros devotos, pues no hay formadora mejor de las costumbres que la piedad (...) las lecturas que tengan sean de las que pongan compostura en las pasiones y sosiego en la tempestad de los espíritus..." (*Deberes del Marido*, 1312-3). Não haviam sido tão cautelosos Cristina de PISANO e G. DOMINICI. Estas reservas à leitura pessoal de certos livros devotos indiciam já o receio que se viria a acentuar, ao longo do século XVI, em relação à leitura não orientada e controlada dos textos religiosos... - que encontrou, como é sabido, a posição mais radical no célebre *Índice* de Valdés em 1559.

⁷⁵ *Formación*, 1005. Aliás, a leitura destas obras deveria, segundo VIVES, fazer parte das ocupações da donzela cristã: "Holgará, pues, nuestra doncella con la escogida compañía de otras doncellas de su igual, entregándose ora a juegos honestos y de buena crianza, ora a buenas lecturas, o a santas conversaciones que la lectura les sugiera..." (*Formación*, 1028). Neste aspecto, GUEVARA foi mesmo um pouco mais longe ao afirmar que "a mi parecer, las Princesas, y grandes señoras (...) deusen pues preciar, no que pueden mas, sino que saben mas..."; daí que as queira persuadir a que "trabajen por ser sabias como lo fueron las mugeres antiguas", pelo que a sua "pluma no se encruelece, sino contra aquellas señoras, que en solo vestir, y hablar les passa el día, y en leer en un libro no emplearán si quiera una hora..." (*Relox*, fls. 169r-171v.)

hacienda, de tanto en tanto, hanse de leer o de oír aquellas verdades que elevan el alma a Dios, que ponen sosiego en el pecho cristiano, que comunican mejoría a las costumbres..."⁷⁶.

A mesma perspectiva se pode encontrar, no essencial, no *Norte de los Estados* de Fr. Francisco de Osuna, embora o problema das leituras femininas só tenha sido abordado num curto diálogo entre Villaseñor e "El Auctor" e no qual deixou transparecer que este era um problema discutido no seu tempo em Espanha: "Villa señor: (...) Algunos dicen que no es bien que sepan leer las mugeres: mas a mi me parece que todas aprendan a leer: para que gozen deste sermon escrito [sobre el adultério]: pues que en las yglesias nunca se predica avn que es mas necessario. (El auctor) Si no topassen con Celestina las mugeres lectoras: prouecho les haria ver en escrito los males del adulterio: empero aun que son cristianos nuestros casados mejor leen a Celestina o a otros semejantes que no cosa que les aproueche... (Villa señor) Su merescido le verna al ombre que tales libros tuiere: *porque no ay quien tanto siga lo que lee como la muger*: que si es adultera o enamorada: y deuota de caualleros que se petan de tener amigas: no es si no por que la tal muger lee y oye libros de amores y cauallerias que la derriban a costa de su marido que se los consiente."⁷⁷.

Como parece visível, o problema colocava-se a dois níveis: por um lado, a importância da leitura, defendida não só por Erasmo e Vives, mas também por autores tão díspares como Juan de Avila no *Audi, Filia*⁷⁸, Fr. António de Guevara no *Relox de Principes*⁷⁹, o franciscano "tradutor" (como o havia feito também Eiximenis) do *Carro de las Donas*⁸⁰, importância essa

⁷⁶ *Formación*, 1005. Também o "tradutor" do *Carro de las Donas* recomendou que a selecção das leituras fosse feita tendo em vista estes objectivos essenciais, nomeadamente ao aconselhar, para a donzela, a leitura de histórias de virgens e santas, "buenos libros", "la sagrada escriptura..."; em especial (como dissera Vives), "las donzellas deuen de tener cuydado en leer en libros deuotos los dias de las fiestas." (*Carro*, fl. xxx r. e v.). Como notou F. LOPEZ ESTRADA ("Las mujeres escritoras", 20): "...hay que reconocer que desde el siglo XII al XV la lectura se convierte en un ejercicio frecuente en la mujer..." .

⁷⁷ *Norte de los Estados*, fl. o iiii v.- o v. (subl. nosso).

⁷⁸ Juan de AVILA, *Avisos y Reglas Cristianas (...) Audi, Filia*, edição de L. Sala Balust, Barcelona, 1963, 144: "Tomad primero algún libro de buena doctrina, en que, como en espejo, veáis vuestras faltas, y con él toméis manjar con que vuestra ánima sea esforzada en el camino de Dios..."; ou, mais adiante (p. 167): "Recogida, pues, en vuestra celda, como os he dicho, haréis vuestra confesión general y rezaréis algunas oraciones vocales, y leed, en algún libro de la pasión..." .

⁷⁹ *Relox*, fl. 171: "He querido contar la excelencia destas pocas mugeres antiguas, assi Griegas, como romanas (...) quanto se dauan antiguamente las mugeres Romanas à las ciencias, y en quanto fueron tenidas de los antiguos, mas porque eran sabias, que no porque eran hermosas (...). A mi parecer, las Princesas, y grandes señoras (...) deusen pues preciar, no que pueden mas, sino que saben mas..." .

⁸⁰ Este autor - melhor, estes autores - elogiaram a leitura feminina - da casada e da donzela - em diversas passagens do *Carro de las Donas* (esp. fls. xviii, xxx r. e v., e fl. xix r).

também presente nos elogios das mulheres doutas, como, em Espanha, a Rainha Católica e suas filhas⁸¹ e, em Portugal, a Infanta D. Maria e suas damas, em especial Joana Vaz⁸²; por outro, e à medida que o princípio anterior ganhava mais adeptas, a necessidade da orientação, selecção e do controle dessas mesmas leituras, condenando em particular os livros de "amores", as "Celestinas", as novelas de cavalaria..., ou seja, todas as obras susceptíveis de se tornarem instrumentos perturbadores da educação cristã que se queria mais sólida, mais profunda, mais extensa e mais "moral" também, contrapondo-lhes os livros "devotos" e de "virtuosas ensinaças"⁸³.

Revela-se, deste modo, evidente que a polémica em torno dos livros de amores e cavalaria resultava de questões mais amplas, e que as repercussões da leitura feminina no espaço doméstico - no qual a leitura em voz alta parece ter tido um dos expoentes máximos⁸⁴ - iam sendo olhadas de um modo mais atento e mais sério. O problema colocava-se mais agudamente pelo perigo de funestas

⁸¹ Cf. M^a. D. GÓMEZ MOLLEDA, "La cultura femenina"; F. LÓPEZ ESTRADA, "Las mujeres escritoras" e C. SEGURA, "Las sabias mujeres".

⁸² Veja-se, a título de exemplo, a carta de Rodrigo Sanches a João Rodrigues de Sá (in A. C. RAMALHO, *Latim Renascentista em Portugal*, Coimbra, 1985, 157): "Entretanto, quando há dias Joana Vaz, ornamento raro do nosso século, não apenas a mais douta das mulheres, mas até digna merecidamente de ser igualada aos varões mais doutos, me falou com demora e elogio da tua esmerada educação..."; remetemos novamente para C. M. de VASCONCELOS, *A infanta D. Maria* e A. da C. RAMALHO, "Joana Vaz".

⁸³ Sobre este aspecto - embora, sobretudo, para Itália -, vejam-se os artigos de G. ZARRI, "La vita religiosa femminile tra devozione e chiosstro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520", in *I Frati Minori tra '400 e '500* (Atti), Napoli, 1986, 127-168 e "Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)", in *Libri, Idee e Sentimenti Religiosi nel Cinquecento Italiano*, Ferrara, 1987, 131-153.

⁸⁴ Cf. J.-A. MARAVALL, "La estimación de la casa propia en el Renacimiento", in *Revue de Littérature Comparée* (1978), retomado nos *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, II, Madrid, 1984, 319-342. Segundo este estudioso, com o Renascimento, "la instalación doméstica en que es acogido un texto literario (...) tiene un papel que puede ser decisivo para entrar en la significación y sentido de aquél". Em seu entender, "hace falta que se desarrolle un cierto grado de intimidad individual o familiar para que una determinada literatura, que empieza a darse en Europa a partir del siglo XV, pueda ser recibida, vivida, gozada, estudiada, en ese medio íntimo". Ideia semelhante desenvolveu G. ZARRI, "Note sulla diffusione", esp. 131, apoiando-se nas afirmações de Bartolomeo Della SPINA na *Regola del felice vivere de li christiani del sato secolare secondo diversi gradi et conditioni di persone e massime delli maritati*, Venezia, 1533: "Il libro devoto - asserisce lo Spina - deve entrare nelle case, prendendo il posto delle novelle o dei libri di avventura e ha la específica finalit-á di indicare "la via del paradiso". La diffusione della "devotio" a livello domestico e la classificazione del libro di devozione come "via del paradiso" sono un'acquisizione del secolo XV...". Mas se essa "intimidade" só era possível no contexto da "casa", ela era também favorecida por uma ambiência em que o papel da mulher se mostrava fundamental. É importante notar que, nos apelos à leitura pelas grandes senhoras, era frequente estes autores recomendarem a leitura - ou divulgação desta - junto de criadas e outras mulheres. Como também notou LÓPEZ ESTRADA, "hay que contar que la lectura resultaba más propicia al ámbito de la vida privada, en donde domina la mujer y que es la que aparece reflejada en las pinturas y grabados de la época" ("Las mujeres escritoras", 21).

influências daquelas leituras *sobretudo* na mulher⁸⁵. Permitir-lhe ou favorecer-lhe o acesso à leitura podia significar, do ponto de vista destes autores, uma "liberdade" plena de possibilidades: de boas leituras, que "aproveitassem", que as "educassem", mas também de livros condenáveis, os mais tentadores e apetecíveis. Por isso, a mulher (nos seus diferentes estados e condições) esteve, como parece evidente, no centro de toda a polémica e condenação das novelas de cavalarias e de "amores" (e, mais tarde, ainda que por motivos diversos, também os livros devotos...). O século XVII viria a confirmá-lo...

3. A vigilância das atitudes da donzela

São por demais conhecidas as "virtudes" que estavam na base da concepção do comportamento feminino, tanto de acordo com os grupos sociais, como com a situação particular do "estado" da mulher (solteira, casada, viúva), das quais as mais realçadas eram as da humildade, castidade, obediência, fidelidade, submissão, vergonha, devoção...⁸⁶. Como tentámos salientar nos

⁸⁵ Também A. de ESBARROYA, na obra *Purificador de la Conciencia* (Sevilla, 1550) abordou o problema desde este aspecto: "Algunas madres imponen a sus hijas que sepan leer. Mas ¿qué aprovecha? Que dejan de leer la pasión de Jesucristo u otros libros de santas y virtuosas doctrinas, y no veréis en casa sino libros de *Amadís*, o el *Palmerín*, o el *Cancionero General*, y otros libros profanos, de donde no sacan otro fruto sino deprender a ser malas, y parleras, y deshonestas; y esto por virtud de las farsas, y requiebros, y profanidades que de los libros semejantes toman..." (in *Espirituales Españoles*, Estudio preliminar y edición de A. HUERGA, Madrid, 1973, 297). Cf. M. ANDRÉS, *La Teología Española*, I, 613. As críticas ao gosto pelas leituras de novelas e outros livros "fingidos" não diminuiria de tom nos finais do século, como veremos na 2ª parte.

⁸⁶ Sobre a insistência nestas "virtudes femininas", veja-se o artigo de M.-C. BARBAZZA, "L'épouse chrétienne et les moralistes espagnols". Abordagem idêntica, embora só relativa às obras em diálogo, foi utilizada por J. FERRERAS, *Les Dialogues Espagnols*, 616 ss. Aqui, apenas teremos em conta as obras que, nos limites cronológicos que estabelecemos nesta primeira parte, se debruçaram sobre a construção do modelo da donzela e das suas "virtudes". De momento, interessamos realçar a diversidade de obras que enunciaram essas "virtudes". Cf., e só a título de exemplo, Luisa SIGEA, *Duarum Virginum Colloquium de Vita Aulica et Privata* (ed. cit., 169): "Quae enim uirgines sunt, quando uiris sunt nupturae, debent non illam esse dotem ducere quae dos dicitur, sed pudicitiam et pudorem et sedatam cupidinem ac Dei metum, parentum amorem et cognatorum concordiam..."; foram algumas destas também as "virtudes femininas" apresentadas por Dorotea no 1º colóquio dos *Coloquios Matrimoniales* de Pedro de LUJÁN: "La primera es que sea la mujer vergonzosa (...) La mujer honesta y grave no se ha de preciar de donosa y decidora, sino de honesta y callada (...) Debemos de estar de continuo muy recatadas (...) llamo honrada a la que es muy honesta en vivir, y muy recatada en el hablar, y muy esquiva en el conversar (...), mansa y sufrida (...)" (*Coloquios Matrimoniales*, 21-27). Dorotea sintetizou mais adiante estes conselhos, no 2º colóquio (curiosamente numa passagem acrescentada à tradução do texto de ERASMO): "...ser callada, pacífica, sufrida, retraída y honesta (...) devotas, humildes y amigas del servicio de Dios" (ibid., 43-44, subl. nosso). Igualmente, mas de um modo mais genérico, Pedro de MEDINA, no *Libro de la Verdad de la Fe* (1555), pela voz da "Verdade", defendeu que "la dote que con la mujer se deve buscar es la castidad, el temor de Dios y la obediencia a su marido, el amor a los padres, la concordia con los deudos, liberal con los buenos, y aprovechar á los virtuosos..." (in *Obras de Pedro de Medina*, edição de A. González Palencia, Madrid, 1944, 291).

capítulos anteriores, a valorização destas "virtudes" femininas - que como tal eram defendidas - resultava da própria imagem e realidade de uma hierarquia considerada natural pela generalidade dos autores e que, conseqüentemente, nenhum tentou inverter ou mesmo alterar na estrutura básica⁸⁷. Contudo, nem todos "ordenavam" do mesmo modo estas "qualidades femininas", e nem todos concebiam a relação masculino-feminino de modo absolutamente rígido ou sempre segundo os mesmos padrões de ordem hierárquica. E é nas diferenças dessa "ordenação" que podemos buscar orientações e contribuições mais significativas ou, mesmo, decisivas para a compreensão das próprias diferenças dentro do sexo feminino.

De facto, a variedade de situações e "condições" das mulheres nos finais do século XV e nos séculos XVI e XVII foi, de um modo geral, sentida e reconhecida pelos autores desses séculos. Conseqüentemente, também o comportamento da donzela mereceu a quase todos - no que retomavam ideias e tópicos anteriores - referências e conselhos importantes, embora desde pontos de vista e objectivos nem sempre coincidentes⁸⁸.

Assim, e como é compreensível, as reflexões educativas e moralizantes podiam variar tanto de acordo com a idade da donzela como com a "sua" opção de estado: o casamento ou a vida religiosa⁸⁹. Por isso, a compreensão de muitos conselhos só é verdadeiramente possível se tivermos em atenção se estão dirigidos ou a uma futura casada ou a uma futura religiosa, já que a situação da "donzela" - que não se incluía em nenhum "estado" - era considerada passageira; a incapacidade, a todos os níveis - especialmente pela idade e pela submissão total aos pais - do desempenho de quaisquer funções, especialmente de ordem

⁸⁷ Daí que não se deva falar de "feminismo" ou "anti-feminismo", na medida em que nem as mulheres reivindicavam abertamente uma alteração dessa situação hierárquica, nem essas "qualidades" eram negadas enquanto tal. Veja-se o interessante artigo de B. GOTTLIEB, "The problem of feminism in fifteenth century", in J. KIRSHNER e S. WEMPLE (eds.), *Women of The Medieval World*, 337-364.

⁸⁸ De um modo geral, contudo, a tendência dos conselhos sobre o comportamento foi evoluindo no sentido da defesa da proximidade entre o ser e o parecer; assim o pretendia VIVES: "Sea, pues, la doncella de hecho lo que muestra en apariencia: *humilde, bien criada, vergonzosa, honesta; tal le conviene ser y tal le conviene parecer*" (*Formación*, 1030, subl. nosso). Mais claro foi, contudo, GUEVARA, ao reconhecer que "...al hombre no le pedimos más que sea bueno, mas a la muger honrada no le abasta que lo sea, sino que lo parezca" (*Letra para Don Francisco Manrique*, in *Epístolas Familiares*, vol. II, 286); assim também se pronunciou, em termos muito idênticos, mas com algumas nuances, Pedro de LUJÁN nos *Coloquios Matrimoniales*, numa fala de Doroctea: "El hombre para ser bueno bástale ser bueno, aunque no lo parezca. Mas a la mujer para ser buena no sólo no le basta parecer buena, mas también ha de ser buena" (*Coloquios Matrimoniales*, 24).

⁸⁹ Sobre esta distinção, Cristina foi bastante expressiva quando falou das "mulheres destado e burguesas das boas villas", podendo "tocar a hias mulheres como a outras". Por isso disse que destas (virgens) se podia falar "em duas maneyras. s. daquellas que teem preposito de guardar virgijndade toda sua vida por amor de deos e daquellas que ha guardam ho tempo de seu casamento per ordenança de seus padres. e assy como seus preposytos som deferenyados: assy deue auer deferença em seus vestydos e conuersaçom..." (*Espelho de Cristina*, fl. xli v.).

social e económica (uma incapacidade que era também jurídica), negava-lhe qualquer estatuto próprio que justificasse alguma autonomia ou individualidade. Consequentemente, não podemos utilizar esses conselhos do mesmo modo, embora se deva ter em conta a sua base comum; e esta era a condição do feminino e das suas "características" próprias, ou seja, as suas "virtudes" e deveres específicos que deveriam ser inculcados desde o nascimento, pelo que quase sempre os vemos inseridos nos conselhos às mães - ou seja, às casadas. Não nos deteremos, de momento, neste aspecto, nem no dos conselhos específicos às futuras religiosas, que não se inclui no âmbito deste trabalho. Importa, aqui, salientar os conselhos que estão orientados para a *futura* esposa e *futura* mãe, na medida em que ajudam a compreender melhor o papel atribuído a esta na casa e na família, ao mesmo tempo que acentuam os objectivos educativos das obras ou textos a elas dedicados.

Assim, esses conselhos - mais genéricos, apesar de tudo, do que em relação à casada - estão organizados tanto de acordo com as hierarquias sociais (das princesas às burguesas...), como com a necessidade de preparação e formação da mesma para o desempenho de funções resultantes da sua previsível mudança de "estado", que, contudo, manteria essa mesma hierarquia...

Em relação à primeira perspectiva, uma das obras mais significativas é *Espelho de Cristina*, já que para a sua autora as atitudes e o comportamento - moral, social e religioso - da donzela, além dos aspectos comuns a todas e que resultavam da sua condição feminina, apresentava diferenças essenciais de acordo com o seu lugar e função social, diferenças essas que se traduziam no modo de ser e de estar que o seu grupo social lhe impunha. Assim, as exigências e algumas permissividades relativas ao comportamento não eram igualmente válidas para todas.

As "qualidades" sociais da princesa - intimamente ligadas à sua função política - radicavam, sobretudo, no desempenho de um papel quase inteiramente regido pelos seus superiores. Mas nem por isso Cristina deixou de acentuar a importância da interrelação do ser e do parecer, já que considerou que, entre as "cousas [que] som mais conuynhaues ha ella" estavam os "bons costumes" que "fazem a criatura parfeyta e ha metem em boa nomeada"⁹⁰. Apesar de tudo, Cristina deixou transparecer que as "qualidades" morais da princesa deveriam, fundamentalmente, servir para tornar mais convincente esse mesmo papel a ela destinado. Tornava-se, portanto, essencial o controle dos gestos, da maneira de estar e de falar ou, ainda, de vestir⁹¹, já que "toda prinçesa e grande senhora assy como he leuantada em estado e honrra sobre todas as outras que assy o deue

⁹⁰ *Espelho de Cristina*, fl. viij v.

⁹¹ *Espelho de Cristina*, fl. ix r.e v.

ser em bondades e costumes e condyções por que ella seja enxemplo per que as outras se ayam derreger segundo a cada hũa perteeçe"⁹².

Em relação às baronesas, as "donas e donzellas que morom em suas terras vylas e castellos e aldeas" cujos "estados e vidas som deferentes", Cristina reconheceu que "conuem fallar em deferença. s. do estado ordem e maneira de seu viver", apesar de, novamente, ter lembrado que "quanto aos costumes e bem fazer açerca de deos todo o que dito he perteeçe ha ellas assi como a prinçesas e donas e donzellas de corte. Esto he usar as vertudes e fugir aos viços"⁹³. Contudo, como à baronesa convinha que tivesse "coraçom de homem", ou seja, que não fosse "criada em camaras nem em viços femeninos"⁹⁴, os seus conselhos foram, sobretudo, dirigidos às casadas ou donas que tinham a responsabilidade da gestão da casa, pelo que a presença da donzela é praticamente nula.

É na terceira parte do livro "a qual se aderença aas molheres destado e burguesas das boas villas" que vemos Cristina descer um pouco mais ao pormenor do comportamento das "virgens que atendem casar", aconselhando-as - significativa e objectivamente - a serem "em suas pallauras temperadas e honestas em especial na igreja e oolhar sobre seus livros e pellas ruas os olhos baixos e em casa nom ouçiosas mas sempre ocupadas em qual quer obra de fazenda seus vestidos bem feytos e limpos sem hy tocar desonestidade seus cabellos bem atados que nom andem espalhados per suas faces nem sejam çujos sua falla doce e cortes a todos e nom falle muyto. E sse vão a festas ou a danças alli deuem ser bem guardadas por que muytos aueram os olhos sobre ellas, dançem honestamente cantem baixo nom olhem pera toda parte e *guardense de se misturar muyto antre os homeens* (...) Nom sejam guarrydas nem desasseseguidas contra os homens quaes quer que sejam em especyal contra os de casa (...) Muyto esta bem aas virgeens *serem deuotas* em especial de nossa senhora desy de santa catelyna e de todas aas outras vyrgeens. E se souberem leer *leam de booa vontade as suas vidas jejuuem bem e sobre todo sejam temperadas em comer e em beber*, contentes de pouca vyanda e de pequenosinhos. e com esto he neçessareo seer obydiente a seu padre e madre e os seruyr com muyta dellegençia. E açerca de seu casamento estar em seu mandado e nom que ella o faça sem elles. *As virgens assy ensinadas som desejadas dos boos homeens para casamento*"⁹⁵.

Esta longa passagem - um resumido "espelho" de donzellas - parece indicar que os conselhos para o comportamento da donzela/futura casada, se estavam marcados pelos mesmos princípios e valores que radicavam

⁹² *Espelho de Cristina*, fl. xxij v.

⁹³ *Espelho de Cristina*, fl. xxxij r.

⁹⁴ *Espelho de Cristina*, fl. xxxij r.

⁹⁵ *Espelho de Cristina*, fl. xlij r.

genericamente na castidade, vergonha e submissão, não estavam, contudo, valorizados do mesmo modo para todos os grupos sociais, na medida em que as exigências de estado e condição se sobrepunham, por vezes, à própria condição do "feminino", já que, para Cristina, era-lhes "necessaryo auer mundanal prudencia pera hordenar sua vyda deuidamente. Cada hũa segundo seu estado he que amem honrra e boa nomeada"⁹⁶. Assim, as circunstâncias e os códigos morais dos diferentes "estados" sociais, adaptando e alterando o significado destes conceitos, exigiriam atitudes e modos de estar e agir diferentes, ainda que debaixo do mesmo "nome", mas podendo exigir até da própria donzela uma disponibilidade que, em determinadas circunstâncias, anulavam prescrições genéricas. A título de exemplo, refiramos que, se a submissão destas donzelas "burguesas" se devia verificar em relação aos pais, nomeadamente para a escolha do marido, já a das donzelas de corte o estava em relação à princesa e/ou sua senhora, a quem deviam, como lembrava Cristina, "de todo coraçom" amar "como vos mesmas"⁹⁷. Consequentemente, os deveres, e também as "liberdades", não eram os mesmos, apresentando-se sancionados pela própria sociedade...

Em relação à segunda perspectiva - a preparação e formação da donzela desde o ponto de vista da mudança de "estado" -, a mais comum e recorrente nos séculos XVI e XVII, Luis Vives foi, mais uma vez, o autor mais completo, embora retomando, no essencial, o que vários autores anteriores - com S. Jerónimo à cabeça - haviam já defendido⁹⁸. E foi, sobretudo, no primeiro Livro da *Institutio* que o humanista valenciano tentou estabelecer as fronteiras do comportamento da donzela, não apenas do ponto de vista dos deveres específicos das princesas e grandes senhoras no desempenho da sua função social, ou de outro qualquer grupo social em particular, mas da consciencialização das mulheres - ainda que através do "espelho" das grandes senhoras - dos seus deveres e funções enquanto futuras esposas e futuras mães; assim, os conselhos que deu para o comportamento da donzela em diferentes circunstâncias e momentos - muitos deles dirigidos aos pais e, em especial, à mãe - ficaram marcados por essa orientação. Por isso afirmou que, desde cedo, devia aprender "la muchacha, al mismo tiempo que las letras, a traer en sus manos la lana y el lino, dos artes (...) convenientísimas a la economía doméstica..."⁹⁹; do mesmo modo, devia aprender "nuestra doncella el arte de la cocina (...) sobria, limpia, templada y frugal con que aderece la comida a sus

⁹⁶ *Espelho de Cristina*, fl. xxvj r.

⁹⁷ *Espelho de Cristina*, fl. xxvj v.

⁹⁸ Um deles terá sido EIXIMENIS com *Lo Libre de les Dones*. Mas esta obra só foi sendo mais conhecida no século XV... e, no século XVI, depois da já referida "tradução" em 1542. A influência de VIVES parece ter sido bastante mais determinante na época.

⁹⁹ *Formación*, 992.

padres y hermanos mientras permanece en su doncellez y, una vez que estuviere casada, a su marido y a sus hijos..."¹⁰⁰.

Sabemos já o que pensava Vives em relação às leituras da donzela e às suas práticas devocionais - para as quais tinha maior disponibilidade de tempo do que a casada¹⁰¹; vimos como valorizou o seu contributo para a honestidade, castidade, enfim, para a melhoria dos costumes da donzela; por isso a aconselhou a "leer o (de) oír aquellas verdades que elevan el alma a Dios, que ponen sosiego en el pecho cristiano, que comunican mejoría a las costumbres"¹⁰². Em relação ao seu corpo - comer, beber, vestir, andar... - todos os conselhos visavam o cultivo da castidade, virtude básica, como dissemos, a todas as outras virtudes femininas, que a devia fazer ser "de hecho lo que muestra en apariencia: humilde, bien criada, vergonzosa, honesta", porque "tal le conviene ser y tal le conviene parecer"¹⁰³. Assim, só uma donzela bem formada como esta poderia estar preparada para desempenhar as funções de esposa e de mãe...

É, aliás, curioso notar que também o "tradutor" do *Carro de las Donas* referiu, frequentemente - seguindo e afastando-se Eiximenis -, que a educação da donzela deveria ter sempre presente a sua condição futura de esposa e mãe¹⁰⁴. Por isso disse falar do modo "como los padres han de industriar a la niña quando ha doze años de edad en el regimiento dela casa", aconselhando a mãe a ensiná-la a "regir la casa y a entender en la hazienda y servicio de sus padres" - embora o devesse fazer "en distancia de tiempo poco a poco conforme a su edad y habilidad" -, aprendendo, "juntamente" a "labrar, hilar, coser: y otros honestos ejercicios: y otros cuydados y desembolturas que han de tener las buenas mugeres en sus casas"¹⁰⁵. Também as orações que lhe aconselhou tinham por objectivo ajudar todas as donzelas a serem "buenas y virtuosas: porque las tales por fuerza seran buenas casadas: y criaran bien a sus hijos..."¹⁰⁶.

Com estes exemplos parece ficar claro que os objectivos moralizantes e educativos da "formação" da donzela se inseriam em objectivos mais amplos que diziam respeito a toda a "educação feminina", vista desde a perspectiva da

¹⁰⁰ *Formación*, 994.

¹⁰¹ Cf. *infra*, notas 117 e 118.

¹⁰² *Formación*, 1005.

¹⁰³ *Formación*, 1030.

¹⁰⁴ *Carro*, fl. xxx r: "no es nuestra intencion hablar con las monjas sino con las donzellas que esten en casa de sus padres: porque la donzella buena sera buena casada y buena biuda y assi aura buen fin y gloria".

¹⁰⁵ *Carro*, fl. xviii r. Foi neste contexto que acrescentou que "tambien se le deve enseñar a leer alguna cosa quanto a sus padres les pareciere..." (fl. xviii r).

¹⁰⁶ *Carro*, fl. xxv r.

moral cristã e da orientação de comportamentos tendentes ao equilíbrio da ordem social, no qual a família e a casa ocupavam um lugar privilegiado.

4. *A elaboração do modelo da "boa esposa"*

A coincidência em muitos aspectos ou, mesmo, a valorização das mesmas "qualidades" femininas pelos diferentes autores não significam que as perspectivas e a concepção da esposa - o que inclui a concepção do casamento e da vida conjugal - tenham tido a mesma orientação em todos eles. Assim, o elogio que todos, sem excepção, fizeram da castidade e da sujeição femininas, do bom governo doméstico e da criação dos filhos tinha contextos, motivações e objectivos nem sempre absolutamente coincidentes. Daí que privilegiemos, aqui, não propriamente a enumeração destas características comuns - embora, obviamente, as tenhamos em conta -, mas o contexto do tratamento e a utilização diferenciada das várias "qualidades", de acordo com os objectivos dos diferentes autores e das suas obras.

Esse tratamento diferenciado foi, também ele, claramente dependente de uma concepção mais ampla de vida cristã e devota. A elaboração ou a sujeição ao modelo da "boa esposa" - não o da "perfeita casada", bastante mais tardio¹⁰⁷ - em várias das obras que temos vindo a comentar estava intimamente relacionada e dependente do da "esposa cristã"¹⁰⁸. Mas os modos de interligação e, apesar de tudo, algumas diferenças de acento revelam-se, nestas obras, aspectos essenciais no desenvolvimento das orientações de conduta moral e religiosa - aspectos que, como veremos, se iriam, por um lado, clarificando e, por outro, interpenetrando cada vez mais, ao longo do século XVI¹⁰⁹. De momento, e dados os "limites" cronológicos que nos impusemos nesta primeira parte, apenas nos interessarão os textos da primeira metade do século XVI que temos vindo a referir e a analisar. Continuando essa análise, agora sob este ponto de vista, tentaremos ver quais as concepções tanto da "boa esposa", como da "esposa cristã" e as fronteiras - se e quando existem - entre elas.

¹⁰⁷ Como veremos, o modelo da "perfeita casada" - se quisermos respeitar conceitos da época - só foi, verdadeiramente formalizado na segunda metade do século XVI, embora reelaborando modelos anteriores da "boa esposa" e da "esposa cristã". Só a confusão cronológica - com a interpretação lado a lado de obras como a *Institutio* de VIVES e *La Perfecta Casada* de Fray Luis de LEÓN - é que tem permitido a "con-fusão" destes diferentes conceitos...

¹⁰⁸ Sob este ponto de vista - e se quisermos fechar os olhos às discrepâncias cronológicas -, o artigo de M.-C. BARBAZZA, "L'épouse chrétienne" é bastante completo, como o é, para França - e, naturalmente, para o contexto literário e cultural francês do problema -, o estudo de G. DI PIAGI, *La Sposa Perfetta*.

¹⁰⁹ Este aspecto será retomado e aprofundado *infra*, 2ª Parte, esp. no cap. IX, já que, sem uma prévia definição desses conceitos de "boa esposa" e de "esposa cristã", tendo em conta o que delas escreveram os diferentes autores, não será possível uma compreensão da evolução de que acabámos de falar.

A tradição das obras de regimentos de príncipes, muito apoiadas no pensamento político e económico de Aristóteles, Xenofonte e seus comentadores medievais, e, em particular, em S. Tomás, foi consagrando o domínio doméstico, o "governo da casa", como sendo fundamentalmente dependente da hierarquia interna do casal. Consequentemente, a "distribuição" das competências e responsabilidades estava condicionada por essa hierarquia, de acordo com o modelo mais amplo de organização social. Um dos modelos teóricos mais ilustrativos desta concepção da organização social foi divulgado pelo *De Regimine Principum* de Egídio Romano e, mais longamente, pela respectiva *Glosa Castellana*, em especial no *Libro Segundo - Del gobierno de la casa*¹¹⁰. Segundo Fr. Juan de Castrojeriz, "el gobierno maridable semeja al político e al civil, do los cibdadanos ponen las leyes que muestran al príncipe que escogen, por do los gobierna, así que en este gobierno matrimonial hay ciertas leyes e ciertos establecimientos, según los cuales el marido deve gobernar a la mujer"¹¹¹. Este pressuposto decidiu, naturalmente, os conselhos que foi dando ao homem - sobretudo o rei, o príncipe, o senhor - em relação ao seu comportamento com a mulher¹¹².

Por sua vez, essa concepção básica que assentava tanto no modelo de organização social teorizado por Aristóteles e pelos seus continuadores medievais, como na hierarquia masculino/feminino que marcava as fronteiras entre o "social" e o "doméstico" foi decisiva nos modelos educativos e nos conselhos práticos às esposas. Assim, a afirmação dos diferentes autores da necessidade de submissão ao marido e de cumprimento das tarefas "femininas" do governo da casa, por um lado, e, por outro, os matizes com que foram desenvolvendo os conselhos sobre o comportamento moral da esposa e as suas práticas devocionais e religiosas revelam, quer a dependência em relação às perspectivas aristotélicas da organização social, quer a preocupação de com elas articular e solidificar os valores básicos da moral cristã que então se reafirmavam com mais veemência. Neste sentido, a tendência para a já referida laicização da piedade teve também de se ir ajustando às condicionantes de ordem social, pelo que só gradual e lentamente as foi, quando foi, ultrapassando.

Neste sentido ainda, é curioso salientar o quanto era ainda marcante, nos finais do século XV e primeiras décadas do século XVI, uma relativa "autonomia" - para não dizer mesmo separação - das práticas devotas e da vida

¹¹⁰ *Glosa Castellana*, 7-120.

¹¹¹ *Glosa Castellana*, 69. Lembremos que esta parte não está na obra de EGÍDIO ROMANO, fazendo parte da "glosa" que a desenvolve e "actualiza". É curioso notar que VIVES retomaria, mais tarde, a mesma imagem, no contexto dos conselhos sobre a educação que o marido deveria dar à mulher, lembrando-lhe que deveria juntar "gran peso de autoridad a esa pura y santa instruccion el ejemplo del marido, tan eficaz para formar la vida de la esposa y de toda la familia, como el del príncipe para la moralidad publica. Cada uno en su casa es rey..." (*Deberes del Marido*, 1314).

¹¹² Especialmente ilustrativos são os capítulos XX a XXIV, em que aconselhou a respeitá-la, mas também a "desconfiar" dela.

espiritual da mulher casada em relação à esfera das suas competências e deveres domésticos e conjugais. Sob este ponto de vista, revelam-se especialmente significativas - uma como ponto de chegada, outra como ponto de partida - as perspectivas de Fr. Hernando de Talavera e de Luis Vives em relação a estes aspectos.

Hernando de Talavera, na já referida *Avisación* a D. María Pacheco, na qual realçou a falta de liberdade individual da esposa, separou com clareza as obrigações familiares e sociais das espirituais e devotas. Na distribuição das ocupações ao longo das 24 horas, afirmou que "destas se deve dar el diezmo á Nuestro Señor, que son dos horas y quasi media, y deven ser expandidas en su servicio y loor. Conviene á saber, en oración vocal ó mental y en la reverencia y adoración del santísimo sacramento del altar, que es la santa misa (...). Pues síguese de lo dicho que en tres tiempos del día quiere Nuestro Señor ser rogado é alabado, conviene á saber: á la mañana, al medio día y al cabo"¹¹³. Assim, estes momentos seriam *sempre* ocasiões de *afastamento* tanto de todas as outras ocupações e preocupações¹¹⁴, como dos locais em que essas solicitações podiam aparecer¹¹⁵ - momentos pessoais, não partilhados por outros¹¹⁶, nem sequer pelo marido, numa clara dependência da concepção medieval de vida espiritual.

Luis Vives, que, como vimos, insistiu na necessidade nuclear da harmonia conjugal, só em parte partilhou desta perspectiva. Assim, no cap. IV do *Segundo Libro* ("Cómo se ha de haber con su marido") debruçou-se, com algum pormenor, sobre a vida devota e espiritual da mulher casada, fazendo-a depender quase totalmente - naquilo que não era obrigatório - da autorização do marido ou da sua disponibilidade em relação aos deveres domésticos, podendo mesmo estes constituir uma forma particular de agradar a Deus. Por isso explicou que "...si la mujer quisiere dar algo a Dios, que no sea obligada de Dios a dárselo, ni debe ni puede dárselo contra la permisión de su marido (...). Dios quiere que reces, mas quando estuvieres libre y desembargada de tus obligaciones conyugales. Dios quiere que visites sus templos, pero siempre que tu marido no te haya menester en casa. *Porque éstos son los deberes conyugales que puso Dios en la condición de la esposa (...)* Muy cerca de la cama están todas las misas y todas las devociones: allí están los altares, allí está Dios

¹¹³ *Avisación*, cap.VII, 99-100: "Cuánto y cuál parte de tiempo havemos de ofrescer á Nuestro Señor Dios y en qué se ha de emplear".

¹¹⁴ *Avisación*, 102: deveria ser ocupação da senhora "rezar Prima, Tercia, Sexta y Nona de las horas de Nuestra Señora", enquanto se preparava o altar para a missa, exigindo-se, então, que ninguém interrompesse e se fizesse silêncio na casa.

¹¹⁵ *Avisación*, 102-3: "...Despertada del sueño á las dos, (...) devéis luego rezar vísperas é completas de Nuestra Señora é las horas de defuntis (...) Todo esto en un retrete el más quito de ruido que pudiéredes haver...".

¹¹⁶ *Avisación*, 103 - Antes da ceia, "media hora vos retraed al oratorio á rezar los maitines é laudes de Nuestra Señora".

donde están la paz, la concordia y la caridad, principalmente entre aquellos que, enlazados con estos vínculos, *deben permanecer inseparables*¹¹⁷.

Não significam estas afirmações de Vives, como é óbvio, uma desvalorização da vida espiritual e devota feminina¹¹⁸. Significam, sobretudo, que nada no comportamento e na vida da esposa devia, do seu ponto de vista, ser "independente" ou revelar uma autonomia e individualidade em relação ao marido, excepto nas obrigações básicas impostas pela Igreja. Ou seja, nada que pudesse abrir alguma brecha na submissão "natural" da esposa ao marido ou perturbasse a harmonia conjugal e os seus deveres domésticos¹¹⁹; um aspecto que as obras da segunda metade do século tentariam explicitar melhor, como veremos. Daí que Vives tenha, ao longo de toda a obra, insistido - como também o fez Erasmo¹²⁰ - no primado do amor e da dedicação da esposa ao marido,

¹¹⁷ *Formación*, 1095, subl. nosso. Acrescentou ainda que "Por esto, la mujer piense que asiste a los Divinos oficios cuando asiste a su marido, que recorre estaciones cuando anda alrededor de su lecho" (*Formación*, 1096). Esta perspectiva é, naturalmente, diferenciada da que manifestou em relação à donzela virgem, a quem aconselhou que "De vuelta en tu casa y reintegrada al cuidado de la cosa familiar, con ánimo apacible y tranquilo, tómate un rato de solaz en las lecturas que te recomendamos más arriba, si supieres leer, y si no, óyelas. Haz de esto mismo en los días feriados..." (*Formación*, 1005).

¹¹⁸ Especialmente visíveis nos conselhos que deu à donzela e que disse serem válidos para as mulheres em geral: "Haga esto mismo (como Magdalena) no ya sólo la doncella que yo instruyo, sino cualquiera otra mujer, pues que en muchos lugares de este libro hablamos a todas las mujeres en general. Lea, pues, en su aposento sola ysola rece en los días de fiesta, y en los días de hacienda haga lo mismo o trabaje en algo de sus manos..." (*Formación*, 1028). Disse mais adiante: "Parece bien sobre manera la devoción en el sexo femenino. ¡Qué monstruo de fealdad es la mujer agena de religión, merecedora de aversión y de aborrecimiento, y de la cual se debe huir como de una aparición ominosa! (*Formación*, 1032). Mas a "liberdade" e o tempo da donzela eram, naturalmente, maiores; por isso, "Cuando la doncella hubiere dado cobro a todos los quehaceres domésticos y tuuiere espacio de retraerse sola y de orar, empléese toda, en dios, y conságrese a El, y venere a Cristo y a su madre y pídale perdón y paz" (*Formación*, 1029). Além disso, quando se dirigiu aos maridos, disse que "La virtud principal de la mujer es la piedad", já que "La mujer verdaderamente piadosa nunca obra mal ni cometerá cosa de la que, con razón, pueda ser reprendido" (*Deberes del Marido*, 1283).

¹¹⁹ Neste, como em outros aspectos, VIVES encontra-se na linha de desenvolvimento do pensamento de autores anteriores, sobretudo italianos, como S. Bernardino de SIENA e Giovanni DOMINICI, que já defendiam que a mulher não devia abandonar os filhos pela devoção. Cf. A. B. PAPI, "Penitencia e santità femminile in ambiente cateriniano-Bernardiniano", in *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, 1980, 865-8, esp. 865.

¹²⁰ São por demais conhecidos os conselhos que ERASMO deu às casadas, especialmente no colóquio *Mempsigamos*. Convirá, contudo, lembrar que Eulália considerou essencial, para evitar qualquer motivo de "enojo", o "cuidado de las cosas de la casa, que es propio oficio de las mujeres" (*Coloquios*, 146). Mas acrescentou também que "si alguna vez me parecía que mi marido en alguna manera estabaa triste y que no era tiempo de hablar con él, en ninguna manera me reía ni burlaba, como algunas mujeres lo suelen hazer, mas yo también ponía el gesto triste y cuidadoso...". Mas, "cuándo ni estuviera airado, ni ocupado, ni hobiera bebido, entonces blandamente amonestarle e rogarle aparte que mire por su hacienda e por su fama e por su salud; e aun esta amonestación ha de ir mezclada con burlças e donaires." (*Coloquios*, 146-7) - uma "sujeição" que exigia, sobretudo, a

tanto para o aconselhar, como para o fazer participar de problemas comuns, tendo aconselhado a esposa a dar-lhe "cuenta" de todas as "cuitas y preocupaciones, si no fueren de frivolidades indignas de un oído varonil"; a ter nele "al compañero único, a tu confidente, a tu consejero, a tu maestro, a tu dueño (...). Todo esto contribuye al buen concierto porque amamos naturalmente a aquellos en cuyo pecho descargamos nuestros afectos y cuidados (...) y en los cuales tenemos la máxima confianza; y a su vez nos aman ellos..."¹²¹. Por isso salientou "cuánta sea la virtud, cuánta la santidad de aquellas mujeres que aman sinceramente y con todo corazón a sus maridos, como es su deber, y hasta qué punto Dios, aun en este mundo, se lo agradece y premia"¹²². Foi ainda neste contexto que especificou - pela importância da realização prática - o significado da formação "literária" e sua utilização pela casada: "Tendrá la mujer discreta hecho acopio de agudezas y sales de ingenio, de cuentecillos, de historietas, de anécdotas, jocundas desde luego, *pero limpias y honestas* también, con que *distráer y recrear* a su marido cansado y malhumorado; tendrá a mano asimismo *máximas de sabiduría* con que le exhorte a la virtud o le retraiga de los vicios; tendrá también algunas *sentencias graves* contra los embates y bruscos asaltos de una y otra fortuna..."¹²³. Deste modo, estaria preparada para evitar todo o motivo de discórdia com o marido através de atitudes e artifícios considerados próprios da - ou adequados à - "condição feminina" e que ela deveria saber seleccionar e usar de acordo com as diferentes circunstâncias; tornaria, além disso, mais estreitos os laços afectivos entre ambos, uma vez que tudo faria depender da protecção à harmonia conjugal ou, pelo menos, do conter as diferenças e os desentendimentos possíveis. Daí a insistência dos diversos autores no primado do amor (que, como dissemos, incluía *temor*, tal como o entendiam na época) da mulher ao marido, da sua entrega e "submissão" total - que era melhor garantia da paz doméstica e familiar..¹²⁴

Assim, para Vives, a "boa esposa" não se deveria distinguir tanto pelas qualidades "religiosas" como pelas qualidades "morais", pelo cumprimento dos deveres conjugais e domésticos - no que o humanista valenciano revelou a sua formação e orientação espiritual menos monástica, e que veremos ir sendo, em

utilização de uma "arte" feminina de sedução e convencimento. Uma "arte" que se deveria traduzir, no essencial, em "disimular e sufrir cualquier injuria que te hiciere tu marido, y poco a poco has de ganarle la voluntad con servicios, buena conversación e mansedumbre..." (*Coloquios*, 151). Estes conselhos foram novamente retomados e sintetizados numa das falas finais de Doroctea (*Coloquios*, 155).

¹²¹ *Formación*, 1108-9.

¹²² *Formación*, 1092.

¹²³ *Formación*, 1107-8, subl. nosso.

¹²⁴ Cerca de um século antes, já o nosso rei D. DUARTE insistira nestes mesmos aspectos. Permitimo-nos remeter para o nosso artigo "Amor, amizade e casamento no *Leal Conselheiro*".

certa medida, partilhada por outros autores posteriores, incluindo vários clérigos que se debruçaram sobre os problemas matrimoniais.

Francisco de Osuna apresenta-se, sobre este aspecto, um pouco mais complexo, na medida em que, compreensivelmente, tentou uma maior profundidade na interligação das dimensões "espiritual" e "moral". Por isso, e graças também à estrutura e objectivos do *Norte de los Estados*, este franciscano não construiu o modelo da "boa esposa" independente do do "bom marido". Embora também tenha afirmado bastar "a la muger oyr vn sermon: y hazer si mas quiere que le lean vn libro mientras hila (...) quando sea monja podra hazer como monja: *agora que es casada aya se como casada*"¹²⁵, várias vezes o vemos insistir na importância das práticas religiosas e devocionais dos casados e, se possível, em conjunto: "si el vno comulga que comulgue el otro: si el vno tiene oracion que la tenga el otro: si el vno es recogido que lo sea el otro: si el vno siente de dios que tambien sienta el otro; e aya dello parte: e sea combidado a la miel escondida: e al don secreto: de manera que los casados christianos tambien an de ser hermanos espirituales..."¹²⁶. A comunhão de gostos, de atitudes que deveria caracterizar, como vimos, os "bem casados", deveria ser especialmente visível na sua vida religiosa. Esta comunhão na devoção resulta, como vimos, da causa obrigatória, para este mestre do "recogimiento", de os "buenos casados" serem "bons cristãos"¹²⁷. Embora Osuna tenha afirmado - e reafirmado -, em vários passos do *Norte*, a sujeição feminina e o seu "espaço" doméstico¹²⁸, esta comunhão e igualdade espiritual, que também foi reafirmando, suavizaram grandemente, não tanto a sujeição feminina, como, sobretudo, o modo de agir - e de gerir a hierarquia - da mulher e do marido. Daí que tenha insistido mais na doçura do comportamento¹²⁹, na alegria do rosto¹³⁰,

¹²⁵ *Norte de los Estados*, fl. x j v.

¹²⁶ *Norte de los Estados*, fl. x iiij v. Foi mesmo mais longe ao propôr que "los buenos casados en todo deuen ser a vna; y bien es que comulguen juntos los que juntos pasan la vida (...) Y aun seria mejor tener ambos vn confessor si fuesse prudente: que no cada vno el suyo: porque este los concertaria mas presto en lo que estuviessen discordes: y quitaria dellos las malas sospechas...".

¹²⁷ É especialmente significativo, sob este ponto de vista, o "Capitulo diez" da sua "Regla matrimonial", na qual "El Auctor" declarou que "los casados an de tener oracion: y aun de ser deuotos y por esto deuen señalar algũa ora: y algun lugar en su casa mas apartado en que se retrayan a orar el tiempo que tuieren diputado para ello (...) Amonesten se pues el marido a la muger: y la muger al marido: que algun rato de cada dia se den a la oracion: *si quieren llevar se bien y passar la vida mas sabrosamente en quanto a lo corporal: y en quanto a lo espiritual...*" (*Norte de los Estados*, fl. m viij v., subl. nosso).

¹²⁸ Nomeadamente quando afirmou, por um lado, que "delante del a de estar con reuerencia: y no a de hablar mucho: ni responder: ni negociar cosa si no la que el mandare..." (*Norte de los Estados*, fl. n r) e, por outro lado, que "obligada es la muger a enseñar e gouernar los de su casa..." (fl. m vij v.); mas também admitiu que "la mujer que suffre ser bien regida de su marido (...), esta tal bien puede corregir a su marido", e ele, neste caso, "obligado es a la oyr..." (fl. m iiij v.)

¹²⁹ Neste aspecto, OSUNA não fez mais do que proclamar em unísono com outros autores, nomeadamente ERASMO, que "...es obligada la muger a *corregir en secreto y con reuerencia a su*

na conformidade de gostos¹³¹, do que propriamente na humildade, na reverência, na submissão. E, também neste aspecto, apesar da forte dependência em relação às suas fontes medievais, Francisco de Osuna revela-se, em alguns aspectos, bastante mais "moderno" do que muitos humanistas seus contemporâneos.

Tanto em Vives como em Osuna, o ideal da "boa esposa" está, naturalmente, dependente do ideal de "bem casados". O que difere é, sobretudo, o acento que cada um deles pôs na relação e na função do marido e da mulher enquanto "bons cristãos".

Para Vives, o essencial residia no respeito e no cumprimento dos deveres e funções sociais e domésticos de cada um deles. A gestão do espaço dependia da hierarquia e do grau de "liberdade" de cada um deles; conseqüentemente, a "boa esposa" era a que sabia agir no estrito respeito das fronteiras desse espaço - que, obviamente, não era o mesmo para todas, uma vez que o que delas se exigia e esperava dependia também das "liberdades" consentidas não só pelo seu marido, mas também pelo seu grupo social, pela sua idade, pela sua "discrição" ...¹³²

Para Osuna, a "liberdade" de cada um deles, se bem que dependente dos limites desse espaço, poderia aumentar com a própria diluição de alguns aspectos dessa fronteira. E esses aspectos eram, justamente, aqueles que, do ponto de vista da moral cristã e dos valores espirituais, autorizavam uma igualdade e comunhão de vida espiritual entre homem e mulher. A "liberdade" feminina podia, deste modo, sair mais autorizada se a esposa se afirmasse também como esposa verdadeiramente cristã, sabendo articular os seus deveres e atribuições domésticas com as necessárias práticas religiosas e devotas, que não só deveriam, como poderiam - assim o mostrou pensar Osuna - ser comuns e simultâneas com as do homem.

Também nesta linha parecem inserir-se os conselhos de outro franciscano, Francisco Ortiz, em carta dirigida a sua cunhada, Doña Juana Arias, mulher de Juan Ortiz, que iam no mesmo sentido: "*vuestra merced crezca siempre de virtud en virtud y me ayude con todas sus fuerças a la empresa sobredicha*" que era a de estarem juntos "con tanta firmeza en su divino amor que *ningun peccado ni tentacion os aparte de Dios: porque assi podays estar juntos con el en el cielo y en la tierra*"; para tal a aconselhou a ser "tal que sea vuestra vida sancta, socorro y fauor para el cumplimiento de mi desseo que es

marido: empero a de lo hazer con mucha pasciencia... (*Norte de los Estados*, fl. m iiii v., subl. nosso).

¹³⁰ Por isso aconselhou a casada a "mostrar el gesto alegre" a seu marido, para que "nunca falte alegría en la casa dela muger casada" (*Norte de los Estados*, fl. n j v.).

¹³¹ Que deveria ser especialmente visível através do amor mútuo. Cf. caps. II e II da "Regla matrimonial" (*Norte de los Estados*, fls. m-miij).

¹³² *Formación*, esp. cap. IX ss.

saluacion del señor Juan Ortiz. y que tenga vuestra merced gran vigilancia en dar bozes a Dios *con las buenas obras y con los buenos desseos*, suplicandole que a los que ha dado unidãd en el corpo y la unidãd dela fe dela sancta yglesia, de tambien la unidãd de su verdadera charidad..."¹³³.

As perspectivas destes diferentes autores - em diferentes tempos - sintetizam as tendências principais que as obras suas contemporâneas e posteriores foram desenvolvendo em relação à formação e comportamento da mulher casada. Deste modo, a atenção ao maior ou menor acento nas suas "qualidades" e "virtudes" próprias, como a humildade, a castidade, a sujeição ou a devoção, pode permitir perceber indícios importantes para a compreensão da evolução da "imagem" e da "condição" da mulher casada ao longo do século XVI. Uma "imagem" e uma "condição" que sempre foi sendo construída não só com base na reprodução dos padrões do seu comportamento moral, mas também da afirmação de algumas competências domésticas e familiares, ou seja, relativas à "gestão" do espaço doméstico, o único em que ela podia disfrutar de alguma "liberdade".

5. *O governo da casa*

É, como dissemos, nos conselhos precisos sobre a forma de agir e de se comportar enquanto esposa - "senhora" da casa - que os vários textos são mais reveladores de alguma "realidade" da condição feminina. Naturalmente, também nestes aspectos, os intuitos educativos e moralizantes são evidentes e determinantes. Mas as referências às "fugas" aos modelos, aos diferentes modos de "governar" a casa, à "gestão" das autoridades feminina e masculina são acompanhadas de referências a práticas e costumes diferentes, e os próprios conselhos não teriam significado se desinseridos dessas mesmas práticas que o tempo foi solidificando.

Os conselhos relativos à "autoridade" feminina no espaço e no governo doméstico dependeram tanto das perspectivas dos diferentes autores em relação ao casamento, à mulher e à relação entre casados, como dos grupos sociais a que se dirigiam, uma vez que a hierarquia destes sempre se revelou fundamental.

Mas, independentemente dos conselhos que cada autor foi dando aos seus destinatários - com frequência, homens -, nenhum negou que a esposa tivesse, efectivamente, um "poder" - que se ligava a um *espaço* -, ainda que mais ou menos "controlado", que lhe era conferido pelas suas responsabilidades ou, mesmo, competências de ordem doméstica. Os conselhos dos diferentes autores não visaram, portanto, criar, defender ou proibir esse poder, mas "regulá-lo" e "controlá-lo". Nenhum defendeu que esse poder não existia, mas quase todos foram unânimes em advertir contra os perigos da demasia, tanto pela ausência

¹³³ *Epistolas Familiares*, fl. 1vj r.

como pelo exagero. E é nos matizes e nas orientações deste "controle" que encontraremos pistas interessantes reveladoras de conceitos e preconceitos que justificam e ajudam a compreender os conselhos mais ou menos "severos", mais ou menos "realistas".

Era, aliás, voz comum - de que o Dr. João de Barros se faz eco - a de que convinha "ao marido Negoçar. Tratar. Ganhar. Defender. Demandar. e fazer outras cousas que som neçarias pera manter sua casa" e "aa molher (...) guardar tudo e mandar conçertar sua casa: ter o comer: e mesa prestes a seu marido..."¹³⁴. Não nos deteremos, portanto, na exploração destas vastas competências, reconhecidas por todos, como largamente o testemunham - ridicularizando as brechas, o não respeito pelas mesmas - a literatura e o teatro da época. Centrar-nos-emos, fundamentalmente, nos conselhos relativos ao comportamento feminino nesse espaço, que visavam a fixação e o convencimento do "lícito" e do "correcto" por oposição ao "ilícito", ao "condenável"...

Justamente, esses conselhos, nem sempre igualmente precisos e concretos, revelam todos o respeito pelo poder específico da esposa no espaço doméstico. As tarefas domésticas - como o cozinhar, o fiar, a direcção das criadas¹³⁵ -, a criação dos filhos, em especial das filhas, como veremos, eram, pelo menos teoricamente, competências femininas claramente respeitadas por

¹³⁴ *Espelho de Casados*, fl. XXVr. Palavras idênticas usara já Cristina de PISANO: "Ca o officio do homem he buscar os beens e as prouisoões per suas industrias e trabalhos. E as molheres os deuem ordenar com muyta diligencia e despender per honesta descriçom..." (*Espelho de Cristina*, fl. xxxvij v.). Também GUEVARA (Carta 55) defendera que as "propiedades de la muger casada son que tenga gravedad para salir fuera, cordura para gobernar la casa, paciencia para sufrir el marido, amor para criar los hijos, afabilidad para con los vecinos, diligencia para guardar la hacienda, cumplida en cosas de honrra, amiga de honesta compañía y muy enemiga de liviandades de moza." (*Epístolas Familiares*, vol. I, 364). Esta passagem foi também glosada por Pedro de LUJÁN nos *Coloquios Familiares*, 21). Cf., igualmente, Fr. Afonso de ILHA, *Tesoro de Virtudes* (1543), fl. [76-77]: "...la muger ornamento de toda su casa, y una ayuda dada de dios al varon (...) porque la muger ayuda al varon en la gouernacion y criacion de los hijos y en la gouernacion dela casa, y en la multiplicacion de los bienes temporales, y en la conservacion dellos y en la salvacion del anima del marido...". O século XVII ainda pressuporia estas competências, consagradas pelo provérbio "mulher arca, marido barca" que D. Francisco M. de MELO reproduziu na sua *Carta de Guia de Casados* (1651).

¹³⁵ Para além de outros mais específicos apenas de certos grupos sociais, como o lavar, etc. Por isso recomendou GUEVARA na *Letra para Mosén Puche* que "las mugeres casadas aprendan y sepan regir muy bien sus casas; es a saber, amasar, cocer, labrar, barrer, cocinar y coser; porque son cosas tan necesarias, que sin ellas no pueden ellas mismas vivir, ni menos a sus maridos contentar." (*Epístolas Familiares*, I, 388). Assim também o diria Doroctea - glosando novamente esta carta -, depois de enumerar as principais "qualidades" femininas; acrescentou, contudo, que "...desto no se deben excusar las dueñas de calidad por muy delicadas que sean, ya que no lo deprendan para hacerlo, deben deprenderlo para saberlo mandar (...). Por grande que sea en estado, y por generosa que sea en sangre una mujer, tan bien le parece en la cinta una rueca, como al caballero una lanza, y al letrado un libro, y al sacerdote su hábito..." (Pedro de LUXÁN, *Coloquios Matrimoniales*, 80 e 104).

todos os autores - até porque lhe delegavam alguma responsabilidade e evitavam a ociosidade¹³⁶. Como dizia Guevara, aconselhando todas as mulheres, em especial as princesas e grandes senhoras, a permanecerem no espaço doméstico e evitarem visitas desnecessárias¹³⁷, a "muger cuerda (...) en su casa tiene a su marido con quien hablar, tiene a sus hijos a quien enseñar, tiene a sus hijas que doctrinar, tiene a su familia con quien conuersar, tiene a su hazienda que gouernar, tiene a su casa que guardar, tiene a sus parientes con quien cumplir, pues si dentro de su casa tienen tantos passatiempos, para que admiten visitaciones de hombres estraños?"¹³⁸. O mesmo afirmou, mais tarde, o Dr. João de Barros no *Espelho de Casados*, lembrando que "he escusado a molher andar vagando em conuites antre pessoas estrañas"¹³⁹: um preceito que os textos de finais do século XVI e do século XVII não deixariam de relembra...

E se, de um modo geral, todos lembraram às mulheres que o seu espaço era exclusivamente doméstico - salvo algumas exceções muito particulares¹⁴⁰ - nem todos viram do mesmo modo a gestão das competências nesse espaço, uma vez que, também aí, a mulher deveria ser sujeita ao homem. Poucos foram os que, pelas mesmas datas, partilharam a posição tolerante de "El auctor" do *Norte de los Estados*, que afirmou haver "algunas cosas (ay) en que la muger deue tener auctoridad y el marido lo a de auer por bueno: assi como son las cosas que se hazen dentro de casa (...) Muy mal parece que no tenga tu muger mas auctoridad en su casa que la dueña que la sirue; quando la muger es fiel deue tener las llaves de toda la casa excepto de algun arca en que tiene el marido sus escrituras..."¹⁴¹. Sobretudo, não encontramos unanimidade em relação à administração do dinheiro e dos bens. E, neste ponto, as divergências dos diferentes autores, reveladores de concepções diferentes do "carácter" feminino e das relações masculino/feminino, poderão fornecer indícios importantes (especialmente se vistas em longa duração) da concepção da mulher de acordo com as hierarquias sociais. O próprio Francisco de Osuna, tão compreensivo e tolerante para com as mulheres, aconselhou que "...si el marido viesse que ella enagena las cosas de casa: y la toma en algunos hurtos grandes bien le puede

¹³⁶ Veja-se esp. GUEVARA, Epístola 55, 389-90.

¹³⁷ GUEVARA, *Relox*, esp. fl. 124 v.: "Diria yo que son obligadas las Princesas, y grandes señoras a residir, y estarse en sus casas mucho mas que no las mugeres baxas, y plebeyas, y esta obligacion les viene por alcançar mas auctoridad...". Também neste aspecto LUJÁN glosou GUEVARA: "Conviene también a la mujer honrada tener reposo en su casa y no andar derramada por casas ajenas..." (*Coloquios Matrimoniales*, 112).

¹³⁸ *Relox*, fl. 126 v.

¹³⁹ *Espelho de Casados*, fl. XLIIIr.

¹⁴⁰ Exceções que quase se limitaram à ida à igreja ou ao cumprimento de algumas responsabilidades sociais, sobretudo das grandes senhoras. Mas as informações sobre estas brechas são muito vagas, talvez porque não tivesse muito interesse divulgá-las...

¹⁴¹ *Norte*, fl. t vij v.

quitar la llave del vino y del trigo y del dinero"¹⁴². Deste modo, a confiança do marido dependeria igualmente da aceitação ou não, pela mulher, das "regras" e do "equilíbrio" de competências e deveres de cada qual. As que as não respeitassem ou as quisessem alargar - e seriam muitas? - autorizariam o marido a intervir na decisão das competências de gestão do espaço/poder que, teoricamente, era reconhecido pertencer à mulher. Ou seja, a última palavra continuaria a ser dada ao marido...

De um modo geral, os autores de que nos vimos ocupando não desceram a muitos pormenores no que dizia respeito a esta "distribuição" de pequenos poderes que dependiam, no essencial, de critérios subjectivos e de contextos precisos. A variedade de pessoas, de casos e de circunstâncias não permitia, obviamente, modelos demasiado pormenorizados, facilmente desmentidos pela prática. Contentaram-se, por isso, com amplas pinceladas que iam no sentido, não do pormenor, mas da *delimitação* das competências e dos deveres; consequentemente, a exigência e a possibilidade de controle poderiam ser mais específicos e adaptáveis às diferentes circunstâncias. No entanto, isto implicava uma contradição cuja insolubilidade veio contribuir para explicar o seu reaparecimento e a insistência (assim como a variedade) das referências aos deveres e direitos do feminino e do masculino. Na verdade, ao reconhecerem atribuições e competências específicas às mulheres que, de algum modo, radicavam na "natureza" destas, os homens foram vendo progressivamente limitado o seu poder de intervenção na esfera em que tais atribuições e competências se renovavam - e também solidificavam -, não podendo reivindicá-lo para si sob pena de estarem a negar a ordem "natural" das coisas. É o caso de tarefas "menores" - ou "miúdas" -, como o fiar, cuidar das crianças, dirigir as criadas, características da rotina da vida quotidiana e doméstica mas que, ao mesmo tempo, constituíam o "cimento" destas. Nesta medida, o poder das mulheres no âmbito do espaço que era especificamente caracterizado como seu é uma das chaves para a compreensão da produção e reprodução da ordem social.

E, também neste aspecto, é bastante ilustrativo o *Espelho de Casados* - que se apresenta como uma espécie de "caixa de ressonância" das perspectivas que a época vinha consagrando -, confirmando-nos a importância que se reconhecia à relativa complementaridade de marido e mulher, ao aconselhar "que hum nam se impida no officio do outro: nem hum faça mingoa pera o officio do outro..."¹⁴³. Esta complementaridade constituiu, aliás, para o Dr. João de Barros, um dos argumentos de refutação da "carta" do "amigo", a quem lembrou que "se o homem he de menor estado. tambem he menos fadiga. porque a mulher supre metade de seus trabalhos. e aquillo que elle auia de guastar em dobro com mordomos e outras pessoas. despense syngelo com sua molher. Porque ella tem ofiçio de despenseyro. Officio de tesoureyro. ofiçio de guardar a

¹⁴² Norte, fl. t vij v.

¹⁴³ *Espelho de Casados*, fl. XXVr.

casa. Ofício de criar os filhos. Ofício de mandar fazer as cousas meudas e outras pera as quaes o homem ha mister muitas pessoas a que bem o pague"¹⁴⁴. Mas, além de tudo isto - genericamente, do *governo da casa* -, salientou este humanista que "a molher ajuda o marido como filho, como companheyro, e como amigo em todos seus trabalhos"¹⁴⁵.

Para manter e reforçar esta "ordem", para mostrar os proveitos desta complementaridade, vários autores foram privilegiando o carácter educativo e formativo nas obras que, como vimos, dirigiram aos casados, às mulheres, mas também aos maridos.

¹⁴⁴ *Espelho de Casados*, fl. XXXr.

¹⁴⁵ *Espelho de Casados*, fl. XXXr.

CAPÍTULO IV

Os deveres do marido

Esta crescente atenção dispensada por vários autores ao longo das primeiras décadas do século XVI à educação feminina e, em particular, à "formação" da mulher casada com vista a um equilíbrio das suas funções familiares, domésticas e devocionais, não significou, por outro lado, um esquecimento ou indiferença em relação aos deveres e competências, no contexto familiar, do marido e do pai. E, apesar do número comparativamente reduzido - em relação, sobretudo, aos que foram especificamente dedicados à casada - de textos expressamente dirigidos ao marido¹, a valorização da instituição matrimonial e do "estado" dos casados conjugada com as exigências que, cada vez mais, se vinham fazendo à casada acabaram, conseqüentemente, por desenvolver uma maior consciência dos deveres não só da mulher, mas também do marido, uma vez que o "bom casamento" pressupunha harmonia, complementaridade e, igualmente, o cumprimento das responsabilidades dos casados um em relação ao outro e a toda a "casa".

Obviamente, o *marido* tivera, desde sempre, responsabilidades e deveres próprios que foram sendo evocados ao longo dos tempos. Mas estavam, normalmente, diluídos num poder mais vasto, menos concreto, de "senhor", sendo difícil, hoje, perceber as fronteiras desse poder que se podia estender para fora da "casa" - e que ninguém contestaria... Tal facto afigura-se-nos fundamental, na medida em que é determinante nos conselhos vários que os diversos textos, sobretudo do século XVI e também na Península Ibérica, foram expressando, ainda que de um modo relativamente discreto, em relação aos "deveres do marido".

¹ De facto, são poucas as obras dedicadas, expressamente, aos maridos. Naturalmente, muitos dos "espelhos" e "nortes" de estados tinham, como dissemos, por primeiros - e principais - destinatários os homens, mas privilegiavam a sua função de senhores, cortesãos, etc., e só complementar ou indirectamente a de maridos, enquanto que as que se eram dirigidas às mulheres, nomeadamente às princesas e grandes senhoras, acentuavam, sobretudo, os seus deveres de esposas - o que incluía o governo da casa - e de mães. Mesmo algumas obras sobre o casamento - lembremos, uma vez mais, o colóquio *Uxor Mempsigamos* de Erasmo - só indirectamente punham em palco os "deveres" do marido. Foram, contudo, aparecendo alguns textos, como veremos ao longo deste capítulo - embora o seu número só seja mais notório nos finais do século XVI e no século XVII - que procuraram responsabilizar também o marido pelo governo da casa, pela educação da mulher e pela "criação" dos filhos.

Por isso, um dos primeiros traços caracterizadores desses conselhos - dados por outros homens, casados ou não - ao marido é o do reconhecimento não só do seu estatuto de "senhor da casa", mas também do seu lugar preeminente no núcleo conjugal, embora quase todos os autores revelem já um esforço de os ajustar à "renovada" concepção do matrimónio e da vida conjugal. Deste modo, esse lugar preeminente, para poder manter-se e, se necessário, reforçar-se, deveria respeitar - num princípio de coerência com o modelo de vida conjugal por que muitos vinham ou mostravam vir pugnando -, os critérios básicos da harmonia e equilíbrio que se esperavam da instituição matrimonial. Daí que se tenha mostrado necessária também uma adaptação - um enfatizar de deveres e obrigações - do lugar e do poder do marido de acordo com a redefinição das prioridades da instituição matrimonial, em que a harmonia do relacionamento conjugal ocupava, como vimos, um lugar nuclear.

É, sob este ponto de vista, interessante lembrar as palavras de Luis Vives que, depois da edição e sucesso da *Institutio Foeminae Christianae*, se viu instado a escrever uma obra do género para o marido - que intitulou significativamente *De Officio Mariti*² -, sinal de que, como dissemos, a parte relativa à mulher casada, naquela obra, havia sido a que mais interesse suscitara³. Assim, antes de se debruçar sobre os "deveres do marido", mais concretamente na "Carta" dedicatória a Don Juan de Borja, Duque de Gandía, Vives confessou a "novidade", mesmo para si, desta obra: "Cuando, años atrás, iba escribiendo el tratado acerca de la formación de la mujer cristiana, poco podía yo pensar que en lo sucesivo *no habían de faltar quienes me exhortasen a escribir un tratadillo análogo acerca de los deberes del marido, y aun he de confesar que tal idea no me vino jamás a las mientes*"⁴. Ou seja, a "educação" do marido era algo que, para este humanista, não se apresentava, ainda (nos primeiros anos da década de 20), como algo relevante. Aliás, nunca - a crer nas suas palavras - havia sequer colocado o problema, como também o não parece ter feito Erasmo, cujo colóquio *Uxor Memsigamos* só focou a solução dos

² Como já referimos, esta obra foi editada, pela primeira vez, em Bruges, em 1529 (embora haja suspeita de uma edição anterior, em 1528). Consideramos - e tentaremos mostrar - que um dos significados maiores desta obra está no facto de ter realçado o "ofício" do marido separadamente das suas atribuições "profissionais" e sociais, o que revela o quanto a dimensão da vida conjugal preocupava, cada vez mais, os humanistas e religiosos dessas décadas - uma tendência que veremos ir-se acentuando. Aliás, Luis VIVES confessou que, com esta obra, pretendia satisfazer o "deseo de muchos, quienes porfiaron porque yo escribiese con relación al marido lo mismo que había escrito en el segundo libro de mi obra anterior sobre la instrucción de la mujer." (*Deberes del Marido*, Dedicatória, 1259, subl. nosso).

³ VIVES aludiu mesmo a um caso concreto: "Colmaría todos mis deseos que te satisficiera esta obra mía acerca del marido, como la *Formación de la mujer cristiana*, según me dicen, contentó a la dama muy ilustre que es tu esposa." (*Deberes del Marido*, 1261).

⁴ *Deberes del Marido*, 1259, subl. nosso.

desentendimentos conjugais desde o ponto de vista do comportamento - ou seja, da submissão, da compreensão, da correcção... - da mulher.

Ora, a passagem de cerca de cinco anos - mas cinco anos numa década decisiva - sobre a edição da *Institutio* e o facto de que esta "...obrecilla tuvo un éxito mucho más feliz que no me lo prometían mi esperanza ni mi expectación y se ganó lectores numerosísimos"⁵ - o que não impediu, como dissemos, algumas críticas a uma relativa severidade em relação ao comportamento feminino -, fizeram com que o impensável se tornasse pertinente e concreto. E mesmo o facto da nova obra sobre o "ofício do marido" não ter tido o sucesso editorial - especialmente na Península, onde não foi, como dissemos, editada - que tivera a anterior dedicada à formação feminina não diminuí, desde o nosso ponto de vista, o seu significado cultural, porque revela uma orientação que outras obras peninsulares dos mesmos anos e dos seguintes também mostram, embora, certamente, diluídas em problemáticas mais amplas e com um pouco mais de discrição, pelo menos, aparente.

Deste modo, a ausência de sucesso editorial entre nós talvez se deva buscar nas próprias características do texto e nos seus objectivos: estando dirigida aos maridos para lhes lembrar o seu "ofício" - embora, na realidade, se tenha centrado muito mais no modo como o marido devia "educar" a mulher -, esta obra, além de ser, no seu título, pouco "discreta", veio chamar a atenção para alguns problemas da vida conjugal e familiar que a literatura, no seu mais amplo sentido, ainda não institucionalizara na Península Ibérica. A tradição de obras educativas, catequéticas e morais visando um público feminino - nomeadamente as casadas - estava já consagrada por esses anos, mas aos maridos em particular poucos haviam ousado ditar conselhos mais ou menos precisos sobre o seu "ofício", que o mesmo é dizer também, sobre os seus *deveres*⁶.

E apesar do essencial do que diz Vives nesta obra estar já contido - mas, também, diluído - na *Institutio*, como ele próprio confessou ao afirmar ter mesclado "en aquellos libros enseñanzas que indistintamente podían tener aplicación así a la muger como al marido..."⁷, o facto de se ter dirigido *expressamente* aos *maridos* aparentemente para lhes lembrar o seu "ofício" não poderá ter contribuído para o silêncio a que, nestas décadas e na Península

⁵ *Deberes del Marido*, 1259.

⁶ Não nos referimos aqui aos conselhos genéricos que, sobretudo desde S. PAULO, lembravam ao marido o dever de amar a mulher como Cristo amou a sua Igreja e que toda a Idade Média foi repetindo em variados contextos, mas a exigências mais concretas, relacionadas com as suas responsabilidades para com a família, particularmente para com a mulher e os filhos, em termos não só de sustento físico e material, mas também de exemplaridade moral e espiritual. Mas este último aspecto só muito lentamente, ao longo do século XVI, foi tomando forma nítida, como veremos. Cremos, contudo, poder afirmar que os alicerces foram lançados por estas décadas de inícios e meados do século XVI.

⁷ *Deberes del Marido*, 1259.

Ibérica, foi votada a obra? E mesmo que os conselhos aí inseridos tenham visado também, como fim último, a "formação" da mulher casada que, aqui, deveria ser feita pelo próprio marido e não directamente por um livro⁸, a delimitação excessiva dos destinatários pode ter contribuído para a sua parca divulgação entre nós⁹.

Por outro lado, essa ausência de sucesso editorial da obra não nos deve fazer concluir, necessariamente, pela não aceitação ou partilha dos aspectos básicos da mensagem da obra. Só que não é facilmente detectável uma influência directa e imediata dos propósitos do *De Officio Mariti* sobre outros textos da época, cujas prioridades - resultantes de particulares pontos de vista - pareciam incidir mais claramente sobre o comportamento feminino. Ou, quando o não fizeram - é o caso, como veremos, do *Norte de los Estados* - foi de um modo mais "tradicional" - pelo menos, aparentemente -, mais discreto, embora como expressão de preocupações gerais que, essas sim, eram bem idênticas às de Luís Vives, como, aliás, às de outros contemporâneos que se debruçaram sobre os temas matrimoniais e, em particular, sobre o comportamento mútuo dos casados.

Por tudo isso, o significado desta obra é relevante - devendo, por isso, ser lembrado aqui - na medida em que, inserindo-se num contexto teórico e, por vezes, polémico a que vimos aludindo, marca ou testemunha uma evolução no pensamento didáctico-moral especialmente fomentado pelos humanistas e religiosos que vinha não só atribuindo um lugar cada vez maior à "educação" da mulher casada, mas também dispensando uma mais fina atenção ao comportamento do marido a quem, pelo lugar preeminente que ocupava na sociedade e na família, pela função de "espelho" em relação a todos os da "casa", era necessário exigir também uma contribuição importante para a tão ansiada harmonia e paz conjugal.

Desta forma, o carácter mais inovador desta obra talvez resida, justamente, no facto de se dirigir, expressamente, ao marido, dando autonomia a uma questão a que, tradicionalmente, só se aludia, vagamente, no contexto da

⁸ De facto, quase toda a obra está centrada na figura da esposa, mas sempre desde a perspectiva dos deveres e obrigações do marido, nomeadamente enquanto educador, o que incluiu também algumas exigências. VIVES começou, precisamente, por se referir à "eleição" desta (cap. I), debruçando-se também sobre a "Formação" da mulher (cap. III) - em que acentuou a educação que o marido lhe deveria dar -, sobre a casa (cap. IV), as saídas (cap. V), os atavios (cap. VI), o comportamento dela na ausência do marido (cap. VII), sobre a "repreensão e castigo" por este (cap. VIII), e só no fim se centrou nos "avanços da vida conjugal" (cap. IX), nas "vantagens do amor mútuo dos casados", etc.

⁹ Notemos que a tradução francesa da *Institutio*, por Pierre de CHANGY, com o longo título de *Livre de l'institution de la femme chrestienne, tant en son enfance que mariage et viduité...*, editada pela primeira vez em Paris, 1542, incluía, igualmente, a tradução, pelo mesmo autor, do *De officio mariti*. Tanto as edições posteriores dessa tradução como de outras traduções por outros autores incluíram a tradução desta obra (1543, 1545 (4 eds.), 1549, 1579 (3 eds.), 1580, 1587, 1614). Cf. A. BONILLA, *Luis Vives.*, 758 ss.

teorização dos deveres do príncipe, do cortesão, enfim, dos senhores, ou mesmo dos casados em geral.

Começam, desta forma, a ocupar um lugar importante na formação moral masculina não apenas as funções sociais mais amplas, mas também o comportamento no contexto familiar, especialmente na relação com a mulher e os filhos, para além de toda a tradicional supervisão do governo da casa, em relação à qual ele tinha, certamente, alguns deveres, mas muitos mais direitos.

É, portanto, significativo que comecem a aparecer, também na Península Ibérica pelos mesmos anos 20-30 do século XVI - desenvolvidas posteriormente - referências ao comportamento e deveres dos homens casados, numa, pelo menos aparente, tentativa de responsabilização e moralização dos seus deveres e funções não só enquanto "senhores da casa", mas, muito em particular, enquanto maridos. Até porque, como se viu obrigado a reconhecer Guevara no *Relox*, "ay algunos maridos tan derramados en el gastar, y tan dissolutos en el viuir, que no solo no seria bueno sus mugeres obedecer a su mandamiento, mas aun seria cosa saludable irles a la mano"¹⁰ - um reconhecimento partilhado, embora com bastante (e compreensível) discrição, por quase todos os autores deste período¹¹.

Um exemplo ilustrativo desta preocupação está patente na já referida *Letra para Mosén Puche* (1524) de Fr. António de Guevara, na qual este franciscano, depois de enunciar as "propriedades de la muger casada", afirmou que "las propiedades del hombre casado son que sea reposado en el hablar,

¹⁰ *Relox*, fl.123.

¹¹ Já Cristina de PISANO havia acentuado que "dizemos geralmente que toda molher deue amar seu marido e assi lho mostrar per sinaes. Mas nos nom fallamos se todos merecem seer amados de suas molheres..." (*Espelho de Cristina*, fl. xj v.); OSUNA afirmaria, no *Norte de los Estados*, que os homens são mais frequentemente adúlteros do que as mulheres: "Las leyes vmanas menos castigan la maldad del marido en este caso que no dela muger: avn que de hecho es el mas de culpar cometiendo adulterio que no ella: y pueda la muger con buena consciencia apartar cama: y negar el deudo a su marido: quando de cierto sabe que le ha sido desleal...", reconhecendo serem "*quasi innumeros los maridos adúlteros...*" (*Norte de los Estados*, fl. t iij v., subl. nosso). O nosso Dr. João de BARROS, tomando a defesa das mulheres contra a acusação de incontinência a elas imputada pelo "amigo" no *Espelho de Casados*, afirmaria não só que "muitas ouue e ha oje em dia que sabem mais que seus maridos em que se ellas nam fossem hiriam mal suas fazendas" (*Espelho de Casados*, fl. XXXV v.), mas também que "ha muitos nescyos e desarrezoados (...). E algumas podem saber mais que seus maridos" (*Espelho de Casados*, fl. XXXVI v.). Além disso, reconheceu que "*se ellas se poseram a escreuer tambem aos homens muito piores (tachas) e maiores lhe poderiam achar...*" (fl. XLVI, subl. nosso), e que "se podessemos com verdade dizer que todos os homens fossem mui castos. mui continentes mui temperados. mui limitados. mui sofridos e mui honestos tíriamos rezam de dar culpa aas molheres: *mas nos vemos ser o contrario e que ha menos castidade em elles...*" (fl. XLVIII, subl. nosso), além de que "culpar as molheres de hipocritas e desimuladas nam he bem: porque os homens o som mais". Também Juan de DUEÑAS viria a dizer, no *Espejo de Consolacion de Tristes*, que "*muchas ha auido y ay las quales con mas razon deuitan de mandar que ser mandadas (...)* y assi por el contrario muchos varones ay que les estaria mejor la rueca en la cinta que la espada al lado y ser mandados que mandar" (*Espejo de Consolación*, fl. xc, subl. nosso).

manso en la conversación, fiel en lo que se le confiare, prudente en lo que aconsejare, cuidadoso en proveer su casa, diligente en curar su hazienda, sufrido en las importunidades de la muger, celoso en la crianza de los hijos, recatado en las cosas de honrra, y hombre muy cierto con todos los que trata"¹². Mas Guevara não se ficou por este enunciado genérico. Dedicando quase toda a primeira parte da carta ao comportamento e deveres da mulher, a segunda parte está dirigida expressamente ao marido, a quem lembrou a prioridade da harmonia conjugal¹³, a importância da confiança na esposa¹⁴ e da preservação da intimidade¹⁵ - um aspecto que também Osuna referiu¹⁶ e Luján, mais uma vez, viria a glosar¹⁷ -, enfim, o ofício do marido, compreendido numa rede de

¹² *Epistolas Familiares*, vol. I, Carta 55, 364. Esta passagem foi textualmente retomada - e copiosamente glosada - por Pedro de LUJÁN nos seus *Coloquios Matrimoniales* (146 ss.); GUEVARA foi mais breve no *Relox* - porque se dirigia, num primeiro momento, aos príncipes e princesas - , não tendo ido muito mais além da afirmação de que "el oficio del marido sea allegar la hazienda, y el oficio de la muger sea conservarla" (*Relox*, fl. 124).

¹³ Quando aconselhou os maridos a não serem "muy rigurosos, mayormente quando son recién casados", sugeriu que o marido não fosse "bravo y desabrido para con su muger" nem ousasse "decir, y aun casi jurar, que más es casa de locos que no de casados, a do al marido falta la prudencia, y a la muger la paciencia...". Por isso aconselhou a que "el que presumiere de hombre cuerdo, y de ser buen marido, más ha de usar con su muger de sagacidad que no de rigor y fuerza..." (*Epistolas*, I, 376-377).

¹⁴ Sobretudo "cuando el marido está seguro (...) que su muger no hace carnicería de su persona, que no anda por las plazas su fama, y no mete a saco mano su hacienda, sería yo de parescer que ni la trate como celoso, ni la hable como malicioso, porque muy gran obligación tiene la muger a ser virtuosa, cuando el marido hace de ella gran confianza." (*Epistolas*, I, 380-81).

¹⁵ GUEVARA defendeu que "si entre los que son casados pasaren enojos, no han de dar parte de ellos a los vecinos", já que "dar parte a quien no las puede remediar, ni conviene saber, parésceme que en el hombre es gran poquedad, y en la muger gran liviandad" (*Epistolas*, I, 381-83). Na perspectiva deste pregador da corte, "mostrar el amigo a su amigo el pan, el vino, y el dinero, y el granero, no hay en ello inconveniente ninguno. En lo que hay inconveniente es en lo que amamos, en lo que queremos y en lo que adoramos, lo cual no sólo se ha de guardar, mas avn absconder y trasponner. el amor y desamor que está en el corazón fixo es necesario que esté cerrado, y muy necesario que esté sellado". (*Epistolas*, I, 383, subl. nosso). Também Eulalia (colóquio *Mempsigamos de ERASMO*) afirmou que "en una cosa principalmente estaba muy sobre aviso: de no reprehender a mi marido en presencia de nadie, ni quejarme a ninguno de fuera de casa de lo que entre nosotros pasaba, porque muy mejor se suelda lo que acaece pasar entre los dos" (*Coloquios*, 147).

¹⁶ Aconselhou "El Auctor" a que "entre ti e tu muger se an de sumir todos los enojos que rescibiere el vno del otro: no dey parte a quien mal os quiere..." (*Norte de los Estados*, fl. t vj v.). Conselho idêntico daria outro franciscano, Juan de DUEÑAS, no *Espejo de Consolación de Tristes*: "...que se honren el vno al otro que no aya entre ello s desonestidad de palabras mayormente donde ay oydores." (fl. ccxxxij v., subl. nosso).

¹⁷ LUJÁN serviu-se, como em muitos outros passos dos *Coloquios Matrimoniales*, desta carta de GUEVARA sem o indicar e explorou - exemplificando - a mensagem nela contida. A glosa - além do plágio - da citada passagem da *Carta* de GUEVARA encontra-se nos últimos diálogos, entre Dorotea e Marcelo (colóquio terceiro, 157-159), como notou A. RALLO GRUSS, "Introducción", 172-3.

relações em que a complementaridade do ofício da esposa era um dado essencial e sem o qual toda a actividade do marido perdia o verdadeiro significado. E é com base na importância decisiva dessa complementaridade - mas baseada no respeito pelos "ofícios" de cada um¹⁸ - que justificou os maus casamentos e as desordens familiares: "... Oh, cuántas mugeres son malas, no porque lo querrían ser, sino *porque sus maridos no les dan lo que han menester*, las cuales, a trueque de la castidad, suplen su extrema necesidad! *Para mantener la casa y familia no basta que la mujer texa, hile, cosa. labre, vele y se desvele, sino que también el marido afane, sude y trabaje...*"¹⁹. Ou seja, um dos primeiros deveres do casado era o de sustentar a "casa", começando, justamente, pelo sustento da mulher - evitando-lhe a fome e trazendo-a "contente" -, dos filhos e, depois, dos criados...

Desta forma, também os maridos - quando os autores se dirigiram a eles enquanto tais - se viram responsabilizados pelos seus deveres e ofícios, através do cumprimento dos quais se podiam sentir autorizados para exercer o seu poder. Daí que Guevara tenha dito que "el marido que conforme a su estado mantiene su familia y sustenta su casa, justa y justísimamente puede reñir a su muger los descuidos que tiene, y aun afearle los excesos que hace; y donde no, ha de sufrir lo que le dixere, pasar por lo que oyere, callar lo que sospechare y aun disimulare lo que viere"²⁰.

Assim, o comportamento "privado" do marido foi um aspecto a que Guevara, desde cedo, prestou alguma atenção e que outros autores peninsulares, escrevendo para públicos peninsulares, também vieram a explorar, facto que nos parece importante realçar, uma vez que nos fornecerá indícios e informações importantes, tanto sobre o significado destes textos e sobre o papel que a educação moral e doméstica foi adquirindo nas obras didáctico-morais do século XVI, como na "gestão" dos poderes específicos do marido e da esposa.

De facto, quase todas as obras que vimos comentando dedicaram páginas importantes ao comportamento "familiar" e conjugal do marido. Fizeram-no com o intuito declarado de delimitar - "norteando" - os deveres de cada "estado" - e, obviamente, de cada sexo -, mas também reflectindo sobre as relações interpessoais que permitiam justificar a interpenetração dos valores

¹⁸ Esta complementaridade foi particularmente realçada quando GUEVARA exigiu "que los maridos provean de la necesario a sus casas", definindo que "el oficio del marido es ganar hacienda, y el de la muger allegarla y guardarla. El oficio del marido es andar fuera a buscar la vida, y el de la muger es guardar la casa. El oficio del marido es buscar dineros, y el de la muger es no malgastarlos. El oficio del marido es tractar con todos, y el de la muger, hablar con pocos. El oficio del marido es ser entremetido, y el de la muger es ser zahareña (...) Finalmente digo que *el oficio del marido es grangear la hacienda, y el de la muger gobernar la familia*" (*Epístolas*, I, 384, subl. nosso). Esta passagem foi, também, retomada e desenvolvida por LUJÁN no Colóquio terceiro, 151-152.

¹⁹ *Epístolas*, I, 385. Retomado por LUJÁN, Colóquio terceiro, 152.

²⁰ *Epístolas*, I, 385.

sociais e políticos com os morais e religiosos. Por isso, os conceitos - que se foram ajustando também às novas imagens do casamento e da vida conjugal - de *família* e de *casa* foram assumindo um papel decisivo que permitiu, por vezes, ignorar - aparentemente, pelo menos - algumas hierarquias sociais ou, pelo menos, torneá-las, admitindo princípios genéricos válidos para todos os "estados" - embora esses princípios gerais decorressem, de facto, de uma generalização daqueles que se queriam característicos dos grupos sociais dominantes. Deste modo, a representação do "bom" funcionamento da vida familiar e conjugal desses grupos dominantes constituiu-se, através de um processo de hegemonização cultural, em representação geral do que deveria ser a vida familiar. Assim, também neste campo, se reforçaria a própria hierarquia social...

Mas se, por estas décadas, só - aparentemente - o *De Officio Mariti* foi *explícito* nos seus objectivos e nas suas motivações, convém ter em conta outros textos do mesmo período e das décadas seguintes, elaborados de outro modo, mas que testemunham alguns pontos de vista idênticos e que talvez devamos contextualizar, justamente, na "redefinição" do conceito de família que, em Itália²¹, mas não só, parece ter sido *também* resultado da "actualização" não só do "paulinismo matrimonial", mas também das teorias aristotélicas, também elas "actualizadas" nos finais da Idade Média, ao longo do século XVI²², sobre o "governo" da casa e da família. Ou seja, embora não se deva diminuir o significado especial da clareza dos intentos do humanista valenciano sobre estes aspectos, importa situá-lo num panorama mais amplo que ele partilha com outros, mas cujos contornos só lentamente se foram afirmando.

²¹ Um realce especial deverá, novamente, ser dado a alguns humanistas italianos e, em particular, a Leon Battista ALBERTI, que se debruçou sobre muitas das obrigações conjugais e, sobretudo, familiares do marido e do pai, na já referida obra *I Libri della Famiglia*. (sobre o ideal familiar de Alberti, cf. P.-H. MICHEL, *Un Idéal Humain*, esp. 299-320, bem como a "Introduzione" de R. ROMANO e A. TENENTI à edição cit. de *I Libri della Famiglia*, VII-XXXVIII). Mas também se deverão referir outros autores como Antonio IVANI (1430-1482), que escreveu o *Del governo della famiglia civile* (1468), no qual deu alguns "documenti al marito", começando pelo "amare e onorare la donna sua (...), aiutarla come se medesimo (...)", mas, também, "provvedere, che per uso e sostegno della famiglia ella non abbia necessità di travagliarsi fuori di casa..." e não proibir excessivamente as suas distrações: "...non debbono essere tenute sì ristrette, nè rimote da onesti e convenevoli piacere..." (in F. BATTAGLIA (a cura di), *Il Pensiero Pedagogico*, 159). Por seu lado, Cherubino DA SPOLETO, na sua *Regole della Vita Matrimoniale* (c. 1490), referiu que "la prima cosa, che lo marito è tenuto dare alla sua moglie, si chiama instruzione, cioè, dottrina, ammaestramento e insegnamento delle cose necessarie alla salute (...). La seconda cosa (...) si chiama correzione, reprehensione, gastigamento (...). La terza cosa (...) si chiama sustentazione, cioè che lo marito debbe sustentare e nutrire e campare la sua moglie..." (*Regola*, 7-17).

²² Como veremos na segunda parte deste trabalho, essa influência - ou a sua divulgação - só se faria sentir, de um modo decisivo, na segunda metade do século XVI. Mas vários textos de finais do século XV e de inícios do século XVI mostraram já um interesse significativo pelos problemas que mais tarde vieram a ser teorizados para novos contextos.

Na Península Ibérica, dever-se-á reconhecer um lugar de destaque, por estes anos, não só à referida *Letra* de Guevara - neste aspecto, mais importante que o *Relox*, já que este insistiu mais no comportamento das princesas -, mas também ao *Norte de los Estados* de Francisco de Osuna, em especial à segunda parte, na qual "Villaseñor" representava "todos os casados". Mesmo não esquecendo que muitos dos conselhos que "El Auctor" deu a "Villaseñor" se inseriam, antes de mais, nos objectivos didácticos e espirituais que, como vimos, presidiram à feitura da obra e visaram privilegiar a interiorização da mensagem e das práticas cristãs, também é certo que a tentativa de encontrar soluções para os problemas concretos, para as dificuldades quotidianas dos casados - desde os aspectos sexuais à educação dos filhos - ocupou um lugar fundamental na selecção e distribuição desses conselhos. Em relação ao problema específico do "governo da casa" por parte do marido, Osuna deu-lhe especial atenção na sua "Regla matrimonial", em especial no "capítulo sexto"²³ e no "capítulo octavo"²⁴. São conselhos genéricos, mas reveladores de uma concepção de "família" cujos contornos foram sendo progressivamente delineados por autores posteriores e que se manifestaram através de uma cada vez maior responsabilização do marido pela "construção" da casa²⁵ e pela vigilância dos costumes dos seus "dependentes". É importante notar que Osuna foi insistindo, com frequência, nas responsabilidades particulares do marido neste campo. Por isso, citando S. Paulo e Sto. Ambrósio, lembrou que "...dios crio la muger diciendo que dela costilla edificio nuestro Señor muger: dando en esto a conocer que *el que no tiene muger no tiene casa: porque este nombre edificar comunmente se dize de hazer casa: assi que en teniendo muger haz cuenta que as edificado casa: cuya familia as de mantener: y multiplicar los bienes...*"²⁶. Foi de acordo com esta concepção de família - interrelacionada com a da *casa* - que lembrou as responsabilidades básicas do marido: "Pues que as de mantener casa: y casar hijos manifiesta cosa es que te conuiene mucho trabajar: tu as de ser el primero y el postrero(...). Si tu eres negligente en tu propia hazienda: piensas que tu moço porna diligencia en lo que no es suyo? (...) assi que deues trabajar en proueer tu casa: y dar que hazer a tus moços..."²⁷.

²³ Que OSUNA intitulou "como el marido deue mantener a su muger" e no qual realçou a responsabilidades do marido em relação à esposa, começando pelo "dar de comer: y beuer: y vestir..." (*Norte*, fl. m v - m vj).

²⁴ Intitulado "de como el marido deue proueer su casa" (*Norte*, fl. m vj v.- m vij).

²⁵ Sobretudo no sentido de "governo", como o mostra a citação que se segue (sobre o problema da casa no Renascimento, veja-se o já citado estudo de J. A. MARAVALL, "La estimación de la casa propia en el Renacimiento"). Mas as consequências deste aspecto só vieram a ser tiradas, em toda a sua diversidade, no século XVII, como veremos na segunda parte deste trabalho.

²⁶ *Norte*, fl. m vj v, subl. nosso.

²⁷ *Norte*, fl. m vij r.

É certo que, nesta passagem, o acento tónico foi posto na função exemplar do homem, sobretudo, enquanto "senhor", cujo poder familiar e social importava manter, embora sendo já perceptível algum acento no princípio da conjugalidade na própria definição de casa e família, uma vez que foi tendo em conta a responsabilidade de "mantener casa y casar hijos" que o autor lhe lembrou as suas obrigações mais práticas.

Mas não foi só nesta "regla matrimonial" que Osuna dispensou uma atenção especial aos deveres do marido enquanto tal. Aqui visou, essencialmente, referir os seus deveres e obrigações enquanto "senhor" da casa. Mas outros conselhos - talvez não menos importantes - estão dispersos ao longo de toda a segunda parte, dedicada ao matrimónio, e resultaram, visivelmente, da tentativa de fornecer soluções para os diferentes problemas que iam - ou podiam ir - surgindo no casamento e, mais concretamente, no relacionamento entre marido e mulher - facto que mostra já alguma consciência da importância da dimensão do "privado" e da sua influência, ainda que só potencial, na vida social do casado). O cuidado e o pormenor com que "El Auctor" atentou nos pequenos momentos e factos da vida conjugal parecem ter resultado da percepção do peso decisivo que a sua evolução poderia ter, tanto em toda a vida familiar, como na vida social e na "honra" do marido. Naturalmente, a dependência do *Norte de los Estados* em relação às orientações e soluções das obras de teologia moral marcou a abordagem e a "selecção" de muitos dos problemas colocados por "Villaseñor", entre os quais ocuparam um lugar de relevo os de ordem sexual, que Osuna discutiu com algum pormenor e frontalidade, como o do débito conjugal²⁸ e o da impotência, tendo em conta, naturalmente, as crenças e costumes do seu tempo²⁹.

²⁸ É curioso notar que, também neste ponto relativo ao cumprimento do débito conjugal, OSUNA criticou abertamente os confessores e pregadores que evitavam dar conselhos *aos casados*. Por isso, "Villaseñor" pediu para ser "informado de lo que le es licito. Y en esto querria hablar por estenso: y muy a la clara: porque ni predicadores ni confessores auisan a ombre en este negocio: ca dizen que an verguença: y no miran que las llagas mas podridas se han de tratar...", argumentando que "no se dexa pues de escreuir lo que no se dexa de obrar: ni piensen los casados que les escusa ignorancia". Notemos ainda que "El Auctor" aplaudiu "Villaseñor" por "*preguntar publicamente lo que muchos buenos casados preguntan en secreto*: y no es menos digno de ser sabido esto que lo delas hechizeras...", reconhecendo tanto a frequência da pergunta "em secreto", quanto a dificuldade de muitos em falar com "mas claridad" (*Norte*, fl. i v v. subl. nosso). Aliás, "El Auctor" aconselhou igualmente que "las rezien casadas que no tienen destas cosas noticia: *an de ser honestamente informadas por sus maridos, o tias, o por personas discretas a quien esto pertenezca*: assi como son los confessores" (*Norte*, fl. i vj, subl. nosso).

²⁹ Os problemas referidos - e dicitidos - em torno destes aspectos fornecem-nos indicações preciosas sobre a crença na influência, a certos níveis, da bruxaria, especialmente pelo facto do testemunho vir de um autor como Francisco de OSUNA. De facto, a aparente aceitação, por este religioso, da eficácia de alguns feitiços - neste caso, a nível sexual -, bem como as soluções apresentadas por "El Auctor" para "cortar" o feitiço (entre elas, a própria consulta à bruxa) testemunham a existência de "áreas" consideradas alvo predilecto da interferência de bruxas. Assim, "El Auctor" aconselhou "que jamas mostreys a persona del mundo vuestra pena: ni os descubrays a

Mas este facto não individualiza totalmente Osuna em relação aos humanistas seus contemporâneos. É certo que este religioso franciscano, sensível - talvez pela prática da confissão - a certos problemas mais "íntimos", se mostrou muito dependente de uma orientação mais canónica e normativa em relação à formação e funcionamento da instituição matrimonial. Contudo, as preocupações educativas num sentido amplo (catequéticas, pedagógicas, espirituais...) - especialmente em relação ao marido - foram-se manifestando em diferentes momentos da obra. Um dos passos mais significativos é aquele em que "El Auctor" aconselhou e orientou a confissão do casado "Villaseñor"³⁰, fazendo-o lembrar e acusar todos os pecados ou faltas resultantes do "abuso" da sua situação de marido, entre eles os "agrauios" feitos à mulher quando não a tratava "como a yqual compañera"³¹.

Outro passo importante - e seria interessante estudar como a literatura, em especial o teatro, explorou situações como estas³² - é aquele em que Osuna acusou o marido que se ausentava, quantas vezes sem autorização da esposa, durante longos espaços de tempo ou para longes terras, como a Índia, deixando a esposa "desprotegida", sobretudo em relação a tentações como a do adultério.

nadie: porque la hechizera que os ligo (y deuiera de ser la noche dela boda) no dessea saber si no que prendio su hechizo: y por no dar le este plazer aueys de callar" (*Norte*, fl. h viij r). Nesta sequência, admitiu "El Auctor" que "hazen las hechizeras que entre los casados: ninguna cosa que el vno hiziere parezca bien al otro..." (fl. h viij v.), e que "la hechizera confia enel demonio (...) y como el demonio dessee tener amigos: cumple su palabra" (fl. i ij r); mas também admitiu, como busca de solução, e para além, naturalmente, de orações, o recurso à própria feiticeira, já que "no ay duda si no que pues es licito deshazer los hechizos: *mejor seria que los deshiziesse quien los hizo*: (...) assi que trabaja de hazer bien a la que piensas que te hechizo: y da te por amigo: y bien hechor suyo: que pues dadiuas quebrantan penas..." (fl. i iij, subl. nosso). Naturalmente, "El Auctor" não deixou de as condenar, lembrando que "todas las leyes deffinden que no visitemos los agoreros. ni hechizeras..." e que "si fuesse licito yr de vna hechizera a otra: como todo el mundo este lleno destas maleficas personas: daria se camino para muchas maldades..." (fl. i iij v.). Para um esboço do problema do recurso dos casados aos serviços das bruxas em Portugal (embora para um período posterior a este), veja-se o artigo de J. P. PAIVA, "O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730)" in *Rev. Portuguesa de História*, Tomo XXIV (1988), 165-188. Lembremos que este recurso era já muito antigo, como já o comprova uma passagem do *Leal Conselheiro* do rei D. DUARTE, para que chamámos a atenção no já citado artigo sobre o "Amor, amizade e casamento no *Leal Conselheiro*" esp. 165-6.

³⁰ Enumerando os pecados possíveis ou prováveis na sua situação de casado, recorrendo ao usos mais frequentes das obras de teologia moral, depois de se debruçar quase minuciosamente sobre o cumprimento do débito conjugal. Cf. *Norte*, em particular, fls. K v - k vj.

³¹ *Norte*, fl. k v v.- k vj r: "...luego te as de acusar de todos los agrauios que as hecho a tu muger: que no la tratas como a yqual compañera: si no como a moça de casa: as te de acusar avn de toda palabra menos onesta que le ayas dicho: y de todo mal gesto que le ayas mostrado: y si le as estoruado algun bien que facilmente pudiera hazer: si le as negado el deudo con enojo..."

³² Lembramos aqui apenas, pela sua evidência, o *Auto da Índia* de Gil VICENTE que gira, como é por demais sabido, em torno desta questão. Permitimo-nos remeter para o nosso estudo sobre "A ausência do marido e o "des-governo" da casa na época dos descobrimentos: algumas imagens da literatura e da tratadística moral ibérica" (no prelo).

Retomando palavras de Santo Agostinho, "El Auctor" admitiu ou aceitou que somente "esten algun tiempo apartados de sus mugeres dos maneras de ombres conuiene a saber ombres de guerra: y mercadores pobres". Contudo, lembrou também que "no es licito a todos los ombres de guerra estar apartados de sus mugeres largo tiempo aun que guarden castidad si no a los que se casaron siendo conocidos por tales. Ni es licito a todos los mercadores si no a los (...) que no tienen que comer si no de aquella ganancia: y aun estos deurian mudar de trato..."³³. Partindo, também aqui, das perspectivas das obras de teologia moral, Osuna foi, no entanto, mais longe, manifestando o desejo de que "todos los casados teman dexar sus mugeres" e tentando "prouar como ningun casado puede licitamente yr largo camino: ni detener se medio año sin pecar *grauissimamente*: el y quien lo absuelue quando se confiessa..."³⁴. Uma das "provas" de que era pecado e que Osuna apresentou foi a de que "quando el marido se va lexos de su muger: pone a peligro de fornicacion a si mismo: e a ella: y por tanto comete doblado pecado..."³⁵.

Mas Osuna não se ficou apenas pela condenação "espiritual" do casado que "abandonava" a sua mulher e a sua casa. Poderíamos dizer que essa condenação esteve na razão directa da exaltação da harmonia e da complementaridade dos esposos, bem como na íntima relação entre a vida espiritual com a moral e social dos casados que Osuna quis realçar; por isso, indo mais longe do que todos os autores seus contemporâneos, propôs que "*no solo estan enla diuina condenacion: mas avn lo deurian estar enla vmana; y estar lo yan si se hiziesse vna ley que ningun marido ausente dexasse cada año de escreuir a su muger (...) y esta carta auia de ser de tanta firmeza que hiziesse fe do queira que fuesse: y si en esto el mal cristiano marido faltasse: que diessen cient açotes: porque no quebrantasse otra vez el matrimonio cristiano que requiere de mucha congruydad morada comun entre los dos: y no se puede guardar estando el vno enlas Indias: y el otro en Castilla: ni deue el casado yr jornada de años sin lleuar su muger consigo: que sola la muerte le deue quitar.*"³⁶.

Notemos que Osuna abordou este problema como algo relativamente frequente e comum no seu tempo, o que também parece ter-se continuado a verificar ao longo do século XVI, a crer na veracidade de idênticas observações - e condenações - feitas por autores posteriores ao afastamento demorado do marido, muitas vezes sem justificação válida, que o consideraram um dos maiores - senão o maior - perigos para a integridade da união conjugal. Assim o fez o Dr. João de Barros no *Espelho de Casados*, lembrando que "posto que aja

³³ Norte, fl.t v v.

³⁴ Norte, fl.t v v., subl. nosso.

³⁵ Norte, fl.t vj r.

³⁶ Norte, fl.t vij r.e v., subl. nosso.

muitas vertuosas que esperam seus maridos ausentes. na Corte. nas Índias e na Guerra. Comtudo estas tem muitos ynconuenientes pera o nam serem com muitas emportunações e neçesidades que lhe ocorrem"³⁷. Assim também o veio a fazer Pedro de Luján nos *Coloquios Matrimoniales*, insinuando que o adultério era frequente quando os maridos "van a las Indias y dejan las mujeres mozas y hermosas"³⁸, como o fariam também outros autores de finais do século e do século XVII. Mas, antes daquele mestre do "recogimiento", poucos tinham sido tão incisivos e tão exigentes em relação não só às ausências físicas do marido, mas também às ausências de notícias que mantivessem viva a chama da sua memória e a expectativa do regresso...

Naturalmente, Osuna não deixou de atentar nas dificuldades constantes do relacionamento diário, já que "la discordia es cosa comun"³⁹. E, embora tenha dito no início que a sua obra ia dirigida apenas aos "bem casados", não ignorou que também esses podiam ter momentos em que seriam "reñidos casados". Neste caso - e porque se dirigiu a um casado em "figura" de todos os maridos - os conselhos foram orientados, em primeiro lugar, para as respostas aos problemas ou dificuldades que se colocavam, essencialmente, a estes; e, mais uma vez, Osuna - diferentemente do que havia feito Erasmo e Vives - não atribuiu liminarmente à esposa a principal responsabilidade da recuperação da concórdia; na perspectiva de "El Auctor", "el casado cristiano a de trabajar mucho en lleuar las cosas por bien" e por isso lhe lembrou o "amor con que se a de tratar la muger"⁴⁰. Só assim, do seu ponto de vista, ele poderia esperar que ela usasse de "buenas palabras: respondienddo cortesmente: e obedesciendo promptamente: e amando con obras al que vee que la trata por amor..."⁴¹. Ao contrário dos humanistas já referidos, Osuna não aconselhou a aceitação total em todas as circunstâncias - mesmo que temporária ou estrategicamente -, por

³⁷ *Espelho de Casados*, fl. XLIIr. Fê-lo na Terceira Parte, quando "refutou" os argumentos do "amigo": "Item por outra rezam a yncontinencia das molheres vem por culpa dos maridos. (...) Nam tem o marido neçesidade de andar de noyte fora de sua casa e deixar a molher imaginando o que elle faz pera que o cuide ella. Nam tem o homem neçesidade depois de casado: de ordenar muitos castellos de vento e andar dous e tres annos fora de casa: e deyxar a molher soo. mayormente sendo moça. mas deue tomar carga com que possa. E posto que aja muitas vertuosas..."

³⁸ *Coloquios Matrimoniales*, 153 - na sequência de uma passagem em que glosou, novamente, GUEVARA, a propósito dos perigos do adultério: "DOROCTEA:(...) El marido que conforme a su estado mantiene su familia y sustenta su casa, justamente puede reñir a la mujer descuidos, mas el que no, con razón allará lo que dijere, sufrirá lo que oyere y sospechare y aun alguna vez acertará lo que sospechare. MARCELO - Muchas veces acontece eso, especialmente en algunos que van a las Indias y dejan mujeres mozas y hermosas solas" (*Coloquios*, 152).

³⁹ *Norte de las Estados*, fl. v j r.

⁴⁰ *Norte*, fl. v j v.

⁴¹ *Norte*, fl. v j v.

parte da esposa, do mau tratamento pelo marido⁴². Pelo contrário, admitiu que ela pudesse servir-se de diferentes meios - progressivos e reflectidos - no sentido de diminuir os abusos do marido no uso do seu poder; alguns desses meios seriam, quando a submissão não era suficiente para o acalmar ou o fazer compreender, o recurso "a los padres del marido", "al sacerdote que es confessor de su marido" e "si viere la mal casada que esto no basta hable al predicador: e diga le que reprehenda en su sermon el pecado delos que tratan mal sus mugeres"⁴³. Naturalmente, todas estas vias "diplomáticas" poderiam mostrar-se insuficientes. E, nessas circunstâncias, "El Auctor" admitiu mesmo que "Si todas estas vias no bastaren: licito es a la muger yr se al juez: y quejar se de su marido que no le da vida maridable: ni la trata como deue: para que el compelido por justicia haga con ella vida de marido: y no de rufian..."⁴⁴. Uma medida a que, certamente, poucas ousariam recorrer...

Mas o que importa notar aqui é que nenhum outro autor, na primeira metade do século XVI, foi tão compreensivo para com a mulher casada, cujos direitos enquanto tal não eram respeitados pelo marido, nem tão severo para com este, revelando uma sensibilidade a alguns problemas que não se encontra facilmente na restante literatura didáctica e, em particular, matrimonial dessa época ou dos anos posteriores. Nem mesmo Pedro de Luján - que em algumas páginas dos *Coloquios Matrimoniales*, precisamente pela boca de uma mulher, viria a chamar a atenção para algumas injustiças de que elas se queixavam - foi tão longe como aquele espiritual franciscano, talvez devido às suas fontes principais (Erasmus, Guevara...), que contavam, como vimos, com a cedência final da esposa... De facto, embora Luján, pela boca de Doroctea, viesse a lembrar que "En la ley de Cristo, la fidelidad que debe la mujer al marido, esa misma debe el marido a la mujer", também admitiria que "en la ley civil tienen más poder los maridos que no las mujeres, no para ofender, mas para castigar"⁴⁵ - um facto que Osuna não negou, mas cujos exageros não receou denunciar com

⁴² Lembremos que, no colóquio *Vxor Mempsigamos* de ERASMO, as queixas de Xantipe começaram referindo os maus tratos do marido e a sua não aceitação sem resposta, o que originou a sequência de conselhos de Eulalia, nomeadamente aquele em que diz que "cuando la cosa viene en tal estado que el uno ha de dar ventaja al otro, *justa cosa es que la mujer la dé al marido*" (*Coloquios*, 143, subl. nosso). Também VIVES salientou, em várias passagens da *Institutio*, essa final submissão, deixando claro que "Si el marido fuere de costumbres incómodas, *se le ha de sufrir y no se ha de porfiar con él en desabrimento porque nunca tengan fin los males y las miserias*" (*Formación*, 1093, subl. nosso). Era esta, em seu entender, uma condição essencial para a "amigable concordia" entre os casados. Mesmo GUEVARA, que não foi tão peremptório sobre a natureza dessa submissão, considerou não haver coisa "en que mas vna muger muestre su prudencia, que es en *sufrir a vn marido imprudente*", em "que mas muestre su cordura, que es en dissimular con vn marido loco" e em "que mas muestre su honestidad, que es en sufrir a vn marido dissoluto..." (*Relox*, fl. 123 v., subl. nosso).

⁴³ *Norte*, fl. v ij r., subl. nosso.

⁴⁴ *Norte*, fl. v ij v., subl. nosso.

⁴⁵ *Coloquios Matrimoniales*, 142.

frontalidade e com um esforço evidente de coerência e de justiça (ainda que segundo critérios da época), não silenciando os deveres do marido, ao contrário de muitos textos anteriores e do mesmo período - e de importantes humanistas -, que foram sempre centrando nos "vícios" da mulher as causas dos "maus casamentos".

Esse silêncio foi sendo, contudo, menor à medida que os anos foram passando - lembremos que o *Norte de los Estados* foi reeditado em 1541 e 1550... - e, também, à medida que a insistência na importância do amor conjugal, da paz doméstica e do tendencialmente mais equilibrado governo da casa se foi fazendo mais forte e literariamente diversificada... Por isso, a lembrança dos deveres do marido - e não só do seu "ofício" - parece ter-se tornado numa referência obrigatória (ainda que nem sempre ostensiva) nos textos posteriores⁴⁶.

Entre os autores portugueses, dever-se-á, uma vez mais, salientar a posição do Dr. João de Barros que, no *Espelho de Casados*, embora não tenha adoptado perspectivas inovadoras em relação aos diferentes aspectos do problema, referiu e sintetizou os principais problemas do casamento e, consequentemente, os deveres do marido. Como dissemos, também o nosso humanista lembrou convir "ao marido Negoçar. Tratar. Ganhar. Defender. Demandar. e fazer outras cousas que som neçesarias pera manter sua casa"⁴⁷, reafirmando, assim, as suas funções globais de "senhor"; mas lembrou, igualmente, obrigações mais concretas e deveres mais específicos enquanto marido, tanto para manter o seu poder, como para "orientar" a esposa. Os conselhos ao marido - por vezes muito particulares - estão dispersos ao longo das 3 últimas partes da obra e, muito especialmente, na Terceira Parte, aquela em que o vemos "refutar" os argumentos que o "amigo" apresentou na Primeira Parte. Para tal, João de Barros serviu-se, frequentemente, do seu conhecimento, quer da legislação e da jurisprudência, quer dos costumes da Península Ibérica e, em particular, de Portugal. Algumas das indicações mais importantes relativas aos deveres do marido e à "defesa" da mulher encontramos-las na "Reprouaçam e Resposta. contra o Sexto fundamento da Incontinência. Onde se proua serem menos continentes os homens que as molheres...", um dos capítulos mais longos desta Terceira Parte⁴⁸ - talvez por abordar um dos problemas a que o direito sempre deu especial atenção: o adultério.

⁴⁶ Lembramos, por exemplo, que Alejo de VENEGAS, na sua muito editada obra *Agonía del Tránsito de la Muerte* (1537), a propósito dos diferentes "género(s) de tentaciones, que nacen de la diferencia de los estados" (cap. XVI), referiu, entre as "diligências" do diabo aos casados, o incumprimento dos seus diversos deveres e obrigações, nomeadamente em relação à mulher e aos filhos (veja-se a edição desta obra in *Escritores Místicos Españoles* (N.B.A.E., 16), esp.179-180).

⁴⁷ *Espelho de Casados*, ed. cit., fl. XXVr.

⁴⁸ *Espelho de Casados*, fls. XXXVIII-XLV, esp. XLIV v.

E, aqui, o Dr. João de Barros mostrou-se especialmente exigente - por entre algumas críticas - em relação ao comportamento conjugal do marido. Lembrando que "tanta obrigaçam tem o marido quanto a Deos como a mulher de ser casto e tanto peca" e que "quem auer correger os outros hade ser mui corregido"⁴⁹, este autor insistiu, sobretudo, na importância de o marido saber manter a sua autoridade e o respeito - que implicava amor - da mulher; fê-lo, insistindo não só no seu amor à mulher (repetindo quase D. Duarte) - "Eu te mostrarei como te ame tua mulher. sem erua. sem feitiço. e sem mezinha. Se queres ser amado ama"⁵⁰ -, mas também no cumprimento das suas obrigações complementares de "senhor da casa" e de marido: "Porque som as vezes alguns tam floxos que deixam tudo a disposiçam da natureza: e nam olham o modo que nisso se deue ter. e deixam em sua casa fazer a mulher o que quer. e *a negligencia grande he causa de muito mal*"⁵¹. Do seu ponto de vista, seria devido a esta negligência, à falta de vigilância - que era também falta de presença - que as alcoviteiras - figuras tão exemplarmente retratadas e recriadas, especialmente depois de *La Celestina*, pela literatura peninsular dessas décadas - se infiltravam nas casas e nas famílias; por isso lembrou o Dr. João de Barros - à semelhança do que fizera Vives para a donzela⁵² - que "olhara o homem de sua casa pollas mulheres que la entrarem desconhecidas. pera que lhe nam aconteça como a Pleberio com Celestina. Nem se fie o marido muito em compadres. Nem em hospedes..."⁵³. Assim, e voltando ao ponto de partida, também este moralista considerou que "per outra rezam o mal das molheres proçede por culpa de seus maridos algumas vezes. *porque ha muitos que nam tem cuidado dellas nem as prouem do que lhe faz mingoa e as deixam pasar e sofrer muita maa vida. e com a proueza as vezes fazem o que nam fariam sem ella (...)* E o marido hade prouer a sua mulher do neçesareo. porque entam tera elle tambem culpa..."⁵⁴.

Notemos que esta importante passagem do *Espelho de Casados* realça, justamente, a dupla face do "ofício" do marido. As suas responsabilidades "económicas" - respeitantes genericamente à "casa" e à "família" - não podiam ignorar as competências femininas no governo da casa. Ou seja, o marido deveria "provê-la" do que lhe fazia "mingoa" - e esta alusão, conjugada com a

⁴⁹ *Espelho de Casados*, fl. XLr.

⁵⁰ *Espelho de Casados*, fl. XLv. D. DUARTE dissera-o em termos quase semelhantes. Cf. M^o de L. FERNANDES, "Da doutrina à vivência", esp. 166-7.

⁵¹ *Espelho*, fl. XLIIr, subl. nosso.

⁵² Alertando as donzelas - e particularmente as mães - para o perigo das "celestinas de tan satânica habilidad", pelo que advertiu: "Corra, pues, la doncella a su madre como a un sagrado refugio y cuéntele los manejos de la celestina..." (*Formación*, 1027).

⁵³ *Espelho*, fl. XLII v. Esta questão, recorrente em vários textos de finais de quinhentos e do séc. XVII, será retomada na segunda parte deste trabalho.

⁵⁴ *Espelho*, fl. XLIII v., subl. nosso.

de outros autores, revela o quanto seria grande a "pobreza" de muitas mulheres... - para que ela se não visse instada a recorrer a auxílios fora da "casa", o que, acontecendo, poderia traduzir-se, tendo em conta as várias imagens e concepções do comportamento feminino, não só num perigo para a boa "fama" da casada, mas também numa ameaça muito real à vida conjugal - logo, também à fidelidade, à harmonia, ao comportamento virtuoso dos casados...

Por outro lado, a importância desta preocupação com a "educação" do marido resultava também, e em grande medida, de se lhe reconhecer o poder e o dever de ser, não só enquanto "senhor", mas também enquanto marido e pai, *exemplo e espelho* para todos - e, em primeiro lugar, para a mulher e para os filhos -, porque só assim poderia desempenhar também o papel de principal "educador" da mulher: informando-a dos seus deveres e dos limites da sua "liberdade" como esposa e como mãe, repreendendo-a em todos os actos e momentos em que tentasse ultrapassar as fronteiras impostas pela sua "condição", pelos seus deveres e, inevitavelmente, pelos critérios do marido. Só assim, desde esta perspectiva, se evitariam situações como a que referiu o franciscano Juan de Dueñas - a mesma em que se encontrou Pero Vaz na *Farsa de Inês Pereira* - segundo as quais as mulheres se casariam com "maridos y diotas simples: y de pouco saber", com esperança de "gouernar y regir la casa: tener mando y palo: y no solo a sus criados y criadas: mas avn a sus maridos han de traer de baxo de sus pies enseñorear y mandar"⁵⁵.

Neste contexto, os conselhos relativos não só à "educação" da esposa pelo marido, mas também ao cumprimento dos "deveres" deste iam no sentido, quer da conservação do seu poder - mas essa conservação exigia também contrapartidas -, quer da permanente vigilância em relação aos perigos que o comportamento pouco "controlado" dela poderia trazer, nomeadamente para a "honra" dele.

A insistência nesta vigilância por todos estes autores peninsulares não esquecia, como dissemos, o respeito devido à esposa e ao seu já referido "espaço" e "poder" próprios. Mas era um conselho recorrente, com acentos mais ou menos dramáticos e/ou mais ou menos específicos, conforme os aspectos em causa. Especialmente significativo nos parece o aviso de Guevara no seu *Relox*: "Loo, y aprueuo los maridos a sus mugeres que las amen, que las consuelen, que las regalen, y que dellas fien; pero afeolo, y condenolo, que las mugeres se anden de casa en casa a visitar, y que sus maridos no ossen, o no quieran en esto las contradezir (...) porque (...) mucha ocasion dan a que las tengan por vanas"⁵⁶.

Também Juan de Dueñas, lembrando que "al hombre ni le era aparejada señora ni sierua mas compañera" e que, por isso, todos os maridos as deviam tratar "no como a estrañas pues no lo son mas como a compañeras en

⁵⁵ *Espejo de Consolación de Tristes*, fl. ccxxvij v.

⁵⁶ *Relox*, fl. 125r.

muy loable y santa conuersacion", acentuou, por outro lado, que "en esto les quiero hazer prehemencia: que ellos sean los que manden y rijan la casa assi como señores y ellas les sean obedientes con temor reuerencial"⁵⁷.

Naturalmente, o que estes autores parecem não ter querido ignorar ou, cada vez menos, silenciar era a utilização sem critério ou sem contrapartidas do poder e de algumas prerrogativas pelo marido que geravam situações e, mesmo, injustiças que só contribuiriam para tornar mais difícil e, logo, menos "controlável" a relação conjugal e a própria instituição matrimonial. Daí que também a teologia moral viesse dedicando alguma atenção aos exageros do exercício desse poder pelo marido, como a que resultava da autoridade do marido para impor atitudes, ou para as negar, à mulher, "legitimando-lhe" os castigos corporais⁵⁸, aspecto retomado - mas de um modo próprio - por Francisco de Osuna que se mostrou, uma vez mais, especialmente preocupado com a realidade dessa época e com algumas situações concretas de óbvio, já no seu tempo, abuso de poder por parte do marido. Referindo-se aos "açotes" como algo de concreto e real - quando "Villa señor" perguntou "como se ha de auer el marido con la muger terrible"⁵⁹ - Osuna não deixou de, através das palavras de "El Auctor", acentuar que "*ninguna ley da al marido licencia de herir a su muger: y por esso ay leyes que le ponen pena si la açota sin que aya causa para ello: e ya que aya causa para ello a de ser grande: y los açotes pequeños: no tantos: ni tan grandes como los dieras a tu hijo*". Precisamente, para evitar exageros, mas também para ilustrar algumas situações reais, Osuna desceu mais ao pormenor, dizendo que "no sean graues los açotes: ni con desonrra: que a penas acaesce entre los nobles: y entre los aldeanos diria que es quando ella sale a baylar con alguno que le vedo su marido..."⁶⁰.

Outra situação de abuso do poder pelo marido era a proibição, sem razões aparentes, de algumas "distracções" e, mesmo, de práticas religiosas elementares, como a ida à igreja. E isso era o que, na perspectiva do Dr. João de Barros, faziam os ciosos, havendo "muitos que se queimam disso tanto que ho causam a suas molheres. Porque *as tem gardadas que nam vam a janella. nem a porta, nem a jgreja. nem a folgar. e dos ventos as guardam e se temem*"⁶¹ e outros "taes que em todo hum anno nam deixam sajr a molher nem pera jgreja. e

⁵⁷ *Espejo de Consolacion*, fl. xc r.

⁵⁸ Por exemplo, discutindo se o marido podia ou não bater na mulher, se e quando isso era considerado pecado e a gravidade do mesmo.

⁵⁹ *Norte*, fl. v iij r.

⁶⁰ *Norte*, fl. v iij r., subl. nosso. "El Auctor" exemplificou com algumas situações concretas: "Entre los casados de mediano estado diria ser quando ella porfiaua en apartar cama o no querer venir de muy enojada muchas vezes a la mesa de su marido (...) y perseuera en no barrer la casa: ni guisar a su tiempo las comidas: o se haze callegera yendo do le mandan que no vaya: ca ninguna cosa destas: ni otra semejante se a de consentir a la muger...".

⁶¹ *Espelho*, fl. XLv., subl. nosso.

dizem estes que ha molher nam hade sajr fora de casa senam quando casa e quando morre"⁶² - exageros que, como veremos, continuariam frequentes no século XVII...

Mas, com a denúncia destas situações - algumas postas mesmo em ridículo -, com a diversificação dos conselhos para os maridos (apoiados no modelo do "bom casamento"), com a explicação dos benefícios da complementaridade dos casados no governo da casa ou com vários outros artifícios pedagógicos - e mesmo que acompanhados com a insistência na vigilância e controle do comportamento da mulher -, foram sendo estabelecidas e divulgadas algumas fronteiras a esse poder, embora sob a forma ainda de conselhos genéricos, avisos, lembranças, de que um dos mais firmes foi o do franciscano Juan de Dueñas no *Espejo de Consolación de Tristes*: "Porque enlo que he aquí dicho y traydo por exemplo no tomen algunos maridos *demasiada osadia y loco atreuimiento: de tratar indeuida y malamente a sus mugeres trayendolas debaxo de sus pies*"⁶³.

Como já dissemos, esta preocupação, mais ou menos denunciada pelos diferentes autores, por delimitar o poder e por acentuar os deveres do marido está, naturalmente, interligada com a concepção (e a respectiva defesa) da harmonia conjugal; mas parece ter visado, igualmente, fazer realçar não só o desempenho do seu papel enquanto "senhor" da casa - que não deveria pensar ter só direitos e que não podia esquecer as obrigações (suas e de todos) -, mas também o estabelecimento das bases para que ele pudesse ser, igualmente, o principal "educador" no espaço doméstico: um aspecto dos seus "deveres" que apenas se esboçava por estas datas...

Dele esperavam que soubesse ser senhor da casa e educador da esposa. Mas educador, igualmente - e cada vez mais acentuadamente -, dos filhos.

⁶² *Espelho*, fl. XLlr. João de BARROS acrescentou igualmente que "outros as tem continuamente fechadas", mas, do seu ponto de vista, "enganamse. Porque a que se nam guardar por si: nam se pode guardar com nenhums ferros."

⁶³ *Espejo de Consolacion*, fl. lxxxvix v., subl. nosso.

CAPÍTULO V

A educação dos filhos

1. *Os filhos, as "letras", as "virtudes"...*

A "educação" dos pais - marido e esposa - tinha, necessariamente, que trazer ligado a si o problema da criação e educação dos filhos. Uma questão importante e de visíveis repercussões, como teremos ocasião de realçar, na literatura pedagógica, religiosa e moral dos séculos XVI e XVII.

Apesar de, há já algumas décadas, alguns estudos terem feito circular a ideia de que o "verdadeiro" sentimento da infância só começou a surgir na Época Moderna - e com mais nitidez no século XVII -, baseando-se numa suposta indiferença pela mesma durante a Idade Média, especialmente nos

grupos sociais inferiores¹, estudos mais recentes têm vindo a referir textos e indícios que não apontam nessa direcção².

É certo que as referências à infância e aos filhos, nos textos literários e moralistas medievais, não são muito frequentes ou, quando o são, inserem-se, normalmente, na visão depreciativa da vida terrena e da fortuna adversa, como o mostram, por exemplo, alguns textos de Petrarca e, entre nós, os já referidos *Orto do Esposo* e *Boosco Deleytoso*³. Curiosamente, argumentos idênticos, embora com uma diferente contextualização teórica - e polémica -, veio a usar o

¹ A divulgação desta ideia deve-se, fundamentalmente, a P. ARIÈS, *L'Enfant et la Vie Familiale*, esp. 53-74: "La découverte de l'enfance". Nesta obra, editada pela primeira vez em 1960, P. ARIÈS, embora com algum esforço para matizar o problema, não evitou alguma simplificação, nomeadamente através de algumas afirmações vagas: "Dans la société médiévale, que nous prenons pour point de départ, le sentiment de l'enfance n'existait pas". Apesar de ter ressaltado que "cela ne signifie pas que les enfants étaient négligés, abandonnés, ou méprisés..." (*L'Enfant*, 177), a afirmação anterior parece ter surtido maior efeito, já que muitas leituras posteriores da obra retiveram mais a primeira - e o seu sentido vago - do que a segunda e o que ela queria especificar. Foi o caso de E. SHORTER que, na sua obra *The Making of the Modern Family* (1ª ed. 1975), quase levou às últimas consequências esta afirmação de ARIÈS. Para SHORTER, "in traditional society, mothers viewed the development and happiness of infants younger than two with indifference...". Acrescentou igualmente que "among the ordinary people who are my concern, this traditional insouciance persisted until at least the last quarter of the eighteenth century and, within some classes and regions, considerably later..." (*The Making of the Modern Family*, Glasgow, 1977, "Chapter Five - Mothers and infants", 170 ss.). Também L. STONE, na sua conhecida obra *The Family, Sex and Marriage* (esp. 81-89), embora com intuítos de maior equilíbrio, deixou também transpirar algumas ambiguidades em torno desta questão, nomeadamente ao dizer que "Between upper-class parents and children, relations in the sixteenth century were also usually fairly remote...", facto que atribuiu à acentuada mortalidade infantil, concluindo que "as a result, in the sixteenth and early seventeenth century very many fathers seem to have looked on their infant children with much the same degree of affection which men today bestow on domestic pets, like cats and dogs." (*The Family*, 82). Para uma crítica global a estas duas últimas obras, cf. M. ANDERSON, *Elementos para a História da Família Ocidental*, esp. 37 ss.

² Cf. D. D. BERKVAM, *Enfance et Maternité dans la Littérature Française des XIIe et XIIIe siècles*, Paris, 1981, que acentuou, socorrendo-se das muitas referências em "romances" e "epopeias" daqueles séculos, as fortes ligações afectivas entre mãe e filhos; H. MARTIN, *Le Métier du Prédicateur*, Paris, 1987, 446-448, "estranhando" as afirmações de "certains historiens modernistes" relativamente à ausência do sentimento da infância antes dos séculos XVI e XVII, referiu, para além de um estudo de F. BONNEY, *Jean Gerson et l'enfance* (thèse de 3e cycle, Bordeaux III, 1972, dact.), a frequência de ocorrências relativas à infância e à relação mãe-filhos nos sermões medievais, afirmando que a linguagem destes "montre que la nature enfantine est prise en compte en tant que telle" (*Le Métier*, 448); veja-se também, em especial, S. SHAHAR, *Childhood in the Middle Ages*, London and New York, 1990. Para uma síntese desta questão, v. D. ALEXANDRE-BIDON, "Grandeur et renaissance du sentiment de l'enfance au Moyen Âge", in *Histoire de l'Éducation*, 50 (1991), 39-63.

³ As referências aos filhos nestas obras são usadas para acentuar as dificuldades da vida terrena e mundana, não pela ausência de amor aos filhos, mas, precisamente, devido a esse amor e à especificidade do "mundo" infantil (cf. *infra*, notas 6 e 7).

"amigo" do Dr. João de Barros na Primeira Parte do *Espelho de Casados*⁴. Mas aqueles textos, cujo objectivo era a defesa do estado religioso e do afastamento do mundo, também não se debruçaram sobre - consequentemente, não valorizaram - outros aspectos e problemas da vida humana, entre eles, e a título de exemplo, o amor conjugal e a função maternal e educativa da mulher. Obviamente, tal não implica que se deva ou possa pensar que tais aspectos não tiveram expressão prática ou que a mulher - em especial a mulher casada - não exerceu, na realidade, essa função. O silêncio - ou uma certa visão pouco favorecedora - em relação a estas questões e a muitas outras semelhantes nos textos medievais deverá ser, naturalmente, compreendido no contexto da produção, dos objectivos e destinatários dos mesmos.

Fenómeno idêntico nos parece acontecer no que diz respeito à imagem da infância. Embora as referências aos filhos e ao "mundo" infantil nos textos de finais da Idade Média não sejam frequentes - não esqueçamos, por um lado, a escassez dos mesmos e, por outro, a sua proveniência e destinatários...-, quando existem revelam, pelo contrário, um forte sentimento da infância, da sua especificidade e dos seus problemas próprios, bem como um lugar importante na vida e aspirações dos adultos. Contudo, essas referências inserem-se, muitas vezes, naquele mesmo contexto das alusões às dificuldades da vida humana e, portanto, desde as perspectivas que defendiam o desprezo do mundo, como uma dificuldade acrescida aos casados: uma dificuldade que resultava não só da forte mortalidade infantil, mas também da especificidade e imprevisibilidade do "mundo" infantil. Um texto exemplar revelador do que acabámos de afirmar - e que convém lembrar aqui, tendo também em conta a forte e diversificada influência que exerceu ao longo dos séculos XV e XVI - é o já referido *De Remediis Utriusque Fortunae* de Petrarca que, tanto na primeira parte, num dos diálogos entre o Gozo e a Razão, como na segunda parte, num diálogo entre a Dor e a Razão, põs em confronto o desejo e a alegria de ter filhos com as dificuldades, os problemas e as angústias que a sua criação e educação comportavam⁵.

⁴ Lembramos novamente que esta parte aparece na obra para ser refutada... logo, os seus argumentos também o são, pelo menos em parte. Cf. *infra*, notas 9-11.

⁵ Os diálogos entre o "Gozo" e a "Razão", na primeira parte da obra, são especialmente interessantes para a percepção, por um lado, da alegria paterna em face do nascimento de filhos e, por outro, do reconhecimento de uma especificidade da infância, que a razão parecia ainda não saber controlar. Vejamos, a título de exemplo, uma passagem desse diálogo: "Gozo. engendre hijos./ Razon. aun no auias aprendido a temer ni a espertar ni a fazer votos. agora lo aprenderas y con peligro tuyo: aprenderas a auer piedad delos padres que perdieron hijos: aprenderas a vrdir luengos cuydados en breue vida. y a texer negocios que duraran mas que tu. aprenderas a ser atormentado delo que no te toca nada y a disponer delo que nunca viste. finalmente aprenderas a amar a otro mas que a ti. y aprenderas amar muy encendidamente: y a ser amado muy tibia..." (*De los Remedios...*, Sevilla, 1516, fl. g iij). Por outro lado, o diálogo, na segunda parte (dos remédios contra a fortuna adversa), entre a Razão e a Dor pretendeu consolar e orientar aqueles que, perante as contrariedades e os trabalhos provocados pela infância - em particular o nascimento de muitos filhos -, só

Também, entre nós, como dissemos, o *Orto de Esposo* e o *Boosco Deleitoso* nos deram uma imagem semelhante - aliás, influenciada, a primeira, pelo menos, pela de Petrarca - dessa visão "contraditória" (resultante da oposição entre o prazer humano e o apelo ao desprezo do mundo) em relação aos filhos, visão essa que convém lembrar para que se possam compreender melhor as diferenças que o século XVI veio a introduzir nesta questão. Disse o autor do *Orto do Esposo*, com os olhos postos provavelmente em Petrarca, que "*antre as cousas de que os homeens teem por honrrados e bemaueurados he auer filhos. Mas esto em uerdade nom he bemauenturança, ca aadur pode ser que aquelle que tem filhos ou filhas, nom aja de padecer grande nojo e grauue tristeza por alguma mingua ou maa condiçom ou outro mal que aja em elles ou em seus maridos das filhas ou em nos netos. Porem melhor he que o homem seja liure de filhos e tenha o coraçom liure delles*, por tal que os nom ocupem e tomem per desuayradas maneyras e lhe tirem a liuridom do coraçom..."⁶. A tudo isto acrescentou, em consonância com outras vozes do seu tempo, as possibilidades não só de eles morrerem, mas também de virem a ser maus filhos⁷.

Por sua vez, o autor do *Boosco Deleitoso*, lembrando os perigos da vida dos casados, referiu que "sem conto som os cuidados do casado, ca ora ele há mui grande cuidado dos filhos, ora há cuidado dos servidores"⁸. Ora, esse "cuidado" só tem sentido no contexto do reconhecimento de um lugar próprio das crianças na sociedade, ainda que só na "sociedade" familiar...

Também a Primeira Parte do *Espelho de Casados* - curiosamente aquela em que o "amigo" criticou o casamento socorrendo-se de alguns tópicos correntes em textos medievais - ainda se fez eco desses mesmos argumentos, mas deixou igualmente enaltecido o amor dos pais aos filhos, numa passagem que revela a existência de um forte sentimento da infância, tanto pela sua especificidade como pelo lugar nas aspirações e anseios dos casados: "porque o pay e may com muy grande trabalho e fadiga os criam e se lhe morrem grandes

reparavam nesses. Assim o ilustra esta breve passagem: "Ra(...) entre los principales dones de vuestra felicidad suelen los fijos ser contados por mas principal (...) / Dolor. soy pobre con muchos hijos. / Ra. Antes en la verdad los hijos son tus riquezas (...) los fijos no son trabajo mas descanso de sus padres: aliuio de sus trabajos: y consuelo contra toda aduersidad si son buenos. y si no quexate porque son malos no porque son muchos. / Do. Gran multitud de fijos me tiene cercado. / Ra. porque no dizes acompañado: fortalecido y ornado? No solo los padres: mas tambien las madres llaman a los fijos su ornamento..." (*De los Remedios*, "segundo libro", fl. m iij).

⁶ *Orto do Esposo*, 278, subl. nosso.

⁷ Referindo que "os homeens deseiam os filhos, por tal que o seu nome nom pereça ou por auerem quem os defenda enna vilhice ou por auerem herdeyros en seus beens"), lembrou que "as quaaes ajudas som pera a uilhice criares tu *aquelle que per uentura morrera primeyro que tu, ou sera de maos custumes* ou certamente, quando chegar a hidade conprida, parecer-lhe-a tarde a tua morte?". Do mesmo modo, "bemauenturado he por nom auer maaos filhos, ca ja alguuns filhos foram que matarom seus padres..." (*Orto do Esposo*, 278-9, subl. nosso).

⁸ *Boosco Deleytoso*, 144.

ou pequenos: nam ha dor jgoal a esta. Porque o pay ama seu filho mays que a sy mesmo. e nam ha amor que vença ho do pay. E algumas vezes lemos que os pays quiserom ante morrer por dar a vida a seus filhos"⁹. Aduzindo vários exemplos, afirmou ainda que "Muytos tambien com grande door se matarom por seus filhos" e que "Outros fezerom grandes estremos. por filhos"; justificou ainda o sofrimento que alguns provocariam devido ao forte amor dos pais: "asi como muyto os amam asy sintem sua pena"¹⁰, para o que se serviu de argumentos, exemplos e estilo muito próximos dos de Petrarca no referido *De remediis*¹¹.

Estes diversos textos, devedores de perspectivas "medievais" da vida humana, revelam uma concepção da infância - e lembremos que, nesta época, o que poderíamos designar de conceito de criança era sinónimo do de filhos e, logo, o "sentimento", a "visão" e o lugar da criança reportava-se aos filhos e não ao nosso conceito de criança¹² - que não se dissociava da do contexto familiar e doméstico, portanto, da "vida privada", como textos anteriores também já tinham deixado transparecer. Veja-se, por exemplo, uma das cartas de Hernando de Pulgar, a *Letra para su fija monja*, na qual este autor começou por dar conta, antes da aprovação da opção religiosa da filha - opção essa que foi, de seguida, elogiada -, do apego paterno e do lugar da criança no ambiente doméstico, confessando ele que "...la hora que yo é tu madre te vimos apartar de nosotros y encerrare en ese encerramiento, se nos conmovieron las entrañas, sintiendo aquel pungimiento que la carne suele dar al espíritu..."¹³.

Naturalmente, dado o mundo doméstico em que, normalmente, viviam as crianças - exceptuam-se, obviamente, os expostos e os pobres em geral¹⁴ -, é

⁹ *Espelho de Casados*, fl.IV.

¹⁰ *Espelho de Casados*, fl. IIIr.

¹¹ *Espelho de Casados*, fl. III v. e IVr: "mas os outros he de crer que ante dariam a morte a sy que a seus filhos com ho grande amor (...) se som traessos quanta dor (...) assy como o filho bom alegra seu pay: assy o mao lhe da muyta door e o intristece (...). Poys os trabalhos e fortunas que se leuam com os fylhos piquenos. em suas doencas: e as mezinhas e romarias que lhe buscam suas mãys..." (subl. nosso).

¹² É, portanto, neste sentido que aqui usaremos estes conceitos. Convirá, talvez, lembrar que os conceitos de infância e de criança, tal como os entendemos hoje, isto é, enquanto objectos de discurso e de práticas específicas, estão ligados à emergência, em épocas recentes, de fenómenos como as práticas médicas e a Educação. É, contudo, importante não esquecermos as divisões de idades - com evidentes propósitos de diferenciação de espaços e de exigências específicas - que eram frequentes nesses séculos. Este aspecto foi realçado por P. ARIES, *L'Enfant*, esp. 29-52 e, em particular, 37 ss.

¹³ Hernando de PULGAR, *Letras*, in *Epistolario Español*, Tomo I (B.A.E., T. XVII), Madrid, 1884, 52.

¹⁴ Mas os expostos - tal como os pobres, cujas fileiras, aliás, ajudavam a engrossar - faziam parte de um mundo marginal... A eles se referiu, para criticar as mulheres que os abandonavam sem motivo forte, ERASMO no colóquio *Puerpera*, numa fala de Jocundo: "Dime: ¿qué cosa hay más cruel que echar una mujer su hijo en los lugares públicos que se suelen poner los niños furtivamente engendrados y nacidos, si le pone allí no con otra necesidad sino por rehusar el trabajo de crialle?"

natural que as lacunas da informação, que, nestes séculos, dificilmente penetrou na intimidade da vida familiar, sejam o traço mais característico das referências à vida infantil. Obviamente, essas lacunas não poderão ser usadas como prova para a suposta "ausência do sentimento da infância"...

Mas, se o relativo silêncio sobre muitos aspectos da vida moral e familiar é um dos entraves principais ao conhecimento das sociedades do passado, ele pode ser olhado, por outro lado, e no caso concreto da educação dos filhos, como um aspecto significativo, não da ausência do(s) facto(s), mas da especificidade da concepção da família e da educação e da relação destas com outros aspectos da vida social e moral do mesmo período. Sendo, aliás, a vida conjugal e doméstica um dos aspectos mais relacionados com a "vida privada" de outrora, é natural que a mesma, com toda a sua carga de "intimidade" e de "óbvio", fosse, segundo estes códigos, o que menos devia transparecer nas relações sociais mais amplas. Já nos referimos à defesa, por Fr. Antonio de Guevara na *Letra para Mosén Puche*, da preservação das fronteiras entre o íntimo e o "público", que voltamos a salientar: "Mostrar el amigo a su amigo el pan, el vino, y el dinero, y el granero, no hay en ello inconveniente ninguno. *En lo que hay inconveniente es en lo que amamos, en lo que queremos y en lo que adoramos, lo cual no sólo se ha de guardar, mas avn absconder y trasponer. El amor y desamor que está en el corazón fixo es necesario que esté cerrado, y muy necesario que esté sellado. Qué guardo yo para quien bien quiero, si a todos digo lo que en mi corazón está escondido? Al que nos ama de corazón, y queremos de corazón, a él sólo, y no a otros, hemos de manifestar el corazón...*"¹⁵.

Esta afirmação (do que hoje diríamos "privacidade") pode ajudar, igualmente - se contextualizada -, à compreensão da concepção da criação e educação dos filhos e, portanto, também da evolução do modo como a mesma foi sendo encarada pelos moralistas e humanistas ao longo do século XVI que, progressivamente, ajudaram a levantar o véu sobre a vida familiar e doméstica que era, também, não o esqueçamos, a primeira "escola" da infância. De facto, este importante e recorrente problema - a infância e a educação infantil - nos textos moralistas do século XVI relaciona-se intimamente com as concepções diferenciadas da vida estritamente familiar - com um funcionamento interno próprio - e da vida "pública" com regras e agentes que não eram, obviamente, os mesmos. Mas depende também de uma mais ou menos difusa oposição entre as

(*Coloquios*, 179). Mais tarde, Gaspar de ASTETE, como veremos (*infra*, segunda parte, cap. X) chamou a atenção para a situação dramática, solitária, destes "filhos" - e só por esses tempos é que eles foram sendo, muito lentamente, objecto de alguma "incorporação" social. Os vários textos deste período que se referiram à educação dos filhos - talvez pela situação social dos seus destinatários - não deixaram transparecer qualquer alusão aos expostos ou, até, aos filhos ilegítimos (aliás, parecem ter evitado qualquer distinção deste tipo...).

¹⁵ *Letra para Mosén Puche*, 383, subl. nosso.

competências do feminino e as do masculino, que remetem para campos e ambientes diferenciados uns dos outros¹⁶.

Todas as obras de que nos vimos ocupando lhes dedicaram alguma atenção. Contudo, nem a forma de abordar o problema, nem a valorização do mesmo foi igual em todas. Há diferenças importantes - por vezes só matizes - a que é necessário dar especial atenção, porque só compreensíveis no contexto dos objectivos dos autores e das respectivas obras.

Convirá, desde já, chamar a atenção para dois dos tipos de obras em que o problema emergiu com especial acuidade nas primeiras décadas do século XVI na Península Ibérica: por um lado, os espelhos de príncipes, continuadores de uma já referida tradição clássica e medieval, que valorizaram, sobretudo, a instrução e formação "literária" e política do príncipe; por outro, alguns "nortes" de estados - particularmente os "espelhos de casados" -, em especial os dedicados às mulheres, que insistiram na educação moral e cristã dos filhos. De um modo geral, estas são as obras que permitem comparar e perceber, com maior clareza, o contexto das referências à educação infantil, embora, no caso dos espelhos de príncipes, esta tenha sido primordialmente encarada desde a perspectiva da formação - literária, moral e, sobretudo, política - do futuro príncipe. E, apesar destes "espelhos" se filiarem na referida tradição medieval - um dos exemplos mais eloquentes é, também sob este ponto de vista, a obra de Egídio Romano e a respectiva *Glosa Castellana*, cuja segunda parte do Livro segundo foi dedicada ao "gobierno de los hijos"¹⁷ -, foram, nos séculos XV e XVI, geralmente produzidos por humanistas, para quem a preocupação pedagógica a par da religiosa foi um dado e um estímulo constantes, vindo solidificar uma imagem das "letras" que não só se não opunham às "armas", como podiam favorecer a própria imagem do príncipe¹⁸.

¹⁶ De facto, reportando-nos a esta época, não se pode facilmente dissociar a imagem da criança do seu lugar na família, portanto, enquanto filho(a), cujos destinos eram traçados de acordo com os objectivos e estratégias da família. Por outro lado, a sua educação e o seu lugar na família estavam marcados também pelo seu sexo, como mais adiante acentuaremos.

¹⁷ *Glosa Castellana al Regimiento de Principes*, Segunda Parte do Livro II, 121-227.

¹⁸ Especialmente exemplificativo deste debate no século XVI é o Diálogo *Princeps Puer* de Luis VIVES (utilizamos a tradução castelhana dos seus *Dialogos y Otros Escritos*, Barcelona, 1988, 107-114). Veja-se, em particular, a fala de Sofóbulo: "Pregunta a los ancianos qué inconveniente les ha molestado más en la vida, de qué omisión se duelen más y se arrepienten más. Todos te responderán al unísono, al menos los que aprendieron algo: el no haber estudiado más (...) no dejarán de decirte que sus padres los habían enviado a escuelas y maestros de letras, pero que ellos habían dejado caer de las manos la espléndida ocasión de aprender cogidos por los vanos placeres, los juegos, la caza o los amores o tonterías de ese estilo..." (*Dialogos*, 113). Sobre a questão do debate em torno das "armas" e das "letras", remetemos novamente para o interessante artigo de P. RUSSELL, "Las armas contra las letras". Para uma visão global dessa articulação das propostas pedagógicas com as religiosas, cf. E. GARIN, *Educazione Umanistica in Italia* e Id., *La Educación en Europa*, esp. 83-170. J.-C. MARGOLIN, "Introduction" à ed. da *Declamatio de Pueris (...)* *Instituendis* de ERASMO, esp. 29-82.

E, não esquecendo que os espelhos de príncipes - que serviam, conseqüentemente, como espelhos de senhores - eram dirigidos expressamente à aristocracia e que os seus modelos educativos estavam, naturalmente, construídos com base no do príncipe, devemos igualmente notar que este modelo ficou claramente enriquecido com o equilíbrio conseguido pelos humanistas entre os modelos da cultura clássica e os modelos cristãos que vimos serem ampliados nos finais do século XV e nas primeiras décadas do século XVI¹⁹.

Estas obras - tal como as dirigidas aos casados e, em particular, às mães - passaram a acentuar, antes de mais - e como o haviam feito, sobretudo, Aristóteles, Plutarco e S. Jerónimo, cujas influências são visíveis em muitas delas²⁰ - o cuidado a ter ao longo da gravidez²¹, com uma correcta amamentação e alimentação do recém-nascido e, portanto, com a escolha da ama; este cuidado era igualmente acompanhado de conselhos às mães no sentido de, na impossibilidade de serem elas a amamentar os filhos, vigiarem os hábitos das amas e a educação moral e religiosa da criança.

Ora, esta crescente preocupação com a formação moral e religiosa dos filhos em geral e dos príncipes em particular só é compreensível tanto no contexto das correntes religiosas reformistas de finais do século XV e inícios do século XVI, como de tendências pedagógicas e humanistas a elas associadas. De facto, o "interesse crescente" pela criança não resultou de uma "descoberta do

¹⁹ Do que resultou, directamente, o modelo do príncipe cristão... Sobre o esforço de "formação" do príncipe cristão no Renascimento, veja-se J. VARELA, *Modos de Educación*, esp. capítulo 2: "Educación y crianza de Príncipes y caballeros" (57-126). A especificidade da "educação" destes grandes senhores está particularmente exemplificada na obra de G. de TEJADA, *Memorial de criança y unanquete para criar hijos de grandes y otras cosas*, Saragoza, 1548, que pretendeu, como o próprio título também indica, educar a "los hijos de señores y hazellos auisados", estando organizada segundo uma "orden" que se deveria ter para se conseguir que fossem "auisados", que soubessem "rezar, oyr missa, saber se vestir", "hazer lo que han de mandar...", etc., tudo "virtudes" que deveriam distinguir os filhos dos senhores. Para uma visão geral dos tratados portugueses sobre a educação dos príncipes e filhos dos grandes senhores, veja-se N. de C. SOARES, *O Príncipe Ideal no século XVI e o "De Regimine Principum" de D. Jerónimo Osório*, Lisboa, 1994.

²⁰ Nomeadamente numa das mais célebres, a *Institutio* de Luís VIVES, que citou frequentemente estes autores, em especial S. Jerónimo (como mostraremos mais adiante). Também ERASMO se serviu abundantemente de PLUTARCO e, através deste, de ARISTÓTELES (cf. J.- C. MARGOLIN, "Introduction" à ed. do *De Pueris Instituendis*, 42 ss.). Outro dos casos mais exemplificativos é o do *Relox* de GUEVARA e o do *Libro Primero del Espejo del Principe Christiano* de MONZÓN. A influência de PLUTARCO neste último foi notada, tanto por M. BATAILLON (*Erasmus y España*, 630: Es un libro agradable, mucho más inspirado en Plutarco y en los moralistas antiguos que en el Evangelio), como por AULOTTE (*La Tradition des Moralia*, 50).

²¹ Embora os conselhos vários às grávidas tenham sido frequentes em muitos textos deste período, um dos autores que lhe deu ênfase especial no contexto de uma visão mais ampla da educação dos filhos foi A. de GUEVARA no *Relox de Príncipes* (esp. caps. IX-XII, fls. 126v-133r). Poucos autores que escreveram pelas mesmas datas terão sido tão minuciosos - excepto, em alguns aspectos particulares, OSUNA - como o Bispo de Mondoñedo.

mundo da infância"²², mas de um *olhar de modo diferente* e com *esperanças diferentes* essa mesma infância e a sua importância na formação do futuro adulto. Cremos ainda que não foi "l'intérêt suscité par l'enfance" que "explique l'attention que les hommes de la Renaissance ont porté aux problèmes de l'éducation"²³, mas justamente o contrário, ou seja, foi a atenção crescente e a valorização da educação em geral - e vimos como esta veio a par com a valorização da família e do núcleo conjugal - que levou os humanistas, pedagogos e moralistas a dedicar uma atenção diferente à infância - mais concretamente aos filhos - e às potencialidades da sua educação. Assim, as perspectivas educativas em relação à infância na primeira metade do século XVI não poderão ser correctamente compreendidas se forem desinseridas de uma contextualização ou de objectivos mais amplos, ou se não se tiver presente que se enquadravam, antes de mais, no ambiente doméstico e familiar.

Ora, a multiplicação, nos fins do século XV e nas primeiras décadas do século XVI, das obras que valorizaram a educação do príncipe, a educação das princesas e grandes senhoras, a educação dos pais e, particularmente, da mãe, a educação feminina em geral, permitiu um novo olhar e, logo, uma diferente atenção em relação à educação infantil - uma educação mais literária e política para o príncipe, uma educação mais moral e religiosa para os filhos em geral -. Entre essas obras, merecem, já o dissemos, um lugar de destaque as de alguns humanistas italianos²⁴, que veremos citadas e utilizadas por muitos humanistas peninsulares. Um texto dos mais significativos dessa nova orientação - especialmente por ser um dos primeiros no século XV, por se dever a um humanista, e pela sua posterior influência em outros humanistas - é-nos fornecido pelo já referido *De Re Uxoribus* (1415-16) de Francesco Barbaro: uma obra que se centrou, sobretudo, no comportamento moral e conjugal da esposa e que dedicou o último capítulo à educação dos filhos, considerada "*pars uxorii muneris fructuosa et longe gravissima*"²⁵ - uma educação concebida, antes de

²² É esta a perspectiva de A. REDONDO, *Antonio de Guevara*, 631, que retoma, no essencial, as conclusões da já referida obra de P. ARIÈS, *L'Enfant et la Vie Familiale*. Para A. REDONDO, "cette découverte du monde de l'enfance, que s'est faite progressivement, est allée de pair avec une affirmation de l'individualisme" (*Fr. Antonio de Guevara*, 631).

²³ A. REDONDO, *Antonio de Guevara*, 631.

²⁴ De facto, as obras pedagógicas de vários humanistas italianos (v., em particular, E. GARIN, *Educazione Umanistica*, em que transcreve partes das obras pedagógicas de Maffeo VEGGIO, Pier Paolo VERGERIO e outros) vieram acentuar a importância da educação infantil, a vários níveis, pelo que os seus objectivos foram marcando, em diferentes momentos, as referências à infância e ao seu lugar na família e na sociedade (cf. *infra*, notas 34, 35 e 36). Assim o mostrou, exemplarmente, o *De Re Uxoribus* de Francesco BARBARO.

²⁵ Francesco BARBARO, *De Re Uxoribus*, 124. Importante, para o nosso ponto de vista, é ainda a sua afirmação de que "postquam ex infantibus excesserint, ut animi et corporis dotibus excellent, ingenium, curam, operam, matres impendant. Primum in Deum ipsum immortalem, in patriam, in parentes pietatem doceant, ut eam quae ceterarum virtutum firmamentum est a primis delibare annis assuescant.." (*De Re Uxoribus*, 130).

mais, no contexto da unidade conjugal e da vida doméstica e que não partilhou, melhor, não acentuou as perspectivas pessimistas anteriores como a que transmitira o já referido *De Remediis* de Petrarca.

Mas esta crescente valorização, a diversos níveis, da educação moral e religiosa dos filhos - também testemunhável na Península Ibérica nos finais do século XV e no século XVI (como o seria no século XVII) - deverá ser enquadrada, antes de mais, no contexto das preocupações e acções de reforma religiosa que surgiram ao longo do século XV e que foram decisivas, sobretudo, no século XVI, como o ilustram alguns textos de Gerson (1363-1429): um autor cuja influência no pensamento religioso do século XVI é bem conhecida²⁶ e que escreveu várias obras "pedagógicas"²⁷, entre elas um tratado *De parvulis ad Christum trahendis* (1406), no qual concebeu a educação infantil e juvenil no contexto de reforma religiosa e moral: "Prima consideratio erit de parvulis quanta necessitate cum sui et Ecclesiae utilitate vaniant ad Christum. Secunda consideratio loquetur de scandalizantibus parvulus, dum eos variis modis non sinunt venire ad Christum. Tertia subjungitur de laudabili studio eorum qui reducunt parvulos ad viam quae ducit ad Christum. Quarta ponetur apologetica pro baculo meae defensionis, et simul exhortabitur parvulos per me indignum ad Christum venire"²⁸. Neste contexto, é significativo que tenha valorizado - fortalecendo a sua importância moral e social - as funções educativas e moralizadoras da família - consequentemente, dos pais: "Quod si juxta deductionem hanc, reparatio Ecclesiae et ejus cultura initianda esset a parvulis (...). Esse quoque poterunt aliorum doctores instructoresque commodissimi, maxime domesticorum"²⁹.

Estas preocupações de Gerson seriam, naturalmente, partilhadas por outros autores posteriores, religiosos, humanistas e moralistas.

Na Península Ibérica - que, como em outros domínios, e apesar da especificidade de muitos textos e orientações, não ficou alheada tanto das correntes pedagógicas como das pastorais - e, ainda no século XV, é igualmente visível esta orientação no *Luzero de la Vida Cristiana*, cujo autor, depois de ter acusado os cristãos de, ao contrário de judeus e mouros, não ensinarem os fundamentos da religião cristã aos filhos, o apresentou como um "memorial" para que "los fieles simples e ignorantes pudiessen facilmente ser informados y enseñados. y los niños por el sancto baptismo sanctificados: *fuessen en su tierna*

²⁶ Cf. J. DELUMEAU, *La Civilisation*, 422 ss. Lembremos aqui que o *Carro de las Donas* colocou entre os "tres testigos que en esto dela criança delos hijos hablarian bien", precisamente, GERSON: "El primero es el bien aaventurado sant hieronimo: el segundo es el santo papias obispo de hierusalem: y el deuoto y gran doctor juan jerson chanciller de parys" (*Carro*, fl. xii v.).

²⁷ Cf. J. GERSON, *Oeuvre Pédagogique* in *Oeuvres Complètes*, Paris, vol. IX 669-686,

²⁸ GERSON, *De Parvulis ad Christum Trahendis*, in *Oeuvre Pédagogique*, esp. 670.

²⁹ *De parvulis*, 672.

hedad instruydos enla catholica doctrina..."³⁰ - um rumo que as doutrinas cristãs e os catecismos não deixariam de explorar ao longo do século XVI... Especialmente exemplificativo, na primeira metade do século XVI português, é o já citado *Insino Cristão* (1539), cujo autor afirmou que a "terceira causa" que o levou a fazer a obra "foi veer quomo ha maior perdiçaam dos bõos e virtuosos costumes começa por os casados se descuidarem do virtuoso e cristão insino de seus filhos"³¹; por isso, o seu objectivo fundamental terá sido o de "fazer este insino cristão pera limpeza e virtude destas fontes [casados]: para que hos que am de casar estem insinados en ha virtude conforme a seu estado: e *insinem assi seus filhos quando lhos deos der...*"³².

Naturalmente, este privilegiar do núcleo doméstico para o ensino cristão, que vimos exemplarmente evidenciado por Gerson e veremos progressivamente acolhido por humanistas e moralistas peninsulares do século XVI, viria a ter como consequência uma redefinição das fronteiras entre as funções educativas dos pais - muito particularmente da mãe - e as dos aios e "mestres", sobretudo em relação à primeira infância. Além disso, essa revalorização foi conferindo à vida familiar uma importância decisiva também para a vida social. O acentuar da harmonia dos cônjuges e das solidariedades no contexto da "casa" arrastou consigo um reconhecimento da educação e formação - nomeadamente moral e religiosa - dos filhos como um estádio essencial *da e para a* "harmonia social".

Neste contexto, adquirem um significado particular (pela diferente "funcionalidade") as edições e a circulação - simultaneamente motivadas e acompanhadas de uma revalorização - de algumas obras de autores clássicos, como Plutarco (melhor, Pseudo-Plutarco) e Quintiliano³³, bem como a "assimilação" das mesmas por alguns humanistas preocupados com as reformas pedagógicas - nomeadamente italianos (entre eles Pier Paolo Vergerio³⁴, Maffeo Vegio³⁵, entre outros³⁶) e peninsulares, como Antonio de Nebrija³⁷ -; mas não

³⁰ *Lucero*, fl. ij v., subl. nosso.

³¹ *Insino Christão*, fl. iij r. e v.

³² *Insino Christão*, fl. iij v., subl. nosso.

³³ Em particular, o *De liberis educandi* do primeiro (cf. *Oeuvres Morales*, 1-30 e D. FAURE, *L'Éducation selon Plutarque d'après les Oeuvres Morales*, esp. I, 108-10) e as *Institutiones Oratoriae* do segundo (ed. bilingue, Paris, 1975, 2 vols; cf. J.-C. MARGOLIN, "Introduction" ao *De Pueris. Instituendis* de ERASMO). Lembremos que os *Moralia* de PLUTARCO foram traduzidos para castelhano por Diego GRACIAN e editados em Alcalá de Henares em 1548.

³⁴ Pier Paolo VERGERIO (1370-1440) foi autor da obra *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (c.1400-1402), famosa ao seu tempo e mandada traduzir pelo Infante D. Pedro, tradução essa feita por Vasco Fernandes de LUCENA (cf. J. de CARVALHO, *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XV*, Coimbra, 1949, 158).

³⁵ Maffeo VEGIO (1407-1458) escreveu a conhecida obra *De educatione liberorum et clariorum moribus* por volta de 1445-1448 e dela foi feita uma tradução para castelhano ainda no

podemos, igualmente, esquecer que a re-leitura daqueles clássicos por humanistas e moralistas, incluindo espanhóis e portugueses, dos finais do século XV e da primeira metade do século XVI foi quase sempre conciliada e articulada com a re-leitura dos autores cristãos que se debruçaram sobre o mesmo problema, como S. João Crisóstomo - que também escrevera uma obra sobre a educação dos filhos³⁸-, S. Jerónimo³⁹ - especialmente a sua *Carta a Leta* - e, no século XV, especialmente Gerson⁴⁰, autores essenciais, todos eles e apesar da orientação particular de cada um, para se compreenderem as focalizações de várias obras, tanto de "grandes" humanistas como Erasmo⁴¹ e Luis Vives⁴², como de todos os autores peninsulares de diferentes formações, desde Fr. António de Guevara a Fr. Pedro de Santa Maria e a muitos outros (também do século XVII, como veremos).

Naturalmente, e dada a comunhão de muitas preocupações comuns, a coexistência e, por vezes, conciliação ou articulação das obras dos diferentes autores era inevitável, já que permitiam estabelecer uma íntima correspondência entre o acentuar dos objectivos literários e morais de uns e religiosos de outros. Essa articulação é bastante notória nos textos "pedagógicos" e catequéticos, produzidos ou que circularam na Península Ibérica, que se debruçaram sobre a

século XV. Veja-se a pequena antologia da obra in E. GARIN, *Educazione Umanistica*, 52-59. Sobre os conselhos às mães nesta obra, veja-se M^a L. LENZI, *Donne e Madonne*, esp. 94-99.

³⁶ Nomeadamente Leon-Battista ALBERTI com *I Libri della Famiglia*; Mateo PALMIERI, com a sua *Vita Civile* (1430); Leonardo BRUNI, com o *De studiis et litteris liber* (c.1422-1429); Enea Silvio PICCOLOMINI, com o *De educatione liberorum* (c. 1450); Antonio de FERRARIS, com o *De Educatione* (1504), etc. Veja-se G. B. GERINI, *Scrittori Pedagogici*; E. GARIN, *Il Pensiero Pedagogico* e Id., *Educazione Umanistica in Italia*; F. BATTAGLIA, *Il Pensiero Pedagogico del Rinascimento*; M^a L. LENZI, *Donne e Madonne*.

³⁷ Em especial com o seu *De liberis educandis libellus*. Veja-se a edição e tradução (com o título de *La Educación de los Hijos*) deste opúsculo feita por L. ESTEBAN y L. ROBLES, Valencia, 1981, edição que aqui utilizamos. Como notaram estes autores na "Introducción" (esp. 157) a esta edição, "la obra es mera compilación de textos clásico-greorromanos sobre la educación", em especial de PLUTARCO, ARISTOTELES e QUINTILIANO.

³⁸ Utilizamos aqui a tradução da obra *De la vanagloria y de la educacion de los hijos*, in *Obras de S. Juan Crisostomo - Tratados Ascéticos*, Madrid, 1958, 762-809.

³⁹ Este Padre, como é sabido e como acentuaremos mais adiante, contribuiu decisivamente para a orientação das perspectivas, em particular, sobre a educação moral das meninas, nomeadamente com a sua epístola a Leta, muito divulgada nos séculos XV, XVI e XVII. Este aspecto será desenvolvido mais adiante, a propósito da "educação das filhas".

⁴⁰ Cf. art. "Gerson" in *D. T. C.*, vol. 8, col. 1313-1330 e J. DELUMEAU, *La Civilisation de la Renaissance*, esp. 422-3.

⁴¹ Nomeadamente no *De pueris instituendis* (1^a redacção c. 1506-1509) e, em alguns aspectos, no colóquio *Pietas Puerilis*. Sobre as ideias pedagógicas de Erasmo, v., em particular, além da "Introduction" de J.-C. MARGOLIN ao *De Pueris Instituendis*, F. BIERLAIRE, *Les Colloques d'Érasme*.

⁴² Cf. A. BONILLA, *Luis Vives*, esp. 479-570 e F. de URMENGA, *La Doctrina Psicologica y Pedagogica de Luis Vives*, esp. 209-408.

vida familiar e social - incluindo, obviamente, o "económico" -, quase sempre devidos a humanistas e religiosos preocupados com a articulação destas com a vida cristã, pelo que nos fornecem informações preciosas sobre a percepção do lugar que devia ou podia ocupar a educação dos filhos no contexto desses objectivos - e, eventualmente, o relevo a conferir à mesma. E é, justamente, na ausência ou no relevo das referências à educação infantil que as diferenças são mais significativas.

Não podemos, contudo, esquecer que os primeiros destinatários de grande parte destas obras eram os príncipes e grandes senhores. Portanto, os contextos dessa educação estavam determinados pelos meios e pelos métodos de que, tradicionalmente, dispunha ou a que recorria a nobreza. Mas esses meios e esses métodos também foram sendo, ainda que lentamente, adaptados às "novas" prioridades e às "novas" orientações da acção educativa (no seu mais amplo sentido, que inclui o pedagógico, o moral, o catequético...).

A título exemplificativo e revelador dos diferentes - e progressivos - modos de olhar a educação dos filhos na aristocracia, chamaremos a atenção - em termos comparativos - para uma passagem da *Avisación*, de Fr. Hernando de Talavera, *sobre cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido* (1496), contrapondo-lhe vários dos textos que, ao longo do século XVI, foram valorizando certos aspectos e modos da educação dos filhos: em particular, a *Instrucción de la Mujer Cristiana*, o *Relox de Principes*, o *Norte de los Estados*, o *Libro Primero del Espejo del Principe Cristiano*, entre outros.

Tomamos como ponto de partida - porque permite, como dissemos, compreender não só alguns aspectos da visão da relação entre vida familiar e vida cristã por parte de alguns religiosos, mas também as mudanças de rumo, ainda que lentas, na visão da educação infantil aristocrática - a já citada *Avisación*, de Fr. Hernando de Talavera, a D. María Pacheco, condessa de Benavente, na qual está proposto - e exemplificado - um modo de "ordenar el tiempo para que sea bien expendido", uma espécie de modelo prático, apoiado em algumas propostas concretas, colocado ao dispor desta grande senhora para que pudesse "cada día ordenar é ocupar" - notemos o qualificativo - "bien su tiempo". De acordo com este objectivo final, esta *Avisación* pretendeu, como vimos, fornecer a D. María Pacheco (uma senhora casada) uma espécie de guia para a ocupação do seu tempo de acordo com a divisão das tarefas ao longo do dia, permitindo-lhe explorar, na medida do possível no seu grupo social, alguns momentos de "liberdade" resultantes do cumprimento de algumas tarefas domésticas essenciais que, tradicionalmente, lhe estavam atribuídas. Mas o que nos interessa especialmente aqui é o lugar - e também o tempo - que, nesta distribuição das ocupações, o autor considerou dever ser dedicado aos filhos: só ao fim da tarde, depois de "praticar un rato con vuestro mayordomo de lo que conviene al buen regimiento é provisión de vuestra familia é hacienda" e de

andar "un poco por la casa"⁴³, foi incluída a visita aos filhos: "Dénde ver vuestros hijos é haver con ellos consolación, é *darles alguna dotrina buena* que mamen en la leche y se críen y crescan con ella"⁴⁴.

Apesar de ter apontado para uma certa responsabilidade educativa da mãe, este texto ainda não deu um realce especial (sobretudo, se tivermos em conta a globalidade dos conselhos) à educação dos filhos no contexto da família (entendida aqui no seu sentido restrito). Tal facto afigura-se-nos ainda mais significativo se se tiver em conta o contexto aristocrático da criação e educação infantil - uma criação e educação em que os pais pouco intervinham (e também não eram chamados a intervir) directamente, já que a mesma dependia - e, na prática, continuaria a depender... - directamente de amas, aios e mestres especialmente escolhidos para tal. Naturalmente, a ausência de referências mais extensas à educação - num sentido amplo - dos filhos neste texto não nos permite concluir pela sua ausência. Mas permite ver que a acção educativa e a vigilância materna (ou, eventualmente, paterna) foram pouco exaltadas, ao contrário do que testemunhariam muitos textos do século XVI.

Assim, a importância da referência, aqui, a este texto reside, essencialmente, no facto de permitir, *simbolicamente*, confrontar a atenção, o lugar e o peso - que ajudam à percepção da valorização - dado à educação infantil - conviria acentuar doméstica e aristocrática - ainda nos finais do século XV e a que seria dada na primeira metade do século XVI.

De facto, se ao breve conselho de visita, por D. María Pacheco, aos seus filhos contrapusermos os insistentes conselhos que foram sendo dados por muitos autores posteriores às mães para que vigiassem e contribuíssem para a criação e educação dos filhos, se notarmos o quanto os critérios da escolha das amas foram minuciosamente explicados, se atentarmos no espaço que a escolha de aios e mestres passou a ocupar nos textos sobre a educação dos filhos, particularmente da nobreza, seremos obrigados a reconhecer que esta questão adquiriu, ao longo do século XVI, tonalidades particulares que, conjugadas com outras questões importantes - entre elas, a afirmação de uma espiritualidade do casamento -, podem revelar significados culturais interessantes.

Naturalmente, o olhar prioritário - na dependência directa dos modelos de educação dos príncipes - sobre a educação dos filhos dos nobres determinou muitos traços dos modelos educativos do século XVI. Mas o acento que, cada vez mais, viria a ser posto na urgência de uma mais cuidada educação dos filhos em geral acabaria, igualmente, por influenciar as lentas, mas decisivas, mudanças de rumo nesses mesmos modelos ao longo do século XVI. Lembremos aqui, a título de exemplo - mas um exemplo muito especial -, o modo como Antonio de Nebrija começou o seu *De Liberis Educandis Libellus*, dedicando-o a Miguel Almazán, secretário do rei D. Fernando: "...inter alia quae

⁴³ *Avisación*, 103.

⁴⁴ *Avisación*, 103.

pro tua humanitate atque prudentia quadam ingenita mecum es commentatus, illud quoque adiecisti, tibi maximae esse curae, id quod plerique omnes parentes fere negligunt, quibus institutis et artibus, qua via, qua ratione, quo ordine liberos tuos erudire posses. Aiebas namque inanes esse parentum cogitationes si in eo laborent, ut amplissima rei familiaris posteritati suae fundamenta iaciant, quibus vero ea comparantur filiis quales futuri sint non curent..."⁴⁵. Mesmo sem deixar de ter presente o contexto particular das orientações dos humanistas em relação à educação em geral, importa salientar neste pequeno texto a insistência na formação dos filhos em particular, traduzida na atribuição um peso decisivo não só na sua vida futura, mas também na da sua família. Não terá sido arbitrária a decisão de começar a obra com considerações sobre "Ex quali foemina liberi procreandi..."⁴⁶ e de tratar, quase de seguida, da importância do aleitamento materno⁴⁷. Significativa é, igualmente, a sua afirmação de que "Cum igitur institutum opus eo tendat ut ex pueris bonos sapientesque viros efficere possimus, sic litterarum ratio habenda est, ut *mores non negligantur*. Quamobrem in hac consideratione quasi duobus his pedibus ingrediendum nobis est, ita tamen, ut si alterutrum simul effici non possit, *morum ratio semper anteponatur*"⁴⁸.

Estas curtas passagens do texto - que se poderiam completar com outras que acentuaram os deveres dos pais, nomeadamente os grandes senhores, de seguirem de perto, na medida do possível, a educação dos seus filhos⁴⁹ - evidenciam já um acento muito especial tanto no contexto doméstico como na dimensão "moral" da educação dos filhos, assumidamente quer na linha das propostas de Plutarco e de Quintiliano⁵⁰, como na de humanistas italianos do século XV⁵¹. E este facto é tanto mais significativo neste texto do início do século XVI - e, precisamente, de um grande humanista peninsular - quanto caracteriza já, em grande medida, a mudança de rumo que que falámos mais atrás.

⁴⁵ NEBRIJA, *De Liberis Educandis*, 72 (dedicatória).

⁴⁶ *De Liberis Educandis*, 78-85.

⁴⁷ *De Liberis Educandis*, 98-103.: "quod infans a matre potius quam ab alia nutrice ali debeat". Cf. esp. pg.100: "Quid quod matres quae partus suos deserunt, alienisque nutriendos tradunt. vinculum illud coagulumque cognati amoris atque pietatis interrumpunt? Nam ubi infans alio ablegatus est, vigor ille materni ardoris paulatim vestinguitur".

⁴⁸ *De Liberis Educandis*, 120, subl. nosso.

⁴⁹ *De Liberis Educandis*, 126: "Quare eligendus tibi est liberorum pedagogus, ita tamen ut non continuo omnem curam in illum reicias, sed quemadmodum ille pueris, sic tu illi quid sit agendum imperes. Nam si tu cuius de re agitur negligens fueris multo negligentius ille cum pueris aget".

⁵⁰ *De Liberis Educandis*, esp. 126 ss. As referências a ARISTÓTELES e PLATÃO são, também, muito frequentes, como, aliás, acentuaram os editores da obra na "Introducción", esp. 57.

⁵¹ Lembramos novamente que a primeira redacção do *De Pueris Instituendis* datará dos primeiros anos do século XVI. Cf. *supra*, nota 41.

Ora, esta mudança de rumo - para que contribuiu decisivamente todo o esforço educativo, a vários níveis, dos humanistas europeus (logo, também dos peninsulares) - encontrou um apoio e um estímulo decisivos nas "novas" concepções do casamento e da educação feminina. Sob este ponto de vista, a *Institutio Foeminae Christianae* de Luis Vives apresenta-se como um exemplo privilegiado - um dos primeiros, mas não único, como veremos - da confluência dessas orientações e preocupações complementares, não tanto pela "novidade" (como vimos, muito relativa) da sua concepção da educação feminina, como, sobretudo, pelo modo como trabalhou propostas anteriores e lhes deu uma ordenação mais articulada e mais coerente. Por exemplo, não foram "novos" os seus conselhos relativos às vantagens do aleitamento materno; mas o modo como os contextualizou e os fez funcionar na sua concepção do casamento e da vida familiar contribuiu também para a redefinição dos papéis femininos no espaço doméstico e para a explicação da importância da educação dos filhos. Especialmente ilustrativa é esta exclamação de Vives: "Yo no quiero, ¡oh madres!, que ignoréis que la responsabilidad de que haya malos hombres recae en su mayor parte sobre vosotras..."⁵².

Mas o humanista valenciano não se ficou pela afirmação da importância e da superioridade da amamentação materna⁵³, ainda que lhe tenha dado especial relevo; a sua atenção incidiu, sobretudo, nos cuidados e na severidade com que a mãe cristã - Vives insistiu neste qualificativo - devia vigiar o comportamento e as atitudes do filho: "Jamás por jamás la madre cristiana que yo hubiere formado celebrará en el niño con un golpe de risa o una mirada de aprobación dicho o hecho atrevido, malo, procaz, petulante"⁵⁴. Assim, a preocupação de Vives não se centrou tanto nos cuidados físicos - aqueles a que, à partida, todas as mães estariam mais atentas - mas na formação moral, considerando que "la madre discreta no deseará a su hijo más placeres que virtud, más riquezas que doctrina, que buen nombre, no una vida sin honor antes que una muerte con honra". Consequentemente, as atitudes da mãe em relação aos filhos nunca deveriam revelar fraquezas, como as que se manifestariam quando deixava vislumbrar o seu amor por eles. Vives não condenou esse amor, antes o aconselhou: "amen a sus hijos enhorabuena como es justo que los amen; ámenlos ternísimamente"; mas, por outro lado, também recomendou: "disimulen este amor porque no tomen licencia de obrar como les dé la gana, ni su amor les impida apartar del vicio a los muchachos mediante castigos, llantos e lágrimas, y

⁵² VIVES, *Formación*, 1143.

⁵³ *Formación*, capítulo XI, 1141 ss., quando falou "De los hijos y del cuidado que de ellos debe tener".

⁵⁴ *Formación*, 1142.

que con la austeridad del mantenimiento y crianza el cuerpo y el alma se fortalezcan más y más"⁵⁵.

Esta preocupação de Vives com o controlo do comportamento dos filhos - semelhante ao que já defendera em relação às mulheres - levou-o a favorecer uma tendência pedagógica "rigorista" que insistia na necessidade da severidade - que se podia traduzir no castigo físico e/ou psicológico - como meio eficaz para esse controlo. Defendeu expressamente que "hay que frenar la edad primera de los hijos y *cohibirla con la severidad de una estrecha disciplina*, no sea que por sobrada libertad resbale hacia unos vicios de los cuales luego será harto costoso retirarlos, y no se ha de apartar la vara de las espaldas del muchacho..."⁵⁶ - uma severidade igualmente, ou principalmente, válida para as filhas⁵⁷.

Mas, como dissemos, Vives não foi o único autor peninsular a dar uma especial atenção à educação infantil a partir dos primeiros tempos de vida, senão pelos pais, pelo menos sob a sua permanente vigilância. Poucos anos mais tarde, Fr. Antonio de Guevara, no *Relox de Principes*, veio também a insistir nos mesmos aspectos, apelando às princesas e grandes senhoras para que vigiassem e interviessem mais directamente na educação dos seus filhos, denunciando, assim, que a influência dos já referidos autores clássicos e humanistas se começava a fazer sentir entre nós. De facto, Guevara começou a tratar do problema no cap. XVIII: "Que las Princesas, y grandes señoras, pues Dios les dio hijos no deuen desdeñarse criarlos a sus pechos"⁵⁸, confessando no fim ter seguido "lo que dize el gran Plutarco, de quien saquè todo lo mas deste capitulo..."⁵⁹.

Tendo em conta a contextualização e filiação literária deste "relógio" de príncipes, o significado dos conselhos relativos à educação infantil é ainda mais sugestivo, na medida em que os "regimentos de príncipes" anteriores - e que influenciaram a organização deste "relógio" - não haviam, sequer, aludido à amamentação e à educação materna do príncipe, não referindo - logo, não aconselhando - qualquer intervenção feminina, tudo atribuindo à responsabilidade masculina (pai e rei). Assim aconteceu com a "Segunda Parte" do "Libro Segundo" da *Glosa Castellana al Regimiento de Principes* que deixou

⁵⁵ *Formación*, 1143, subl. nosso. Vives, talvez para ser mais persuasivo, serviu-se do próprio exemplo de sua mãe: "Madre ninguna amó con mayor ternura a su hijo que la mía me amó a mí. Y ningún hijo más que yo se sintió menos amado de su madre. Casi nunca me sonrió; nunca se mostró indulgente. Y con todo, en una ausencia mía de la casa por tres o cuatro días, ignorante ella de mi paradero, cayó en un gravísimo accidente, y vuelto a casa no conocí que hubiese sentido mi soledad..."

⁵⁶ *Formación*, 1145, subl. nosso.

⁵⁷ Veja-se, *infra*, "A educação das filhas".

⁵⁸ *Relox*, fl. 147r.

⁵⁹ *Relox*, fl. 131v.

em silêncio uma eventual presença da mãe ou, até, conselhos para a escolha da ama⁶⁰. Mesmo o *Espelho de Cristina* - um espelho de princesas com traços bastantes modernos, para a época -, embora tenha aconselhado o apoio da princesa à educação dos filhos, ainda concebeu esta, de certa forma, como algo que não lhe pertencia directamente: "E ha natureza das madres he comunalmente mays jnclinada ao esguardo de seus fylhos deue seer muyto auysada em todo o que lhe perteeçe. E mays ao que toca aa ensinança de boõs costumes que aa governança do corpo. E assy a ssages prinçesa auera cuydado de *ordenar quem delles aja a governança* e como elles faram (...) seu deuer (...) ella mesma os uysytara ha meude em suas cameras e os vera lançar e leuantar..."⁶¹ - mais acompanhamento da acção dos outros do que orientação directa...

Mas Guevara, apesar de ter começado pelo referido apelo, também reconheceu que o mesmo não teria uma aceitação prática entre as suas destinatárias, já que "si las Princesas, y grandes señoras cada vna dellas quisiesse criar a su hijo, escusaria yo el trabajo de darles consejo..."⁶² - uma visão algo "desencantada" que Fr. Diego Ximenez viria a retomar e radicalizar no seu *Enchiridion* (1557): "Una cosa me parece acerca desto no bien hecha, que es no criar las madres a sus pechos los hijos: pero porque *se que no se ha de enmendar*, no traygo las razones para mostrar ser mal hecho"⁶³.

Contudo, Guevara não quis fazer desse facto impedimento para insistir na importância - física e afectiva - da amamentação materna e, na impossibilidade desta, da criteriosa escolha da ama, considerando que "de buena razon en mas ha de tener la muger el tesoro de sus entrañas, que no el tesoro de las Indias..."⁶⁴, pelo que estes capítulos do seu *Relox* devem ser incluídos na vastíssima literatura em torno da alimentação das grávidas, das amas e dos filhos que não pararia de crescer ao longo dos séculos XVI e XVII e à qual o próprio

⁶⁰ *Glosa Castellana*, 121-227. Embora nos primeiros capítulos desta segunda parte tenha começado por aconselhar "Cómo los padres deven ser muy acuciosos de sus fijos" (Capítulo I) e "Que mucho conviene a los reyes ser acuciosos en el regimiento de sus fijos" (Capítulo II), apenas se dirigiu genericamente aos "padres" e, por vezes, ao pai, ou mais concretamente aos reis, para que vigiassem a educação do príncipe, não mencionando qualquer função materna ou critérios na escolha da ama.

⁶¹ *Espelho de Cristina*, fl. xij v., subl. nosso. Apesar de alguns conselhos mais concretos, a sua acção era sobretudo indirecta - e como tal aconselhada: "E assages senhora que os amara sera delygente de os fazer ensynar primeiramente ha servir deos desy a outras scyencias. E o meestre auera bom cuydado de os fazer leer aas horas conuinhavees (...) E mandara que quando elles forem em ydade comprida que elles sejam amoestados nas cousas do mundo..." (fl. xij v.). Não deixou, contudo, de lhe sugerir uma presença vigilante e norteadora: "mandara que seus fylhos lhe sejam trazydos ameude e ella esguardara seus costumes e seus geytos e reprendelos asparamente no que for de reprender e farfa temer ha elles de guysa que lhe ajam reuerença e lhe façam honrra..." (fl. xij v.).

⁶² *Relox*, fl. 152r.

⁶³ *Enchiridion, o Manual*, fl. cxlv r., subl. nosso.

⁶⁴ *Relox*, fl. 152r.

Erasmus dedicou parte de um dos seus colóquios⁶⁵. De facto, as referências aos cuidados a ter com a alimentação da grávida e, depois, com o filho foram-se multiplicando nas várias obras que se debruçaram sobre este problema⁶⁶.

Mais uma vez, o *Norte de los Estados* de Osuna se apresenta como uma fonte privilegiada, porque reveladora das preocupações - e superstições, algumas das quais Guevara criticara⁶⁷ - dos esposos e pais desses tempos. Tendo ido "Villaseñor" procurar "El Auctor" a fim de ser informado "en lo que (me) cumple hazer con el niño" que sua mulher ia dar à luz, a resposta deste não foi simples, antes dividida em três momentos: "La respuesta requiere tres partes: en la primera diremos lo que a ti conuiene hazer: y en la segunda lo que a de hazer tu muger: y en la tercera lo que conuiene al niño"⁶⁸. E foi de acordo com estes três tipos de situações e problemas que referiu os cuidados a ter com o relacionamento com ela, evitando-lhe todos os perigos e preocupações⁶⁹, as

⁶⁵ Foi o colóquio *Puerpera*, entre Jocundo e Sofia, que mostra também a atenção de ERASMO a todos os grandes temas e problemas do seu tempo.

⁶⁶ De entre os "grandes autores, o destaque vai, como é óbvio, para VIVES e ERASMO, mas também para OSUNA e GUEVARA. Naturalmente, os conselhos relativos à alimentação das grávidas e das crianças parecem ter-se baseado tanto num saber comum como nos conselhos e nas correntes médicas mais divulgados. Relativamente aos cuidados que as mães costumavam ter com as crianças e a alguns conselhos médicos nesse âmbito, ERASMO foi, no *De Pueris Instituendis*, bem explícito: "Habetur interim et lactis et ciborum et balneorum et motus ratio, quibus prosperam corporis valetudinem pueris parari multis voluminibus medici docuerunt, nominatim autem Galenus..." (*De Pueris Instituendis*, 382-3). Cf., igualmente, Pedro de LUJAN, *Coloquios Matrimoniales*, 195 ss.

⁶⁷ GUEVARA tratou com algum pormenor, no *Relox*, a questão da escolha da ama conforme as qualidades nela esperadas, nos capítulos XX, XXI, XXII e XXIII. Apesar de só este último se debruçar explicitamente sobre "muchas hechizarias, y supersticiones que vsavan los antiguos en el dar a mamar a sus hijos, de los cuales se deuen guardar los buenos Christianos" (fl. 158r. e v.), os capítulos anteriores são ricos em observações em torno de algumas crenças, como a da escolha da ama, ou seja, do leite, de acordo com as características físicas e psicológicas da criança, de que é exemplo a seguinte passagem: "...deuen las Princesas, y grandes señoras saber, y conocer las complexiones de sus criaturas, para que conforme a ellas les busquen las amas, conuiene à saber, si el niño es colerico, ò es flèmatico, ò es sanguineo, ò es malencolico, tal sea la leche que le procure la madre" (*Relox*, fl. 154r).

⁶⁸ OSUNA, *Norte*, fl. o v r.

⁶⁹ *Norte*, fl. o v : "A ti conuiene agora seruir a tu muger: y guardalla de todo peligro: que no le dexes poner fuerça en cosa ninguna: ni le niegues cosa que demandare: ni permitas que resciba enojo de cosa que sea: y esto se podra hazer ordenando tu casa: de manera que a la muger no le quede si no la rueca, y el aguja..."

atitudes, sobretudo religiosas, da esposa⁷⁰ e, finalmente, a criação e educação do filho desde a primeira infância⁷¹.

Começando, tal como haviam feito Vives e Guevara, pela afirmação da necessidade da amamentação materna para a solidificação do amor entre mãe e filho⁷² e para a saúde física deste⁷³, este franciscano foi, contudo, mais longe que aqueles, já que aconselhou "Villaseñor" - quando pai - a que, a par do "aviso de buenas costumbres", tivesse "cargo de le hazer luego bezar leer y escreuir muy bien: y porque mientras es muy niño tenga en que passe tiempo alegremente haze le vn juego que pone Quintiliano (...). Desta manera aprendera el niño por via de juego a conoscer las letras: y a juntarlas: y a de letrear: y ajuntar las partes: y avn a leer dentro en casa (...). Sin costa ni pena aprendera el niño desta manera a ser estudioso: y amara el yugo del saber: dende los pechos de su madre: y desque sea mayostillo (sic) ponlo con buen maestro que le muestre bien leer: y escreuir y buenas costumbres..."⁷⁴. Também dirigiu alguns conselhos particulares, embora indirectamente, às mães, a quem competiria, segundo "El Auctor", uma atenção e um cuidado especiais no ensino da linguagem (cuidados que os regimentos de príncipes atribuíam às amas): "Pues quando la madre propia cria el niño a de parar mientes que no le beze palabra deshonesta en

⁷⁰ Norte, fl. o v v.- o v j r: "A las mugeres que estan en su mes dizen que es bueno vn poco de exercicio: y no veo otro mejor que yr a missa cada dia: y mire que es obligada a confessar y comulgar: pues que el parto es negocio tan peligroso: y tambien se aparege a pasciencia: y aprenda las palabras que a de dezir al tiempo delos dolores (...). Tambien es muy saludable cosa inuocar entonces a nuestra señora..."

⁷¹ Norte, fls. o iij v. e ss.

⁷² Norte, fl. o vij v.: "Ningun sabio dio por consejo que al niño se le busque ama mientras esta buena su madre (...). El poco amor que las mugeres presumtuosas tienen a sus hijos procede de no los auer criado a sus pechos: y por tanto no se marauillen si sus hijos las aman poco: pues deuen tambien amor a quien les dio leche: y como aqueste officio sea de madre: menester vuieron quitar del amor que a su madre auian de tener: para dar al ama que les crio: en tal manera que aman mas a su ama que a su madre: y no solo este mal si no que pierden la obediencia a sus padres..."

⁷³ Norte, fl. o vij v.: "...aquella leche [de la madre] es dela criatura que le sabra mejor (...) ningunos pechos agradan tanto al niño como los de su madre: ni le hazen tan presto medrar: *porque estos solos le conseruan y crian la condicion natural...*" (subl. nosso).

⁷⁴ Norte, fl. o viij v. Notemos que, para este franciscano, este ensino deveria ser acompanhado da doutrina cristã e de algumas práticas ascéticas: "As tambien de acostumbrar primeramente a tu hijo en todos los mandamientos de dios: enseñando se los primero: y despues en viendo le quebrantar qualquiera dellos castigalo (...). Enseña a tu hijo cada vez que oye las campanas a que las tañen: y quando a de hincar las rodillas a orar: y como ha de orar: y quando es obligado a yr a la missa, y como la a de oyr, y los dias de ayuno para que los ayune (...) y quando el pobre viniere a tu puerta lleue le el niño la limosna porque aprenda a hazer bien..." (Norte, fl. p r.). A importância destas passagens do *Norte de los Estados* relativas à educação moral e formação religiosa dos filhos - para o que OSUNA propôs mesmo um "ensaio" de catecismo - foi já acentuada por F. de ROS, *Le Père François d'Osuna*, 269-73.

ninguna manera: ni consienta que otro se la muestre: si no la primera palabra que le enseñare sea Jesus: y dar le a dios buen gozo del niño"⁷⁵.

Osuna, que recorreu algumas vezes a Quintiliano, concebeu a educação religiosa e o estudo das primeiras letras como algo a empreender logo na primeira infância, quando a criança ainda estava a ser amamentada e no ambiente doméstico, e não apenas, como a maioria dos seus contemporâneos, quando estava na idade da "razão" - que, para muitos, se situava por volta dos sete anos -, sob a autoridade de mestres. Mesmo quando mais crescido, aquela educação familiar e doméstica - essencialmente religiosa - não deveria, segundo este franciscano, ser abandonada. Por isso o vemos criticar "*muchos casados que desprecian enseñar a sus hijos la doctrina cristiana: y mandando esto a otros quedan se ellos con el nombre de padre: y deuen pensar que la paternidad espiritual del que enseña no es menor que la paternidad del que engendra*"⁷⁶. Seguindo esta linha de pensamento, considerou "El Auctor" que a doutrina cristã devia ser "lo primero que sepa el niño", até porque "con mucha determinacion: y firmeza creen los niños lo que sus padres les enseñan porque piensan que no los engañaran (...) y todo se lo auian de mostrar su padre: y su madre: dando le cada noche licion con platca dulce despues de cenar tras el fuego: y mientras se duerme el niño en la cama: y no solo la doctrina cristiana se puede enseñar desta manera: mas avn a leer..."⁷⁷. Curiosamente, esta perspectiva não deixaria de ter, ao longo do século, cada vez mais adeptos, especialmente quanto mais se foi alargando o leque de destinatários das obras.

Mas Osuna, por esses anos e também sob este ponto de vista, não representa o pensamento mais frequente em relação à educação "literária" - entendida aqui no sentido genérico da aprendizagem (também religiosa e moral) através da leitura e da escrita - dos filhos. Esse papel é melhor representado por Guevara, até porque este foi, sobretudo, um eloquente divulgador⁷⁸.

Maior proximidade em relação às perspectivas de Guevara - talvez pela grande dependência em relação à mesma fonte principal, Plutarco - revelou

⁷⁵ Norte, fl. o iij r., subl. nosso. Este ensino das primeiras palavras está intimamente relacionado com a afirmação do controle das suas atitudes e gostos e com a orientação do comportamento, pelo que o vemos lembrar à mãe que "ha de mirar que no lo muestre a beuer vino: ni a ser goloso: que despues se quedan con estos vicios: ni le perdone qualquier desobediencia que le tenga sin se la castigar" (Norte, fl. o viij r.).

⁷⁶ Norte, fl. pij v., subl. nosso.

⁷⁷ Norte, fl. pij v., subl. nosso.

⁷⁸ Também sob este ponto de vista nos parece justa a afirmação de F. ROS no seu artigo "Guevara, auteur ascétique", esp. 363-4, a propósito do *Oratorio de Religiosos*: "Toute sa vie Guevara n'a fait que manier et développer des lieux communs (...). Lus au répertoire ou prononcés en public, les avis de Guevara, pour répondre aux besoins de tous, devaient s'en tenir aux généralités les plus élémentaires" e que "il n'est pas un grand écrivain spirituel, mais seulement un vulgarisateur" (p. 399). Mas não será precisamente este facto que justifica, em grande medida, o enorme sucesso de várias das suas obras, nomeadamente do *Relox de Príncipes*?

Francisco Monzón no *Libro Primero del Espejo del Principe Cristiano*, ou não pretendesse este ser também um "relógio" de príncipes. Monzón discutiu aqui, a propósito da educação dos príncipes, aspectos mais vastos relacionados com as orientações educativas e pedagógicas, nomeadamente em relação aos filhos. Aliás, foi, justamente, com esta preocupação particular que começou este "espelho".

Monzón mostra-se, em certos momentos, muito próximo de algumas posições de Guevara em relação a esta questão e, por vezes, da ordem expositiva por este adoptada, embora vá claramente mais além, especialmente porque desce mais ao pormenor, em especial nas discussões sobre critérios educativos e pedagógicos. Mas não esqueçamos que a sua obra foi editada década e meia mais tarde que a daquele franciscano. Além disso, Monzón mostra-se bastante conhecedor de, ao tempo, recentes - por vezes polémicas - correntes educativas e pedagógicas. Talvez por isso se tenha distanciado, em vários aspectos, de algumas perspectivas de Guevara em relação ao papel específico da educação na formação do futuro adulto. Um desses aspectos - e, talvez, o mais significativo - é o que diz respeito ao poder - a que não pôs reservas - da educação, especialmente moral, em detrimento da influência da "natureza". Foi, aliás, com a afirmação clara desse poder que começou a sua obra: "mayor fuerça y parte tiene enel hombre qualquier vso y criança, que no las inclinaciones de naturaleza. Y de aqui vini: que muchos hijos de padres muy virtuosos degeneraron dellos, y fueron muy viciosos y malos por ser criados ruinmente"⁷⁹; acrescentou mais adiante que "de padres ruynes y malos nascen hijos buenos y virtuosos por ser bien criados desde niños"⁸⁰. Mas distanciou-se também pelo modo como encarou os métodos educativos, tendo privilegiado a persuasão e a cativação do afecto da criança⁸¹ em detrimento do castigo, no qual Guevara, como Vives, tanto insistiu⁸².

⁷⁹ MONZÓN, *Libro Primero...Principe Christiano*, fl. vij v.

⁸⁰ *Libro Primero...Principe Christiano*, fl. viij v.

⁸¹ MONZÓN tratou, com alguma extensão, este aspecto no capítulo VI: "de como conuiene que los maestros y ayos delos príncipes sean mansos, para que por amor y sin rigor les enseñen". Buscando exemplos de animais que, a seus filhos, "por solo instinto natural los crian com amor y mansedumbre", tentou mostrar "quanta mas razon es que tomen este auiso los que vuieren de enseñar a los hombres: para que por amor y buena maña les abezen y doctrinen", afirmando ainda que "mas excelente modo sera doctrinar con mansedumbre y piedad que con castigos y açotes a los hombres (...) por ser el anima vna blanda cera que rescibe la figura e impression que le quisieren imprimir, si no la endurecen y exasperan con asperezas y rinas" (fl. xviii r). Desta forma, MONZÓN distanciou-se abertamente da maioria dos autores seus contemporâneos (especialmente os que escreveram nas décadas anteriores), que encontravam no argumento do castigo, nomeadamente físico, um apoio "convicente". Naturalmente, a sua perspectiva tinha especial razão de ser, na medida em que tratou explicitamente da educação do príncipe, embora os seus conselhos fossem válidos para os pais em geral, pelo que afirmou que "deurian de desuelar y trabajar los padres en criar sus hijos discretos y virtuosos" e que "de hombres bien criados vienen a ser letrados y valerosos" (fl. xiii r). Contrariamente aos métodos da "maña" e da "mansedumbre", os "castigos"

Mas, além disso, a proximidade de algumas das suas propostas com as de Guevara também revela já algumas diferenças de acentos e matizes - além de um amadurecimento - que não deixam de ser significativas. A insistência com que Monzón aconselhou que o "cuydado dela crianca delos niños pequeños pertenece a sus propios padres"⁸³ levou-o a aflorar uma questão bastante discutida em textos anteriores e contemporâneos, entre estes o *Espejo de Casados*⁸⁴: a superioridade ou inferioridade relativa do amor paternal e do amor

apresentariam, segundo MONZÓN, grandes inconvenientes, já que "si con castigos y temores quieren criar a los moços, no ay coraçones tan generosos que no se aciuilen y acouarden: y de acouardados no son para hazer ninguna cosa illustre y bien hecha" (fl. xviii r).

⁸² São várias as passagens no *Relox*, como vimos, em que GUEVARA insistiu na importância do castigo, tanto como punição, como apoio à acção educativa dos pais. Foi especialmente no cap. XXXIII: "Que los Príncipes, y grandes señores deuen mucho guardarse de no criar a sus hijos muy regalados. Es capitulo muy notable para el padre que crió a vn hijo muy regalado, y despues le saliò auieso", que Guevara criticou os pais que não queriam usar de "aspereza" com os filhos, "diziendo, que aun son niños, y que les queda harto tiempo para ser dottrinados..." (fl.183r). Mas esta defesa do "castigo" como um dos métodos pedagógicos inevitáveis foi ainda mais claramente tratada por este franciscano nas *Epístolas Familiares*, mais concretamente na *Letra para el Alcayde Hinestrosa Sarmiento, en la cual se toca que de no castigar los padres a sus hijos salen después traviesos* (*Epístolas*, vol. I, carta 67, 473-476). Referindo que "muchos días ha que vino a mi noticia ser el vuestro hijo atrevido, y desvergonzado, y mal criado...", afirmou que "el padre que quiere criar bien a su hijo débele ir cada hora a la mano, y no lo dexar salir con su apetito o siniestro..."; deste modo, "como los padres no los castigan, y las madres los encubren, vienen después a cometer tan atroces delitos que se pueden llorar, mas no remediar." (*Epístolas*, I, 475-476). É bem visível a diferença de concepções pedagógicas entre este autor e MONZÓN. E, sobre este aspecto, GUEVARA, apesar de algo alheio a algumas influências humanistas, ficou bastante mais próximo de VIVES (talvez pela natureza das fontes de ambos), que também considerara o castigo uma arma eficaz no controlo do comportamento dos filhos, apesar do peso decisivo que atribuiu à "boa doutrina": "Castíguelo la madre y muéstrelle que aquello no se ha de hacer y que le desplace..." (*Formación*, 1142); precisou ainda VIVES que "acerca de la vara y del castigo, hállense en el Sabio estos consejos, cuya puesta en práctica conviene a cada uno de nosotros: *La necesidad está ligada al corazón del muchacho, y la vara de la corrección la ahuyentará. No sustraigas del muchacho la disciplina, pues si le golpeares con la vara, no por ello morirá; tú con vara le herirás y librarás su alma del infierno. La vara y la corrección otorgan la sabiduría; mas el niño que es abandonado a su voluntad acarrea confusión a su madre.* Y, en efecto, la carne de pecado, inclinada al mal desde su origen, se ha convertido en esclavo ruin, que no tiene enmienda sino con azotes. Por esto, el Señor dice que ama a quien reprende y castiga. En este punto está bien que los padres cuerdos imiten la indulgente dignación divina, puesto que no ama a su hijo el que se abstiene de su enmienda y castigo" (*Formación*, 1143, subl. nosso).

⁸³ Assim começou o cap. II, fls. ix-xi.

⁸⁴ De facto, esta questão (abordada por Aristóteles) aparece discutida em vários textos, tanto anteriores como da época, tratando-se de um dos exercícios de estilo escolásticos, nomeadamente em torno do conceito de "amicitia", a crer nas palavras de Adovardo, um dos interlocutores da obra de Leon Battista ALBERTI (*I Libri della Famiglia.*, 349): "...Queste adunque simili scolastice e definizioni e descrizioni in ozio e in ombra fra'litterati non nego sono pur ioconde, e quasi preludio come all'uso dell'arme lo schermire: ma a travagliarsi in publico fra l'uso e costume degli uomini, se null'altro aducessero che sapere se la madre piú che'l padre ama e'nati suoi, o se l'amor del padre verso e'figliuoli sia maggior che quello de'figliuoli verso el padre, e qual cagion faccia e'fratelli insieme amarsi...". Aliás, ALBERTI havia valorizado, logo no começo da obra, o amor do pai aos

maternal e as manifestações de ambos. A sus conclusão é, contudo, um pouco mais clara que a do Dr. João de Barros. Este humanista, depois de expor as posições distintas de vários autores, concluiu - embora se subentenda uma natural inclinação para o favorecimento da teoria da superioridade do amor paterno - que "pera meu proposito [a defesa do casamento] ora seja mayor o Amor da May: ora do Pay: qualquer delles he grande..."⁸⁵. Por sua vez, Monzón concluiu que "en esta question qual ama mas a los hijos el padre o la madre vuo diuersos paresceres de sabios. Aristotiles affirma que las madres los aman mas: pero comunmente se tiene por aueriguado: que el amor del padre es mas fuerte y eficaz, y el de la madre mas tierno y delicado"⁸⁶.

Mas foi realçando o natural amor dos pais pelos filhos - independentemente do modo particular da sua manifestação - que Monzón avolumou também a importância da educação (essencialmente religiosa e moral), que considerou um elemento básico desse amor, e não algo independente dele. Por isso, "de este amor natural que hemos prouado que los padres y madres tienen a sus hijos: se concluye facilmente, quanta obligacion les puso la naturaleza para trabajar en hazerlos virtuosos con buena doctrina..."⁸⁷. Esta "buena doctrina" seria, segundo Monzón, o instrumento essencial para que os pais - e em particular os reis e senhores - evitassem que os filhos viessem a ser "viciosos", já que considerou ser obrigação dos pais "criarlos virtuosos". A negligência destes, por vezes a falta de castigo, foram consideradas por Monzón a principal causa do comportamento vicioso dos filhos, pelo que afirmou ser "cosa justa que con publica justicia catigassen a los padres que criassen viciosos a sus hijos"⁸⁸.

Mas Monzón não se limitou à responsabilização, em geral, dos pais pela educação - parte da "criação" - dos filhos. Este autor desceu mais ao pormenor e, fazendo-se eco de outros autores e de outras obras, possivelmente da *Institutio* de Vives, centrou na mãe uma responsabilidade acrescida: a

filhos (*I Libri della Famiglia*, 20, 34, 36-37). Contudo, o modo de o tratar e o contexto em que surgiu no século XVI não eram os mesmos do século XV. A faceta "escolástica" do problema parece ter perdido força em detrimento dos objectivos com que o problema foi abordado e, por vezes, discutido. Revelador dessa evolução é, sem dúvida, o *Espelho de Casados* do Dr. João de BARROS que - até pelas suas fontes - assumiu conhecer a discussão, mas utilizou-a para provar que a questão principal não estava na discussão da superioridade do amor paterno ou do materno, mas na existência de um forte amor dos pais aos filhos, independentemente das características particulares do amor do pai ou do amor da mãe. Este problema parece entroncar num outro afim, largamente discutido nas sumas de teologia moral destes séculos e em obras doutrinárias, que era o de saber se se devia amar mais a mulher que os pais ou mais os filhos que a mulher ou os pais. Talvez se pudesse revelar interessante um acompanhamento deste debate desde os finais da Idade Média até aos fins do século XVII..

⁸⁵ *Espelho de Casados*, fl. XXr-XXIr.

⁸⁶ *Libro Primero...Principe Christiano*, fl. x v., subl. nosso.

⁸⁷ *Libro Primero...Principe Christiano*, fl. xi r.

⁸⁸ *Libro Primero...Principe Christiano*, fl. xi v.-xii r.

complementaridade da amamentação-alimentação e da educação moral. De facto, em seu entender, "no menor culpa tienen las madres en la crianca delos hijos que los padres: porque en los tiernos años se crian debaxo de su poder: y entonces tiene grande fuerça qualquiera doctrina y enxemplo que les dan, y qualquiera vicioso regalo se les imprime mas"⁸⁹.

Deste modo, tal como Vives e de forma mais nítida do que fizera Guevara, Monzón considerou essencial a vigilância e o ensino paterno e materno desde a primeira infância para que os filhos viessem a ser "discretos y virtuosos"⁹⁰. Consequentemente, e indo mais longe que Guevara que escrevera, igualmente, para os príncipes e grandes senhores, considerou que "se seguiria grande prouecho en que los padres fuessen los propios maestros de sus hijos"⁹¹, na medida em que "la doctrina delos padres aprouecha mas a los hijos: que la que les enseñan los maestros..."⁹²; ou, então, a dos "ceranos parientes"⁹³. Só quando "las muchas ocupaciones que oy en día tienen los principes en gouernar sus reynos y señorios, les estoruaren y impidieren de no poder ser ellos propios maestros", Monzón admitiu o recurso a outros mestres, mas lembrando que "deuen de ser en todo extremo sollicitos en buscarlos muy habiles y suficientes..."⁹⁴. Claro que estes últimos conselhos em relação à escolha dos mestres não teriam facilmente razão de ser, no tempo em que escreveu Monzón, fora dos meios da alta nobreza. O mesmo não se poderá dizer um século depois...

Naturalmente, o âmbito mais ou menos vasto dos destinatários ou o contexto da produção e objectivos das obras podem, também em relação a este problema da educação dos filhos - com que se interliga, permanentemente, o da escolha e competência dos mestres -, revelar orientações ligeiramente distintas ou variadas resultantes da focalização adoptada e dos aspectos privilegiados.

De uma forma geral, as obras posteriores às que vimos referindo mostram, como facilmente se compreende, objectivos e destinatários mais diversificados, visando muitas delas mais a *divulgação* de propostas e ideias do

⁸⁹ *Libro Primero...Principe Christiano*, fl.xii r.

⁹⁰ *Libro Primero...Principe Christiano*, fl. xii v.

⁹¹ *Libro Primero...Principe Christiano*, fl.xiii r.

⁹² *Libro Primero...Principe Christiano*, fl.xiii v.

⁹³ MONZÓN socorreu-se do exemplo dos romanos, referindo que "era tan grande el contentamiento que lleuauan enseñar los moços de generosa sangre: que quando los padres no podian doctrinar a sus hijos por estar ocupados en algunos grandes negocios o por otros grandes impedimentos, tomauan cargo dellos los mas honrrados y cercanos parientes: y aun teniasse por opinion que los enseñarian estos mejor que los padres: porque tambien el parentesco les haria tener amor y cuydado de abezarlos: y no siendo tan grande aquel amor como el paternal, dauales lugar a castigarlos mas libremente de qualquier vicio o tacha que les viessen (...) y por ser muy comun esta costumbre que los tios fuessen maestros de sus sobrinos..." (fl. xiiii r).

⁹⁴ *Libro Primero...Principe Christiano*, fl. xv r.

que a apresentação de perspectivas novas. Assim sucedeu com os *Coloquios Matrimoniales* (1550) de Pedro de Luján, que, tal como fez em relação ao casamento e vida dos casados, também sobre a educação dos filhos glosou amplamente Erasmo - o colóquio *Pietas Puerilis* - e Guevara - neste caso, o *Relox de Principes* -. Mas, Luján, porque conhecia certamente outras obras sobre o assunto e a sua obra foi especificamente dedicada aos casados (sem delimitação clara de grupos sociais), foi mais minucioso e variado do que Erasmo e do que Guevara, embora as ideias-base não sejam substancialmente diferentes das daqueles⁹⁵.

Por seu lado, uma outra obra, a *Ordem e Regimento da Vida Cristã* de Fr. Pedro de Santa Maria - e dadas as suas características comuns às Doutrinas cristãs⁹⁶ -, privilegiou mais a divulgação (e não só na aristocracia) de ideias básicas sobre a educação cristã dos filhos. Curiosamente, este lóio adoptou uma ordem que já Osuna havia seguido, mas insistiu em alguns aspectos - e privilegiou conceitos - que os tempos pós-Trento viriam a consagrar, como veremos: "os filhos que ho senhor te der se os poderes criar em casa em nenhũa maneyra os des a criar fora (...). e como se forem criando logo procura de os ir ensinando na ley Christãã: e plantando eruezinhas de virtudes e bons costumes em suas tentras e limpas almas pera que se acostumem (...) logo des a mininice ensines teus filhos das cousas da cristindade e ley de deos (...). Depois que souberem a doutrina cristaã. Deues procurar de lhes dar ordem como aprendam officios licitos e onestos..."⁹⁷.

⁹⁵ LUJÁN desenvolveu esta problemática tendo por base, como dissemos, os textos já referidos de ERASMO e, sobretudo, Fr. António de GUEVARA (que, por sua vez, e sobre este aspecto da criação e educação dos filhos, se apoiaram grandemente em PLUTARCO...), no "Quarto Colóquio", depois de se debruçar sobre "cómo se debe haber la mujer preñada en su preñez" e "cómo se ha de haber el marido con su mujer quando está preñada y en su parto", aconselhando-os depois "en el criar de la criatura, en el darle los maestros y amas, en doctrinarlos" (*Coloquios*, 105 ss.). LUJÁN também insistiu na importância de a mãe amamentar o filho, enumerando as vantagens que desse facto adviriam (128-132), na criteriosa escolha da ama e sua alimentação (133-142), na educação - e castigo - dos filhos (143-163). Seguindo sempre de perto GUEVARA (o *Relox* e algumas *Epístolas*), copiando-o e glosando-o, LUJÁN realçou, simultaneamente, como faces da mesma moeda, a educação e o castigo: "¿Qué aprovecha a un hombre ser rico, ser bienfortunado, alcanzar grandes casamientos, ser de todos acatado, tener grandes tesoros, ver a su mujer preñada, verla alumbrada, que críe el niño a sus pechos o acertar en tener buena ama, si después, por falta de buen castigo, el hijo sale vicioso? (...) la cosa más provechosa es la buena crianza de los hijos, porque si todos fuesen bien criados, toda la república viviría en paz" (*Coloquios*, 143 e 145).

⁹⁶ Pedro de SANTA MARIA, *Ordem e Regimento*, fl. lxxij r: "Esta materia tratei largamente na doutrina mayor no sacramento do matrimonio..." Diria mais adiante que "em nenhũa maneira os des a criar fora por muytas causas que ali tratey e aqui calo". Cf. P. TAVARES, *Os Lóios* e "Algumas notas sobre o 'catecismo peninsular' no séc. XVI. De Constantino a Fr. Pedro de Santa Maria", in *Revista Da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, II série, I (1984), esp. 267 ss."

⁹⁷ *Ordem e Regimento*, fl. lxxij r. e v. OSUNA já havia traçado um percurso que incluía o "auiso de buenas costumbres", o "leer y escreuir muy bien", o ser acostumbrado "en todos los mandamientos de dios", bem como a responsabilidade do pai "de lo traer por toda la cibdad para ver que officio le

*

Nos textos que temos vindo a analisar, parece evidente uma crescente preocupação - e uma atenção diferente - em relação à educação - sobretudo religiosa e moral - da primeira infância; uma preocupação e uma atenção que se tornam mais insistentes e diversificadas à medida que avançamos no século. Multiplicam-se as perspectivas e, sobretudo, intensificam-se e generalizam-se alguns conselhos, de que salientamos a importância da amamentação materna, a educação moral e o controle do comportamento desde os primeiros tempos de vida, o início da aprendizagem da doutrina cristã, a permanente vigilância dos pais em relação aos hábitos e atitudes dos filhos.

Estes conselhos genéricos foram-se tornando recorrentes, especialmente a partir da década de 30 do século XVI, em todos os textos que abordaram o problema, sendo válidos tanto para os filhos rapazes como para as filhas, e diziam respeito, no essencial, à infância (até por volta dos sete anos). Mas, a partir desta idade, as orientações eram claramente distintas, conforme visavam o sexo masculino ou o feminino, como distintos eram, também, os destinatários.

Mais uma vez, o *Relox de Principes* de Guevara se apresenta como um dos textos mais ilustrativos da mudança de perspectivas. Nos primeiros capítulos sobre a educação dos filhos, o Bispo de Mondoñedo dirigiu-se às princesas e grandes senhoras - enquanto mães - aconselhando-as sobre os deveres em relação à primeira infância. Mas, quando teve de referir a educação "literária" dos filhos, os conselhos foram expressamente dirigidos aos pais: "mi fin (...) amonestar, persuadir, y rogar a todos los Principes, y grandes señores a que desde niños muy niños pongan hombres muy sabios a sus hijos, y esto a fin, que les enseñem no como han de viuir, mas como han de hablar..."⁹⁸.

Ora, esta diferenciação de competências remete-nos para essa distinção essencial, partilhada pelos contemporâneos, entre educação dos filhos rapazes e educação das filhas.

2. A educação dos rapazes

É, compreensivelmente, nos espelhos de príncipes e senhores que a especificidade e a valorização da educação moral, literária e política dos rapazes aparece mais nítido, uma vez que neles estava em causa a função política e social do futuro príncipe ou senhor. Daí que essa educação estivesse orientada, no essencial, para o desempenho futuro das mesmas e, conseqüentemente, se

agrada mas, o si quiere proceder por la sciencia(...) por que la ociosidad no lo haga malo..." (*Norte*, fl. o viij v.-p j r.).

⁹⁸ *Relox*, fl. 164v. GUEVARA dirigira-se directamente às princesas e grandes senhoras para que criassem e amantassem os seus filhos nos caps. XVIII - XXIII, mas, quando se referiu à instrução dos filhos - em particular os príncipes -, nomeadamente para que soubessem falar bem, GUEVARA dirigiu-se apenas aos pais, príncipes e grandes senhores (caps. XXV-XL).

valorizassem todos os actos exteriores, como o falar e o saber agir de acordo com as diferentes situações. Por isso dedicou Guevara vários capítulos a estes aspectos⁹⁹, bem como à escolha - e aos critérios da mesma - dos aios e mestres dos filhos¹⁰⁰, uma vez que sobre estes recaíam, tradicionalmente, as responsabilidades de "criação" e de "instrução" dos príncipes e dos nobres. É, aliás, neste contexto que ganha significado não só a afirmação de Guevara de que "la elocuencia, y bien hablar en cada vno sea causa de aumentar su honra", mas, sobretudo, a explicitação de que "resplandece, y es mas necessaria en casa de los Principes, y grandes señores, porque los hombres que tienen oficios publicos, de necesidad han de escuchar a los naturales, y hablar con los extranjeros"¹⁰¹. Por isso, e além de ter aconselhado "que las Princesas, y grandes señoras tomassen tales amas para sus hijos, que fuessen sanas para darles a mamar, fuessen prudentes para enseñarles a hablar"¹⁰², referiu igualmente que "todo esto aprouecha poco, si a sus hijos ya que crecen no les dan buenos maestros que les enseñen la escritura, y no los encomiendan a buenos ayos que les enseñen a viuir a ley de caualleria..."¹⁰³.

Neste contexto, Guevara, apesar de ainda não negar, respeitando uma concepção "medieval", que "segun la aduersidad, los padres assi son varias las inclinaciones que tienen los hijos, en que vnos siguiendo su buen natural son buenos, y otros no resistiendo a sus sensualidades son malos", considerou também que "en este caso haze mucho (...) que el buen padre desde niño enseñe bien a su hijo, de manera que lo malo que le dio naturaleza lo emiende con buena criança..."¹⁰⁴. Assim, apesar do Bispo de Mondoñedo ainda não desvalorizar abertamente a concepção medieval que se mostrava impotente perante o comportamento - e a evolução deste - da criança, atribuiu, claramente, um poder decisivo à educação (ainda num sentido bastante aristocrático) directamente por aios e mestres, mas acentuando já a importância do contexto doméstico para o controle dessa mesma educação. Daí que, para não deixar crescer as "sensualidades" da criança, tenha considerado fundamental uma educação severa e vigiada também pelos pais. E, também aqui, as informações

⁹⁹ Em especial o cap. XXV: "Que habla en general, quan gran excelencia es en el hombre saber bien hablar" (fl. 162v.-164v.).

¹⁰⁰ Particularmente os caps. XXXIV - "Que los Principes, y grandes señores deuen ser muy sollicitos em buscar ayos para sus hijos, y de diez condiciones que han de tener los buenos ayos para que sean suficientes de tomar à cargo hijos de buenos..." (fls.183v.-188r.), caps.XXXV e XXXVI (exemplos de Marco Aurelio), cap. XXXVII - "Que los Principes y grandes señores deuen de quando en quando pesquisar como los ayos y maestros enseñan, y dotrinan à sus hijos..." (fl. 193r.-194v.), aspectos que desenvolveu nos capítulos seguintes.

¹⁰¹ *Relox*, fl. 163v.

¹⁰² *Relox*, fl. 166r..

¹⁰³ *Relox*, fl. 176v.- 177r..

¹⁰⁴ *Relox*, fl. 179r..

que o *Relox de Principes* nos permite colher sobre alguns métodos educativos e sobre algumas concepções da educação no seu tempo autorizam matizar generalizações que, frequentemente, correm em torno destes aspectos. Assim, tendo insistido com os pais para que os filhos não fossem criados "muy regalados", referiu também que "muchas vezes los padres no quieren con aspereza dar buena crianca a sus hijos, diciendo, que aun son niños, y que les queda harto tiempo para ser dotrinados, y aun para mayor escusa de su error afirman, que corre peligro la salud del niño...". Mas, do seu ponto de vista, "com este descuydo (...) permite despues Dios que salgan tan escandalosos en la Republica, tan infames a sus parientes, tan inhobedientes a sus padres, tan malignos en sus condiciones, tan auessos en sus costumbres, tan inhabiles para la ciencia, tan incorregibles en la disciplina, tan inclinados à la mentira y tan emulos de la verdad..."¹⁰⁵.

Embora Guevara tenha referido que "permite despues Dios que salgan tan escandalosos...", em jeito de alusão ao castigo divino pelo não cumprimento de um dever pelos pais, a atribuição de um papel decisivo à educação na formação moral do futuro adulto parece já evidente, o que justifica também que este autor se tenha detido longamente na enumeração das qualidades que, do seu ponto de vista, deveriam ter o ayo e mestre, exemplificando mesmo "algunas condiciones que han de tener los ayos que han de criar hijos de buenos"¹⁰⁶: enumeração que, curiosamente, Luján não veio a glosar, porque os seus destinatários - os casados ou futuros casados, logo, pais ou futuros pais... - seriam socialmente mais diversificados...¹⁰⁷.

Mas Guevara também quis ir um pouco mais longe, mostrando acompanhar uma tendência visível em humanistas e moralistas seus contemporâneos: o reconhecimento e, mesmo, a valorização das competências educativas dos aios e mestres não libertaria, segundo se depreende das suas palavras, os príncipes e grandes senhores da sua função de pais e, conseqüentemente, de uma vigilância mínima sobre a evolução da aprendizagem e do comportamento dos filhos - e, portanto, também dos mestres: "no pueden escusarse de culpa los Principes, y grandes señores en que *despues que hazen eleccion de vn cauallero para ayo, y de vn hombre docto, para que sea maestro*,

¹⁰⁵ *Relox*, fl. 183r..

¹⁰⁶ *Relox*, fls. 183v.-188r., particularmente fl. 184v. ss.

¹⁰⁷ De facto, não deixa de ser particularmente interessante que LUJÁN, tão dependente de Guevara na maioria dos colóquios, apenas tenha glosado os conselhos válidos para todos - casados e pais de todos os estados - e tenha deixado no silêncio aspectos que Guevara tanto valorizou, mas cuja pertinência deixava de existir nos objectivos claramente mais amplos dos *Coloquios Matrimoniales*. Este é mais um dos aspectos que obrigam a uma valorização particular desta obra de LUJÁN já que, e dado o seu enorme sucesso editorial, com ela o seu autor não apenas contribuiu para *divulgar* perspectivas de outros moralistas, mas *seleccionou e orientou* essa divulgação de acordo com uma moral matrimonial que reforçava a importância do núcleo conjugal - uma orientação que se viria a reforçar na segunda metade do século XVI e no século XVII.

assi viuen descuidados, como si ya no tuiessen hijos..."¹⁰⁸. Este descuido seria tanto mais grave quanto "infinitas vezes mas necessario es castigar a los ayos, que no disciplinar a los discipulos", pelo que Guevara considerou importante que "aunque el Principe no se informe de la vida de los ayos cada dia como hazia el Rey Seleuco, *deue alomenos pesquisar muy por menudo una vez en la semana de los descuydos de los ayos, y de los atreuimientos de los hijos*" e, conseqüentemente, "aun deue llamar a los tales ayos, y Maestros, y *auisarlos, y rogarlos, y amonestarlos, y aconsejarlos* que miren mucho por la criança de sus hijos, y tener pensado de les dezir algunos buenos consejos, los quales ellos despues refieran à sus discipulos..."¹⁰⁹.

Assim, mesmo no caso dos principes e dos grandes senhores, Guevara considerou importante uma "presença" assídua dos pais, uma supervisão que impedisse a progressão de uma educação - sobretudo no plano moral - em desacordo com os seus objectivos fundamentais.

Curiosamente, este conselho parece estar em consonância com uma tendência já tornada realidade - mas, ainda, novidade - na corte de D. Manuel. A crermos na verdade das palavras de Francisco de Andrada na *Crónica de D. João III*, criava-se "o principe em casa da Rainha dona Maria sua mãy, onde se criou todo o tempo que ella foi viua (...). Tanto que começou d'andar desempeçadamente, o encomendou el Rey seu pay a Gonçalo figueyra, cidadão dos principais e mais antigos de Lisboa, para que o acompanhasse e olhasse por elle, receoso dos desastres que costumão acontecer naquella idade. *Ayo lhe não deu el Rey nem a ninhum dos ifantes seus irmãos, sendo custume antigo deste reyno darse a todos*, não porque ignorasse este custume, pois tambem em sy o exprerimentára, senão *porque o auia por cousa escusada(...). A Rainha sua mãy em quanto foy viua lhe seruiu sempre de ayo.*"¹¹⁰.

Mas esta "novidade" em relação à "criação" de um príncipe foi ainda acrescida de uma outra, igualmente referida como polémica, ao tempo, por Francisco de Andrada: "Deteve-se el Rey mais tempo do que era custume deste reyno em dar ao principe ordem de casa, officiais e renda separada, e como isto era cousa noua deu ocasião a muytos de terem sobr'isso varias sospeitas, e lançarem varios juyzos, mas a causa, que então se ouue por mais certa, foy *arrecear el Rey os inconuenientes que ordinariamente costumão nacer de se começarem os moços a gouernar cedo por sy mesmos, e pollos que trazem derredor de sy*, principalmente os princepes, e os que se crião para ter mando e gouerno..."¹¹¹. Curiosamente, mais tarde, o Padre Amador Rebelo, na *Crónica de D. Sebastião*, insinuaria que "El-Rei, como fôra criado por vontade, *sem jugo*

¹⁰⁸ *Relox*, fl. 193v., subl. nosso.

¹⁰⁹ *Relox*, fl. 194v., subl. nosso.

¹¹⁰ ANDRADA, *Crónica de D. João III*, edição de M. L. de Almeida, Porto, 1976, 5, subl. nosso.

¹¹¹ *Crónica*, 7, subl. nosso.

de pai e de mãe, não acudia muito aos avisos do Cardeal, seu tio, nem da Rainha, sua avó"...¹¹²: uma insinuação que pretendia buscar também alguma justificação...

Interessa-nos salientar ainda, a crer no rigor da informação de Francisco de Andrada, o facto de D. Manuel e sua mulher D. Maria, contrariamente a um costume tradicional na família real, não terem "entregado" completamente a primeira educação do futuro rei na mão de aios, e de os mestres terem sido escolhidos e acompanhados pelos reis, de acordo com progressão da sua aprendizagem¹¹³. Um reconhecimento e um acolhimento das "novas" correntes educativas fomentadas por humanistas e religiosos? Nesse caso, esse "acolhimento" teria começado bastante cedo...

3. *A educação das filhas*

Os conselhos para a educação das filhas são bastante mais precisos, sendo a uniformidade de perspectivas o traço mais significativo. De facto, quase não encontramos diferenças de orientação nos mesmos, para além da maior ou menor extensão de avisos e apelos aos pais - mais concretamente às mães - pelos diferentes autores. Como dissemos mais atrás, as advertências e os conselhos para a educação das filhas estão quase sempre dirigidos às mães, apenas se encontrando, em alguns autores, referências à vigilância que os pais deveriam ter em relação, sobretudo, às atitudes exteriores das filhas.

Um dos aspectos mais significativos - e recorrentes - da concepção da educação das filhas é a insistência na severidade materna e no *controle* do seu comportamento e das suas atitudes - um controle que a mãe não deveria nunca abrandar, sob pena do não respeito pelas virtudes básicas que se exigiam no comportamento feminino.

Embora vários autores de finais da Idade Média tenham insistido na especificidade e, também, na importância da educação das filhas - refiramos, entre os que circularam na Península Ibérica, Francisco Eiximenis¹¹⁴ e Cristina de Pisano¹¹⁵ -, seriam, sobretudo, os humanistas e moralistas do século XVI a

¹¹² Pe. Amador REBELO, *Crónica de El-Rei Dom Sebastião*, ed. de A. F. de Serpa, Porto, 1925, 22, subl. nosso.

¹¹³ Francisco de ANDRADA (*Crónica*, 6) referiu, neste contexto e com alguns comentários sugestivos, os sucessivos mestres de D. João III

¹¹⁴ EIXIMENIS pretendeu, com *Lo Libre de les Dones*, debruçar-se sobre os vários "estados" de mulheres, pelo que preveniu que "Lo llibre aquest (...) és tot de dones, e tracta de lurs bonees, e vicis, e remeys d'aquells, segons que la santa Scriptura e ls sans doctors e philòsofs han parlat, segons que contínua experiència nos ensenya..." (*Lo Libre*, 7). EIXIMENIS, depois de falar das mulheres em geral, começou por se ocupar das "infantes" e das "donzelles", com o que ocupou os dois primeiros tratados da obra.

¹¹⁵ Como vimos, todo o *Espelho de Cristina* visava a educação feminina (de acordo com os diferentes grupos sociais), pelo que a educação das filhas em particular mereceu, como veremos,

re-construir, traduzindo principalmente S. Jerónimo, o modelo da educação das filhas.

Como é sabido, o autor que revelou maior preocupação e uma visão mais sistemática em relação à educação - essencialmente moral e relogisa - das filhas foi Luis Vives, em cuja *Institutio Foeminae Christianae* pretendeu, como vimos, estabelecer fronteiras para o comportamento feminino, tendo começado, justamente, pela "crianza de la doncella en su niñez"¹¹⁶. A severidade com que Vives concebeu toda a criação e educação das meninas é um aspecto já referido. Importa-nos, por isso, salientar aqui os aspectos que podem ajudar a situar o significado dessa severidade no contexto de toda a sua concepção da educação e do comportamento femininos, aspecto, aliás, em que o humanista valenciano comungou de muitas das perspectivas de autores anteriores - com S. Ambrósio e S. Jerónimo à frente¹¹⁷ - e, também, de contemporâneos¹¹⁸.

De facto, essa severidade por parte deste humanista não visou exclusivamente a infância feminina, mas o lugar dela no desenvolvimento da futura esposa e mãe. Vives não quis "criar" propriamente um modelo da virgem - como o fizeram, por exemplo, Santo Ambrósio e S. Jerónimo, cujas influências são, apesar disso, bem manifestas neste primeiro livro da *Institutio*¹¹⁹ -, mas um modelo de donzela preparada para ser um modelo de esposa e mãe, tal como nolo veio a apresentar no Segundo Livro desta obra. E este é, de facto, um aspecto *fundamental* para a compreensão de toda a elaboração da sua obra e da sua concepção da educação feminina.

Isso não impediu, muito pelo contrário, que o modelo da virgem, tal como o concebeu S. Jerónimo e outros Padres, tenha estado na base deste

várias considerações à sua autora. Em relação às princesas em particular, Cristina lembrou-lhes a importância de terem "com suas filhas boas e sages molheres (...). E em esto deue muyto esguardar que a molher que ouuer gouernança de sua fylha. seja de boo nome e deuota e ame honrra..." (*Espelho de Cristina*, fl. xij v.); recomendou ainda que as deveria "ordenar de tal maneira como em sua moçidade tomem regra de bem viuer pera exemplo de boa companhia..." (fl. xxv r.), sendo a sua "presença" importante no crescimento dela: "assy a sesuda madre auera cuydado da gouernança e doutrina de suas filhas. E quanto mays forem creçendo: tanto as mays fara estar açerca de sy sempre em temor. *E a sua sesuda e honesta maneyra fera enxemplo aas filhas d'outrem de tomarem sua regra*" (fl. xiiij r., subl. nosso).

¹¹⁶ É este o título do Capítulo I do Livro I, 989 ss.

¹¹⁷ Salientamos aqui não só o *De Virginitate* de S. AMBROSIO, mas, muito especialmente, a carta *Ad Laetam, de institutione filiae* de S. JERONIMO, na qual este religioso pretendeu criar o modelo de uma virgem, não de uma futura esposa e mãe, embora ela o pudesse vir a ser. Um modelo que se viria a manter por muitos séculos...

¹¹⁸ Nomeadamente de ERASMO. Além do que se pode inferir de alguns colóquios, o humanista de Roterdão aconselhou a instrução da donzela, mas acompanhada de um rigoroso controle do seu comportamento, ainda mais do que dos rapazes (*De Pueris Instituendis*, 358).

¹¹⁹ De facto, a presença destes dois Padres é constante, mas é especialmente visível ao longo do "Libro Primero", a par de S. CIPRIANO e de S. FULGENCIO, também frequentemente citados por VIVES.

modelo da donzela. Aliás, o que Vives mostrou esperar da donzela que quis educar era que fosse "honesta y buena", mais do que "docta"¹²⁰; portanto, a sua educação deveria ser, desde a mais tenra idade, diferente e separada da dos rapazes: "luego que la niña fuere destetada y comenzare a hablar y a andar, todos sus pasatiempos sean con muchachuelas de su edad, y esto en presencia de su madre o de su ama o de alguna mujer madura de años que ponga templanza en aquellos juegos y modere aquellos esparcimientos del ánimo pueril y los encamine a la honestidad y virtud..."¹²¹. Assim, para que nada lhe fosse dado aprender que não correspondesse às atitudes consideradas próprias de uma donzela, "todo, en la primera mocedad", deveria ser "casto y puro"¹²², pelo que defendeu o afastamento de, entre "los juegos y pasatiempos que aquella edad necesita", tudo "cuanto pueda dañar la sana y recta crianza; ninguna obscenidad se cuele en su espíritu ni se inficione con el amor de la parlería demasiado. Antes bien, ya desde entonces y como por juego, *medite lo que más tarde habrá de serle de gran provecho*. Edúquecelas en la afición de las consejas y castas fabulillas, arrebátenseles de las manos las muñecas, que son como una imagen de idolatría y que les inculcan y agrandan el natural amor de los afeites y de los atavíos..."¹²³.

De igual modo, a posterior aprendizagem das primeiras letras - que, tal como S. Jerónimo, também Vives aconselhou para a donzela - deveria, de acordo com a contextualização desta obra, prepará-la para a sua futura função de *esposa cristã*: "en la edad en que la muchacha pareciere apta para las letras y el conocimiento de las cosas, comience por aprender aquellas que al cultivo del alma pertenecen y las que conciernen al régimen y gobierno de la casa..."¹²⁴. Naturalmente, tendo em conta os perigos da ociosidade e o que se esperava da sua vida futura, a aprendizagem das letras não era, para a donzela, um fim em si, pelo que deveria aprender "al mismo tiempo que las letras, a traer en sus manos la lana y el lino (...) convenientísimas a la economía doméstica, conservadoras de la frugalidad de la cual conviene sobre manera que sean las mujeres curiosas guardadoras"¹²⁵.

¹²⁰ *Formación*, 990: "Por lo que toca a la doncella, puesto que no la queremos tan docta como honesta y buena, todo el cuidado de los padres debe tender a que no se le pegue cosa alguna de deshonestidad ni vicio".

¹²¹ *Formación*, 990.

¹²² *Formación*, 991.

¹²³ *Formación*, 992, subl. nosso.

¹²⁴ *Formación*, 992. A defesa da aprendizagem feminina da leitura já havia sido feita por Cristina de PISANO, que a concebeu como um meio para a virtude e devoção da donzela: "e querera a princesa, que quando sua filha for de ydade que aprenda a leer e sayba suas horas. de sy liuros de deuoçam e que falle de boons costumes e nom de cousas vaãs nem desolutas..." (*Espelho*, fl. xij v.).

¹²⁵ *Formación*, 992.

Já nos referimos à posição de Luis Vives em relação aos critérios - e objectivos - das leituras femininas. Também os conselhos relativos aos seus vestidos e atavios estavam, tradicionalmente, marcados pelas "virtudes" femininas como a castidade, humildade, vergonha, temperança, devoção... que vimos serem consideradas essenciais, por este humanista e por todos os moralistas, na donzela e nas mulheres em geral. A exaltação destas virtudes visou, do ponto de vista do controle do seu comportamento moral, um domínio da vontade e dos sentimentos, o preenchimento de todos os "lugares" da afectividade na donzela, a fim de que o seu futuro pudesse, sem conflitos, ser preparado pelos pais. Assim se passaria com a decisão do casamento e a escolha do noivo, em que a donzela não devia, de modo algum, intervir¹²⁶.

Como dissemos, o essencial desta concepção da educação das filhas foi sendo, de um modo geral, partilhado por todos os moralistas do século XVI, que atribuíram às mães um papel decisivo nessa mesma educação - consequentemente, também ao contexto conjugal e doméstico que constituía o seu "meio social".

Efectivamente, e como Vives foi salientando, a presença da mãe na criação e educação das filhas era claramente mais importante e valorizada do que na educação dos filhos. Aliás, em relação a estes, a presença da mãe quase deixava de se fazer sentir a partir do momento em que eram escolhidos mestres e em que se ia fazendo, progressivamente, a sua integração na sociedade e na vida "pública" - momentos em que deixavam de existir pontos de contacto entre a educação dos rapazes e das raparigas. A educação destas deveria, portanto, estar a um nível diametralmente oposto da daqueles, especialmente a partir do momento em que o ensino das primeiras letras daqueles marcava a futura integração na vida social e no "mundo" masculino.

Dáí, por um lado, o acentuar da necessidade de uma vigilância e de um controle materno permanentes sobre as atitudes, gostos e comportamentos das meninas e, por outro, do cuidado em lhes orientar o seu crescimento a fim de que, evitando a ociosidade e a sensualidade, se ocupassem nos exercícios considerados mais adequados à sua "natureza" feminina.

É esta uma orientação marcada, nas primeiras décadas do século XVI - orientação que o século XVII veio a reforçar, como veremos -, testemunhável em todos os textos que se debruçaram sobre este problema. E se Vives ocupou, como dissemos, um lugar de primeiro plano na divulgação deste modelo educativo - basicamente construído por S. Jerónimo... -, outros autores que se dirigiram às mulheres o secundaram, ou ajudaram a tornar mais assimilável as propostas daquele humanista. É o caso do "autor" do *Carro de las Donas* que, partindo - por vezes traduzindo - de *Lo Libre de les Dones* de Eiximenis,

¹²⁶ São especialmente elucidativos, sob este ponto de vista, os capítulos finais do Livro Primeiro, nos quais VIVES tratou dos amores (cap. XIII), do amor da donzela (cap. XIV) e "de cómo se ha de buscar el esposo" (cap. XV).

acentuou também o peso decisivo da vigilância materna sobre a educação e o crescimento das filhas, citando, com frequência, a *Carta a Leta* de S. Jerónimo (como, aliás, o fizera Eiximenis). Por isso também insistiu em que as mães deveriam amamentar elas próprias os filhos, nomeadamente porque "las madres ternan mas amor a sus hijos quando los crían a sus pechos y les dan a mamar de su sangre que es la leche: y los traen en sus brazos y con mucho cuydado los crían.."127; aconselhou igualmente que, em caso de "indispuscion notable", lhe buscasse "con gran diligencia vna ama buena y de buenas costumbres: en especial las que han de criar hijas: porque este es nuestro intento persuadir que las niñas sean desde la leche bien criadas y doctrinadas: porque sean despues mugeres honrradas y sepan regir sus casas y criar bien sus hijos"128.

Deste modo, também para este franciscano a preocupação principal incidiu na formação moral das meninas desde o nascimento, a fim de que, crescendo, se tornassem "mulheres honrradas" e, conseqüentemente, esposas e mães exemplares. O modelo da educação infantil feminina também foi, nesta obra, marcado pelo já referido modelo da futura esposa e mãe, pelo que o moldar da sua personalidade não visou apenas o seu comportamento enquanto menina e donzela, embora este fosse um alicerce fundamental para que pudesse vir a ser uma "boa esposa" e "boa mãe". Tal como Vives, também o "autor" do *Carro de las Donas* insistiu no controle de todas as atitudes e dos gostos das filhas para que fossem "luego corregidas" e tivessem "freno en el regozijo y desemboltura: porque quando pequeñas son las niñas mas regozijandas y mas parleras y alegres que los varones y por tanto se deuen refrenar: y apartarlas que no burlen ni duerman con niños en vna cama aun que sean sus hermanos"129. Daí que, segundo este autor, fosse necessária "mucha discrecion en su madre: o en su aya o ama de inclinar la niña a que siempre sea virtuosa: porque desta tal criança y principio sera la niña en su edad honrrada matrona y bien casada: y conforme a esta buena criança criar a sus hijos"130. Fundamental nesse esforço para que a menina fosse virtuosa era, também para este franciscano, o ensino, pelos pais, da doutrina cristã e das principais orações, como "el pater noster y el aue maria, y el credo y salve regina" e, ainda, o saber "hincar las rodillas ante la ymagen de nuestro redemptor y de su madre sancta maria..."131.

E se estas primeiras orações eram, no essencial, as mesmas que se aconselhavam aos rapazes, já a iniciação das filhas em algumas devoções as deveria preparar para um domínio das práticas religiosas e devocionais mais "femininas", tais como as que vimos aconselhadas para a donzela e para a

127 *Carro*, fl. xv r.

128 *Carro*, fl. xv v.

129 *Carro*, fl. xv v.

130 *Carro*, fl. xv v.

131 *Carro*, fl. xvi r.

casada. E é curioso notar que este autor também as situou, justamente, num contexto feminino, já que, se começara por aconselhar genericamente que "la niña luego que sabe conoscer qualquier cosa de seso la deuen sus padres instituyr en las cosas que se entienden de dios nuestro señor", foi à mãe que se dirigiu quando quis ser mais específico na orientação das suas práticas devocionais, já que a ida das filhas à igreja só se concebia, geralmente, com acompanhamento feminino, preferencialmente materno: "y quando su madre la lleuare ala iglesia la enseñe a hincar las rodillas y a signarse y a sactiguarse: y que este cubierta la cabeça..."¹³². Mas, além da ida à igreja, também comum ao rapaz, deveria a mãe velar para que a menina trouxesse "*siempre el rosario en las manos*, u alo menos consigo: *porque el rosario es las oras en que reza la muger*: y dezir le que en abscondido haga oracion deuota algun rato del dia, rogando a dios que la haga buena para su seruicio..."¹³³.

Naturalmente, este ensino de práticas religiosas e devotas deveria, ainda segundo o mesmo religioso, ir-se adaptando ao crescimento da menina, pelo que esse ensino não podia ser independente da formação e controle do comportamento; pelo contrário, a interpenetração da devoção e do comportamento moral deveria ser cada vez mais íntima. Para tal, o "autor" - que, neste aspecto, foi mais "moderno" do que Vives e outros contemporâneos - mostrou também a importância da vigilância e da orientação não apenas por parte da mãe, mas também do pai, cuja presença deveria, do seu ponto de vista, ser reforçada à medida do crescimento da filha, para que, com a sua autoridade, o controle do seu comportamento fosse também mais eficaz. Por isso este franciscano se dirigiu, ainda que com conselhos genéricos, a ambos, apontando para uma complementaridade - de papéis e de "ensinos": "e allegando a doze años, ya la deuen sus padres enseñar a ayunar las visperas delas principales fiestas del año: y las vigalias de nuestra señora: y hazer la muy deuota della, rezando le muy deuotas y particulares oraciones que ella escogiere por su buena deuocion. E deuen las enseñar el sancto mysterio de la sanctissima trinidad: y que siempre tenga algun sancto o sancta por abogado, con el qual tenga especial deuocion a quien se encomendar, hablando siempre ante dios. y enseñen la a que honrra a sus padres, y les tenga mucho acatamiento y reuerencia: y les bese las manos, y no les contradiga en cosa alguna por no les enojar: y que los acate y tema: y con algun castigo las deuen poner algun temor, no las dexando passar con liuidades: ni con sentir las respuestas, ni ser mal criadas..."¹³⁴.

Complementares e indissociáveis desta interpenetração da devoção com o comportamento moral da menina e da donzela eram a repreensão e o castigo, armas que também este autor considerou eficazes para moldar o comportamento

¹³² *Carro*, fl. xvi r.

¹³³ *Carro*, fl. xvi r., subl. nosso.

¹³⁴ *Carro*, fl. xvi r.

da filha e da futura casada: "castiguen las mucho que no digan alguna falsedad ni mentira ni chocarrerias: y que no jueguen con los niños, ni tomen cosa que les den los muchachos. E mandenlas que no hablen a voces: ni se rian disolutamente: y sean amonestadas que traygan los ojos baxos, no miren muy ahincadamente a alguno en la cara: mas si alguno les habla, respondan honestamente..."¹³⁵. Igualmente, "sean en sus tiempos castigadas con templança y muy castigadas que no hablen con hombres ni les den del ojo, ni hagan señales...; y sean castigadas que no se paren a las ventanas a mirar ni a hablar en la calle con mancebos..."¹³⁶.

Naturalmente, à medida que as filhas iam crescendo, a preocupação com as suas atitudes exteriores, com o seu modo de ser e de estar foi também aumentando, especialmente porque se aproximava o momento da decisão de "tomar estado", sendo as já referidas "virtudes femininas" consideradas essenciais para que a futura casada viesse a ser "bem casada".

*

Como dissemos, a atenção cada vez maior que humanistas e moralistas da primeira metade do século XVI foram dispensando à educação dos filhos deve ser entendida no contexto da, igualmente, maior atenção ao "estado" dos casados e da valorização em geral da educação - não só da instrução, mas também, senão sobretudo, da formação religiosa e moral. Além disso, a influência decisiva - e duradoira, como veremos - de S. Jerónimo, consagrada por todos os grandes humanistas e moralistas do século XVI, conferiu à educação específica das filhas uma matriz cultural persistente, que se viria a manter ao longo de todo o século XVII.

Para a educação dos filhos - em particular dos príncipes e nobres - a afirmação da complementaridade das "letras" em relação às "armas" acompanhada da revalorização das propostas de Plutarco, Quintiliano e outros autores clássicos parece ter sido determinante; mas o rumo dessa educação só se compreende pela crescente articulação das propostas destes clássicos com as de religiosos, humanistas e moralistas que as adaptaram às novas correntes e às novas necessidades - religiosas, morais e também sociais; um rumo que veremos tomar, ao longo da segunda metade do século XVI e no século XVII, caminhos mais precisos e diversificados, nomeadamente depois que Trento fez imprimir novo fôlego à acção pastoral e catequética.

¹³⁵ *Carro*, fl. xvi r.

¹³⁶ *Carro*, fl. xvi v.

CAPÍTULO VI

O Concílio de Trento: ponto de chegada e ponto de partida das questões matrimoniais

1. *Aspectos da recepção peninsular das decisões tridentinas em matéria matrimonial.*

A pouca atenção que, na primeira parte, nos mereceram as perspectivas reformadoras protestantes em relação ao casamento resultou, no essencial, do seu reduzido impacto na Península Ibérica - mesmo apesar da relativa, porque selectiva, receptividade da visão erasmiana do sétimo sacramento - , dado que quase não se encontram vestígios significativos, no domínio da doutrina e espiritualidade do casamento, das críticas e propostas de Lutero, Calvino, Melanchton, Zwingly¹, críticas e propostas que se situam, essencialmente, ao nível da doutrina e da relação com o celibato, e não do ideal de vida conjugal, no que partilham o essencial da visão católica². Contudo, a importância e a

¹ Sobre as perspectivas, nesta matéria, de LUTERO, MELANCHTON e CALVINO, veja-se, além do já citado artigo de G. LE BRAS "Mariage" (esp. 2225-2228), o estudo de E. FERASIN, *Matrimonio e Celibato al Concilio di Trento*, Roma, 1970, esp. 13-31; S. OZMENT, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge-Massachusetts, 1983, esp. 1-49 e 87-90. Para uma visão geral, cf. J. GAUDEMET, *Le Mariage en Occident*, "Chap. XI - La crise du XVIe siècle", esp. "I - La discipline réformée", em que resume a posição dos reformadores sobre a formação da união, a teoria dos impedimentos e a reintrodução do divórcio. Sobre aspectos de ordem sexual e casamento clandestino desde a perspectiva destes autores, cf. J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, em particular cap. 11: "Sexual issues in the age of Reformation: ninety-five theses to *Tametsi*, 1517-1563", 551-574. Sobre CALVINO, veja-se, em especial, A. BIÉLER, *L'Homme et la Femme dans la Morale Calviniste: La doctrine réformée sur l'amour, le mariage, le célibat, le divorce, l'adultère et la prostitution, considérée dans son cadre historique*, Genève, 1963.

² Veja-se, sobre este aspecto, S. OZMENT, *When Fathers Ruled*, esp. 50-79, que resume as principais concepções de vida conjugal, nomeadamente o mútuo respeito e complementaridade: o marido deveria ser, também para os reformadores protestantes, "the father of the house" e a mulher "the mother of the house". Naturalmente, a aceitação do divórcio constitui um signo absolutamente distintivo. Interessante ainda, embora para uma abordagem mais específica das influências Puritanas na sociedade inglesa destes séculos, é o artigo de K. M. DAVIES, "Continuity and change in literary advice on Marriage" in R. B. OUTHWAITE (ed.), *Marriage and Society. Studies in the*

polémica, em alguns casos decisivas, em vários países europeus, das concepções matrimoniais e religiosas dos reformadores fizeram com que várias - as principais - questões relativas ao casamento conduzissem, no Concílio de Trento, a um debate alargado das mesmas - particularmente nos seus aspectos mais controversos, como a sacramentalidade, a indissolubilidade, o consentimento paterno..., debate em que intervieram também vários espanhóis e dois portugueses³. Tal debate, para além de ter conduzido ao célebre decreto *De Reformatione Matrimonii* na sessão XXIV, em Novembro de 1563, permitiu - ou obrigou - não só a discutir profundamente, em 1547, 1551-2, 1562 e, sobretudo, em 1563⁴, vários dos aspectos mais delicados do problema que originaram o referido decreto, mas também obrigaram a considerar com uma redobrada atenção, em particular nos anos pós-tridentinos, a doutrina e a legislação matrimonial num quadro mais amplo das relações entre a vida social, moral e a religiosa, uma vez que, talvez mais do que nunca, a interligação destas diferentes dimensões na abordagem do problema se mostraria especialmente pertinente e urgente, em virtude da necessidade de reafirmar as perspectivas católicas e de fazer cumprir as principais decisões de Trento, tanto no que dizia respeito à disciplina matrimonial (desde os impedimentos à celebração solene), como também à divulgação da doutrina entre todos os grupos sociais.

Naturalmente, a reafirmação - desde 7 de Março de 1547, na sessão VII do concílio -, da pertença do matrimónio ao grupo dos sete sacramentos (precisamente um dos pontos abertamente condenados por Lutero), viria a ser, como tentaremos mostrar, um passo mais significativo e decisivo do que uma primeira abordagem poderia fazer supor, mesmo apesar das discussões relativas ao casamento (excepto no respeitante à sua sacramentalidade) não terem

Social History of Marriage, London, 1981, 58-80, que contém algumas divergências em relação à obra de L. STONE, *The Family, Sex and Marriage in England*. Veja-se, ainda, R. A. HOULBROOKE, *The English Family. 1450-1700*, 2ª, New York, 1985, esp. cap. 5: "Husband and wife", 96-126 (com abundante bibliografia).

³ Sobre os debates tridentinos em torno do casamento, remetemos essencialmente para o importante estudo de H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento* (trad. do alemão), Pamplona, 1981, em particular Tomo 3, cap. III, 104-245 e Tomo 4, vol. II, 149-186, em que refere algumas intervenções de D. Fr. Bartolomeu dos MÁRTIRES e de D. João SOARES, bispo de Coimbra. Para uma apresentação geral e resumida dos debates e suas conclusões, continua válido o já citado artigo de LE BRAS, "Mariage" (esp. 2233-2247). Cf., igualmente, o modesto artigo de J. DE COCK, S.J., "Le concile de Trente et le mariage" in *Revue du Clergé Africain*, 26 (1971), 107-127, que resume os cânones tridentinos relativos ao matrimónio. Sobre a participação portuguesa neste concílio, veja-se J. de CASTRO, *Portugal no Concílio de Trento*, Lisboa (6 vols), em particular vol. V (1946), cap. VI, esp. 241-262.

⁴ De facto, os debates em torno do Sacramento do Matrimónio - tal como muitos outros - não tiveram uma ordem sequencial. Os momentos mais importantes desse debate situaram-se, contudo, na etapa de Bolonha e no último ano do Concílio, em 1563, e só a aprovação do decreto *De Reformatione Matrimonii* em Novembro de 1563 acabou por conduzir a mudanças significativas na legislação e na orientação pastoral relativa ao sacramento e ao "estado" dos casados. Cf. H. JEDIN, *Historia del Concílio*, 3, 104-245.

conduzido a decisões concretas nessa data⁵. E não apenas pelo facto de constituir um signo absolutamente distintivo em relação aos protestantes, mas, muito especialmente, por ter permitido conferir, *dogmaticamente*, na célebre sessão XXIV aberta em 11 de Novembro de 1563, ao estado matrimonial uma sacramentalidade que, objectivamente, o valorizava espiritualmente, quer em relação aos que, até aí, o viam como um "sacramento de tolerância", quer em relação aos protestantes que, embora elogiando o "estado" matrimonial em detrimento do celibato, não lhe reconheciam qualquer carácter sagrado, porque o não reputavam de sacramento.

Obviamente, tal facto não viria a diminuir, na perspectiva católica, a consideração e a reafirmação da superioridade do estado religioso e do celibato sacerdotal em relação aos vários "estados" seculares e, muito particularmente, ao matrimónio, ou que o "estado" dos casados deixasse de ser, frequentemente, visto como rodeado de perigos. Mas reconhecia, definitivamente, a este sacramento uma qualidade que não autorizaria, nos tempos imediatamente seguintes e desde a perspectiva católica, dúvidas quanto à "santidade" do estado.

Mas as decisões do Concílio de Trento - prontamente divulgadas em Portugal (1564) e "acolhidas" pela legislação civil⁶ -, nomeadamente as contidas no célebre decreto *Tametsi* (Nov.1563) -, resultaram não só (ainda que principalmente) da necessidade de resposta às principais teses protestantes, mas também da preocupação de regulamentar e clarificar alguns pontos que, pela sua ambiguidade, constituíam ou permitiam atropelos fáceis à doutrina e legislação matrimonial, como o complexo problema dos casamentos clandestinos, precisamente aquele que sempre colocara mais dificuldades à aplicação da doutrina clássica do casamento e que, desde a "etapa de Bolonha", estivera na

⁵ Como afirmou H. JEDIN, "En el Concilio de Bolonia solamente se debatió, no se definió ni decretó nada. Pese a ello, no fueron inútiles los debates...". Acrescentou ainda que "los debates de Bolonia sobre el Sacramento del Matrimonio y la reforma matrimonial suscitaron la reflexión de los teólogos y señalaron hitos que condujeron a la legislación matrimonial del último período (1563)" (*Historia del Concilio*, 3, 245). Estas afirmações foram tomadas, desenvolvidas e precisadas por G. DI MATTIA, "Il decreto Tametsi e le sue radici nel Concilio di Bologna", in *Apolinaris*, LIII, 1-2 (1980), 476-500. Neste estudo, DI MATTIA pretendeu, contra alguma historiografia anterior, realçar a importância decisiva, para os debates posteriores, das discussões dos teólogos na primeira etapa do Concílio, nomeadamente em Bolonha, em particular a génese do célebre decreto *Tametsi*.

⁶ Cf. M. CAETANO, "Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal", in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, XIX (1965), 7-87. A pronta divulgação dos decretos de Trento em Portugal deve ser compreendida no contexto da convergência da acção das autoridades eclesásticas e civis, como acentuou J. R. de CARVALHO, "A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime", in *Revista Portuguesa de História*, XXIV (1988), 121-163. Em relação à recepção em Espanha dos Decretos do Concílio, as opiniões têm divergido quanto à forma dessa recepção e execução. Para uma síntese do problema - defensora de uma aceitação "rápida, absoluta y general" - veja-se B. LLORCA, *Historia de la Iglesia en España*, vol. III-1º, Sexta Parte, esp. 494-501.

primeira linha das discussões em torno do tema⁷. Daí a exigência da celebração solene do casamento e a clara distinção (teórica e prática) entre "desposórios" e "casamento"⁸.

Naturalmente, as decisões de Trento em matéria matrimonial foram de carácter muito mais vasto, como diversos estudos têm realçado⁹, embora tenham privilegiado, sobretudo, certos aspectos da doutrina e do ritual do casamento, como a definição do contrato-sacramento, a celebração solene e "pública" do mesmo, a verificação dos impedimentos, os problemas em torno do adultério..., como bem o manifestam os *Decretos e Determinações do Sagrado Concílio Tridentino que devem ser notificados ao povo, por serem de sua obrigação. E se não de publicar nas Paróquias*¹⁰. Em relação ao casamento, estes decretos começam por incidir, precisamente, sobre a publicidade do mesmo, nomeadamente através da obrigação de anunciar "tres vezes na ygreia os que querem casar: e que pera os casamentos valerem, seiam necessarios pelo menos o Cura, ou outro sacerdote de sua licença, ou do Prelado, e duas ou tres testemunhas"¹¹, exigências que, a não serem cumpridas, tornariam nulos os casamentos. É ainda curioso notar que, para além do aspecto normativo propriamente dito, outros "conselhos" foram propostos, no sentido de uma mais

⁷ O problema - a começar pela definição - dos casamentos clandestinos foi o mais polémico e um dos mais debatidos ao longo do concílio, não só devido às posições dos reformadores protestantes, mas também à embaixada francesa no concílio. Lembremos que data de 1556 o célebre édito de Henrique II que reconhecia aos pais a faculdade de deserdar os filhos menores que casavam sem o seu consentimento... Saliemos, aqui, para uma perspectiva de longa duração, o já citado artigo de B. GOTTLIEB, "The meaning of clandestine marriage". Um interessante estudo de caso - verdadeiramente exemplar - sobre um casamento clandestino e os seus vários problemas e possíveis consequências, no séc. XV italiano, é o de G. BRUCKER, *Giovanni and Lusanna. Love and Marriage in Renaissance Florence*, London, 1986. Este estudo reconstrói não só o processo do casamento clandestino de Giovanni e Lusanna, mas também as consequências que, depois do segundo casamento, público e oficial, de Giovanni resultaram da denúncia, por Lusanna, do seu casamento, privado, com Giovanni. A importância maior deste estudo de caso resulta do facto de exemplificar os variadíssimos problemas que podiam decorrer dos casamentos "clandestinos", sem celebração solene ou pública. Sobre este aspecto veja-se também, *infra*, notas 30 e 39.

⁸ Saliemos o estudo de J. BERNHARD, "Le décret *Tametsi* du concile de Trente: triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage?", in *Revue de Droit Canonique*, 30 (1980), 209-33.

⁹ Além do artigo "Mariage" de G. LE BRAS, cf. ESMEIN, *Le Mariage en Droit Canonique*, vol. II, 157-235 e, em especial, H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, 4, vol. II, 149-186.

¹⁰ No ano de 1564 saíram 5 edições diferentes destes decretos: uma edição em latim, ordenada pelo Cardeal-Infante D. Henrique, *Canones et Decreta Sacrosancti Oecumenici et Generalis Concilii Tridentini*, em Lisboa, por Francisco Correia (Ans. 471) (reeds. em 1566) e quatro edições da tradução portuguesa: 2 edições em Lisboa, por Francisco Correia (Ans. 472-3), uma em Coimbra, por João de Barreira (Ans. 178), outra em Braga, por António de Mariz, ordenada por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires (Ans. 839).

¹¹ Utilizaremos a edição de Lisboa, por Francisco Correia (datada de 18 de Setembro). A passagem citada encontra-se no fl. B 2v.

evidente ritualização e publicidade: o apelo aos noivos para não coabitarem antes da bênção do padre; o dever do cura de ter e de usar o livro de registo de casamento; a insistência na confissão dos noivos antes do casamento ou três dias antes da consumação do matrimónio. Segue-se a longa lista dos impedimentos, tal como os deliberou o Concílio¹² e só depois vem determinada a não validade dos casamentos por força¹³. São ainda divulgadas as determinações que visavam a protecção da indissolubilidade e monogamia, como a não celebração de matrimónios de "vadios" sem cuidadosa verificação e licença do bispo (para evitar casos de bigamia ou poligamia, frequentes em tais situações) e a verificação dos casos de mancebia, terminando com as referências aos períodos em que se podiam realizar as "vodas solenes": do Advento ao dia da Epifania e festa dos Reis e da quarta-feira santa até oito dias depois da Páscoa, inclusivé¹⁴.

A frieza e o objectivo disciplinamento destes decretos é por demais evidente. De um modo geral, assim foram sendo retomados em outros corpos normativos, muito em particular as *Constituições Sinodais*, que insistiram, basicamente, nos mesmos aspectos, desenvolvendo-os e especificando-os de acordo com as exigências práticas e/ou específicas de cada diocese (exigências essas que se manifestavam, com maior clareza, ao nível das orientações e verificações das visitas pastorais, especialmente atentas aos "pecados públicos"¹⁵). As próprias características e objectivos das *Constituições Sinodais* (independentemente da focalização específica, em alguns casos, para cada diocese) exigiam a presença ou a incorporação das decisões tridentinas sobre os mais variados aspectos, nomeadamente o sacramento do matrimónio. Assim o comprovam as diferentes *Constituições Sinodais* publicadas depois de Trento, como - e apenas a título de exemplo - as *Constituições Sinodais do Bispado do Porto*, ordenadas por Fr. Marcos de Lisboa e editadas em 1585, as quais, retomando no essencial o texto das *Constituições* do mesmo bispado de 1545, ordenadas por Fr. Baltasar Limpo, reformulam o texto sobre o Sacramento do Matrimónio a fim de nele introduzir, privilegiadamente, as decisões de Trento,

¹² *Decretos*, Caps. 2 a 5 [fls. B 4r. a B 5v.].

¹³ *Decretos*, Cap.6, fl. [B5 v.]: "Determina o S.Concilio, que entre o que toma a mulher por força & ella, em quanto estiuer em poder do que a tomou por força, não possa hauer matrimonio", retomado no cap.9, fls.[B 7r.]: "Aas vezes as affeições & respectos da terra, & cobiça, assi cegão os olhos do entendimento dos senhores & justiças temporaes: que obrigam com ameaças aos homens e mulheres que viuem debaixo de sua jurdiçam, principalmente aos ricos, ou aos que tem esperanças de grandes heranças, a casarem contra sua vontade com aquelles que elles señores, & justiças ordenam (...) Manda o sancto Concilio a todos de qualquer grao, dignidade, & condiçam que sejam, sob pena de excommunham, & maldiçam, aqual ipso facto encorram, que nem directa, nem indirectamente constranjam os seus subditos, ou quaesquer outros, a que deixem de casar liurementemente" (subl. nosso).

¹⁴ Respectivamente, cap.7 [fl. B 6r.] e cap. 10 [fl. B 7v.]

¹⁵ Cf. J. R. CARVALHO, "A jurisdição episcopal". Aliás, o Concílio decretou também sobre as visitas pastorais. Cf. *Decretos*, fl. [B 7v. - B 8v.].

reproduzindo-as quase textualmente¹⁶. O mesmo se poderia dizer de outras Constituições resultantes de Sínodos realizados depois de Trento, nomeadamente várias das *Constituições Extravagantes*...¹⁷

Complementares e intimamente relacionadas com este tipo de textos normativos e de incidência canónica - permanecemos ao nível da legislação matrimonial - estão as sumas de casos de consciência e os manuais de confissão, tanto quando atentam nos pecados "individuais", como quando incidem nos "pecados públicos". Em todos estes textos, a incorporação das decisões tridentinas é um facto facilmente verificável. Devemos, contudo, lembrar a óbvia continuidade ou a permanência do tratamento que, nas sumas de casos de consciência e nos manuais de confissão, caracteriza a abordagem dos problemas conjugais, ou seja, daqueles aspectos que estão mais directamente orientados para a confissão dos casados, quer do ponto de vista do exame de consciência destes, quer das perguntas que o confessor lhes devia fazer, perguntas essas que, normalmente, deveriam obedecer a alguns critérios previamente traçados a fim de que, nos temas mais delicados, nomeadamente os de ordem sexual, o confessor e o penitente soubessem respeitar os limites da prudência que em tais casos se impunha, aspecto exemplarmente realçado nas *Lembranças pera avisar de alguns erros e descuidos em que muytas vezes caem os confessores*, ordenadas pelo Cardeal Infante D. Henrique e editadas em 1560 e 1597¹⁸: "Entre os casados, se pagam hum ao outro o debito da justiça matrimonial. Se por algũa via se impede ho fructo da geração. Se se guarda a ordem e vaso natural. Se ha algũa pollução fora delle. Se conheceo parenta de sua mulher dentro dos graos prohibidos, ha impedimento que dirime o matrimonio, porem se foy depois, não pode pedir o debito sem compensação. *Fora destas comuns perguntas não se perguntem mais particularidades aos casados*. Assi mesmo tambem aos outros: porque não os ensinem a pecar, nem os prouoquem a algũa tentação. E quando confessarem o acto mau, ou a especia do pecado, não he necessario explicar as particularidades, ou modos, ou cousa que de seu seja anexa a tal obra"¹⁹.

¹⁶ Fr. Marcos de LISBOA, *Constituições Sinodais*, 1585, fls. 37v.-43v. Lembremos que as *Constituições* de 1541, ordenadas por Fr. Baltazar LIMPO, apenas têm três constituições relativas ao Sacramento do Matrimónio, enquanto as de 1585 lhe dedicam 12 constituições...

¹⁷ Vejam-se, a título de exemplo, as *Constituições Extravagantes do Arcebispado de Lisboa*, ordenadas pelo Cardeal Infante D. HENRIQUE, editadas em Lisboa, por Francisco Correia, em 1565 (e em 1569) e as *Constituições Extravagantes do Bispado de Coimbra*, ordenadas por D. João SOARES, editadas em Coimbra, por João de Barreira, em 1566.

¹⁸ Lisboa, em casa de João Blavio de Colonia, 1560 e Coimbra, em casa de Antonio de Mariz, 1597. O objectivo fundamental destas *Lembranças* era, conforme se depreende do título, o de escrever "breuemente alguns auisos dos mais comuns erros e descuidos que neste officio se fazem, pera que os *Confessores que não forem letrados*, tendo este memorial diante, entendão o que deuem fazer" (edição de 1597, prólogo, subl. nosso).

¹⁹ *Lembranças*, fl. C vi., subl. nosso.

Esta "lembrança" específica em relação à confissão dos casados resulta, no essencial, da importante presença que os "pecados sexuais" sempre tiveram nestes "modernos" manuais e sumas - como os haviam tido nos penitenciais²⁰ -, presença essa devida, por sua vez, aos delicados problemas de vária ordem relacionados com a necessidade do controle social e moral da sexualidade²¹. Consequentemente, e dada a persistência destes "casos" (referimo-nos aqui apenas aos casados), tanto os manuais como as sumas pré- e pós-tridentinas lhes foram dedicando uma atenção similar, incidentes, no essencial, nos casos enumerados por estas *Lembranças aos confessores*, ou seja, a obrigação do cumprimento do débito conjugal, apenas dispensada em casos bem definidos, a verificação de práticas de contracepção, as práticas sexuais respeitando o "vaso natural" e a verificação de casos de adultério, muito especialmente com parentes dentro do quarto grau de consaguinidade. A permanência, ao longo dos séculos, nomeadamente nos séculos XV, XVI e XVII, da verificação destes "casos" nos manuais e sumas de confissão é um facto evidente e bem conhecido, pelo que não nos interessa, aqui, a inventariação dos mesmos nessas obras, nem mesmo o maior ou menor pormenor com que são tratados, facto que resulta mais do tipo de obra do que da focalização específica do problema²², uma vez que a incidência nos pecados relativos aos casados e à vida conjugal é variável conforme se trata de sumas de casos de consciência - essencialmente destinadas a prelados e confessores - ou de manuais que servem, simultaneamente, para confessores e penitentes. Nas primeiras, o tratamento do problema é, normalmente, mais minucioso e exaustivo, vindo enquadrado - exceptuando os casos concretos de luxúria ou adultério - na rubrica relativa ao sacramento do matrimónio. Consequentemente, os aspectos tratados são, sobretudo, os que se relacionam com a legislação matrimonial e a sua celebração, concretamente, a publicação dos banhos, a celebração solene com palavras de presente, o consentimento mútuo e a distinção entre desposórios e casamento, enfim, a

²⁰ Cf. R. MANSELLI, "Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels", in *Famille et Parenté dans l'Occident Médiéval*, 363-382. J.-L. FLANDRIN, *Un Temps pour Embrasser. Aux Origines de la Morale Sexuelle Occidentale (VIe-XIe Siècle)*, Paris, 1983.

²¹ M. FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité*, Paris, 3 vols., esp. vol. I: *La Volonté de Savoir*, cap. III e IV, 69-173.

²² Um modo idêntico de tratar o problema - referimo-lo apenas a título de exemplo - encontra-se no *Tratado de Avisos de Confessores*, Lisboa, 1560 (da responsabilidade de Fr. Henrique de TAVORA, O.P. e ordenado por D. Fr. Bartolomeu dos MARTIRES), que nas "perguntas dos estados" e, concretamente, dos casados, seleccionou as seguintes: "Aos casados se póde perguntar se cumprem com o debito do matrimonio. Se se conhecem fóra do vaso natural. Se procura não ter filhos, ou os procurao haver por feitiços, ou supestiçoens. Se cometem adulterio, ou outra deshonestidade. Se sendo tutores de orfaos tomao para si parte da fazenda, ou os tratao como escravos, ou os casao contra sua vontade. Se por si, ou por outrem nao fazem ensinar a seus filhos a doutrina Chrstaa. Se os casao, ou fazem frades, ou freiras por força. Se a elles, ou a seus familiares consentem algum pecado mortal (...). Se nos castigos he demasiado cruel, e deshumano..." (*Tratado de Avisos*, ed. de 1748, 91).

verificação da correcta administração do sacramento, factos válidos tanto para as sumas pré-tridentinas como para as que incorporam as decisões de Trento²³ ou foram elaboradas depois deste²⁴. Nos segundos - manuais destinados tanto a confessores como a penitentes - os problemas relacionados com o casamento tenderam a centrar-se não só na verificação da correcta realização da união matrimonial, mas, fundamentalmente, na confissão dos pecados dos casados (tanto para que o confessor os verificasse, quanto para que o penitente os confessasse). Neste caso - e o *Tratado de Avisos de Confessores* ilustra-o exemplarmente - tinha-se em vista, naturalmente, o acto da confissão e a verificação de alguns pecados relacionados com a vida sexual dos casados, como o não cumprimento do débito conjugal, o recurso à contracepção ou a sexualidade extramatrimonial, mas também com o comportamento recíproco dos casados, como o cumprimento das obrigações conjugais ou os excessivos castigos físicos da mulher, etc²⁵.

Assim, interessa-nos, sobretudo, salientar aqui alguns vectores mais significativos da orientação claramente contrarreformística derivada das decisões de Trento em matéria matrimonial - e não apenas ou sobretudo sexual, domínio em que, como é óbvio, o Concílio de Trento não interveio directamente (excepto a propósito dos impedimentos).

Mesmo tendo em conta os limites e as características específicas das obras de teologia moral e dos confessionais que não autorizam leituras fáceis ou confusões com obras de outro tipo, sobretudo as que não têm uma "origem" canónica, estas obras fornecem-nos a possibilidade de perceber os limites da mudança - pela verificação e comparação com a continuidade - da legislação e

²³ A obra mais significativa é o *Manual de Confessores e Penitentes*, cuja primeira redacção é da responsabilidade de um anónimo franciscano, editado pela primeira vez em 1549 e reeditado em 1552 e 1560 e que, depois da saída de Portugal do seu "segundo" autor, Martin de AZPILCUETA, foi "reformulado" para obedecer a dois objectivos fundamentais: um mais fácil manuseamento e compreensão pelos confessores menos "doutos" e a introdução, nos lugares próprios, dos decretos e determinações do Concílio de Trento. Sobre esta obra, veja-se o estudo fundamental de A. P. da SILVA, "A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o *Manual de Navarro*", in *Didaskalia*, V, Fasc. 2 (1975) 355-404. M^a de L. FERNANDES, "As artes da confissão".

²⁴ É o caso da *Suma de Casos de Consciência* de Manuel RODRIGUES, cuja primeira edição de que se conhecem exemplares é de Lisboa, António Alvarez, 1594-5 (1^a e 2^a partes), embora no Rosto venha indicado que foi "Agora nueuamente vista, corregida, y añadida por el Author". As licenças e o privilégio do rei datam de 1592 e 1593.

²⁵ Efectivamente, se os pecados de ordem sexual ocupam um lugar importante, não é menos verdade que outros pecados relacionados com o comportamento recíproco dos esposos e com o cumprimento dos seus deveres no contexto familiar merecem um tratamento que devemos acentuar. Um exemplo eloquente é-nos fornecido pelo já citado *Manual de Confessores e Penitentes*, cujos parágrafos sobre os "Pecados do marido acerca da mulher" e "da mulher acerca do marido" foram retomados e acrescentados no *Compêndio e Sumário de Confessores*. Em ambas as obras se enumeram os pecados mortais resultantes tanto do abuso de "poder" do marido, quanto do não cumprimento das obrigações essenciais de cada um. Cf. *Manual de Confessores*, ed. de 1560, 130-131 e *Compêndio*, ed. de 1567, 110-112.

incidência moral da doutrina matrimonial. Mesmo sem pretendermos ser exaustiva - tal não se justificaria aqui -, podemos realçar vários aspectos particularmente significativos das "novas" preocupações no domínio da legislação e celebração do sacramento do matrimónio, assim como na maior atenção a certos aspectos da vida conjugal e do comportamento moral dos casados. Este último aspecto é especialmente importante na medida em que a maioria, senão a totalidade, destas obras se destinava, antes de mais, a servir de guias para os confessores na administração do sacramento da penitência, guias que visavam não só o esclarecimento de dúvidas e a resolução de casos de consciência muito concretos, mas também uma orientação global do confessor na sua relação com o penitente²⁶. Tais factos obrigam-nos a olhar as decisões e as considerações destes textos em torno da administração do sacramento do matrimónio e do comportamento dos casados não só como um instrumento privilegiado de divulgação do decreto *De Reformatione Matrimonii*, como também de controle das atitudes e da vida conjugal do penitente casado. E se este último aspecto mereceria um estudo cuidadoso, minucioso e comparativo entre as diferentes sumas e manuais - trabalho que, obviamente, não nos compete fazer aqui, dado o seu carácter especializado -, já o primeiro - a incorporação do decreto *De Reformatione Matrimonii* - nos poderá revelar algumas características importantes das incidências destas obras em matéria matrimonial, além de confirmar o privilegiar da inclusão e divulgação, neste âmbito, das orientações tridentinas e contrarreformísticas.

Deveremos, contudo, fazer uma distinção entre as obras que, existentes e circulando, entre nós, antes, durante e depois do Concílio - o caso mais evidente e importante é o do *Manual de Confessores e Penitentes e o Compêndio e Sumário de Confessores* - tiveram que introduzir as alterações e decisões tomadas em Trento e as obras escritas e editadas anos depois deste (a obra mais importante e decisiva é a *Suma de Casos de Consciência* de Manuel Rodrigues, profusamente editada depois de 1594-95²⁷). Efectivamente, no primeiro caso, não se verifica uma alteração substancial do texto-base (excepto no caso preciso dos casamentos clandestinos), mas, fundamentalmente, a reescrita ou simples introdução dessas decisões, do que resulta, no essencial, um alargamento dos parágrafos respeitantes ao tema; no segundo caso, e sem esquecer as características de cada obra, nomeadamente da *Suma* de Manuel Rodrigues, a elaboração do texto obedeceu à preocupação de privilegiar a incorporação e divulgação dessas decisões, ou seja, da doutrina do casamento tal como a fixou o decreto *De Reformatione Matrimonii*, sobretudo nos aspectos que deveriam merecer o tratamento deste tipo de obra: aqueles que, pelo não cumprimento da legislação canónica - como os impedimentos, a celebração

²⁶ Permitimo-nos remeter para o nosso artigo "As artes da confissão".

²⁷ Para uma visão geral da edições e traduções, em várias línguas, desta obra, cf. *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal*, Porto, 1988.

clandestina, a "confusão" entre desposórios e casamento - deveriam ser considerados pecados (veniais ou mortais).

Deste modo, estas obras salientaram - como o fez o *Compêndio e Sumário de Confessores* logo no título - a inclusão "em lugares conuenientes as cousas mais comüas que se ordenaram em o sancto Concilio Tridentino"²⁸, mostrando-nos como as alterações mais significativas se situaram ao nível da doutrina e legislação, reiteradas (contra a posição dos Reformados) ou modificadas em Trento: a afirmação dogmática da sacramentalidade e indissolubilidade do matrimónio, a insistência na distinção entre desposórios e casamento, a lembrança do carácter consensual, mas também solene e público, da união matrimonial e a explicitação dos diferentes tipos de impedimentos, aspecto este minuciosamente tratado, como é compreensível, nestas obras, bem como a condenação dos casamentos clandestinos (tal como os definiu Trento²⁹).

Como facilmente se compreende, a suma mais ilustrativa do tratamento "casuístico" pós-tridentino é a importante e muito divulgada (especialmente em Portugal e Espanha) *Suma de Casos de Consciencia* do franciscano português Manuel Rodrigues. Na rubrica sobre o sacramento do matrimónio - deixamos aqui de lado outras passagens relativas aos "pecados dos casados" que se integram na linha de sumas anteriores - sobressaem, precisamente, os aspectos acima enumerados, privilegiando ela também a definição "Del matrimonio quanto a su essencia, institucion, y obligacion"³⁰, a valorização das "denunciaciones"³¹, a celebração solene³², a cuidadosa definição do "matrimonio clandestino"³³ e a enumeração e explicitação dos diferentes tipos de impedimentos³⁴.

Como dissemos, exceptuando estes aspectos directamente influenciados pelas decisões de Trento, estas obras, no que respeita ao sacramento do matrimónio - como a muitos outros aspectos canónicos -, caracterizam-se por

²⁸ *Compêndio*, Rosto.

²⁹ Efectivamente, quando se fala de "casamentos clandestinos" depois de Trento, o significado do conceito é bem mais preciso do que na Idade Média ou na primeira metade do século XVI. Compreende os casamentos que, sem motivo válido, não foram denunciados "tres vezes publicamente pelo proprio Rector ou Cura dos que querem casar, nomeando-os per seus nomes em tres dias de festa continuos, na ygreja à Missa" e que não foram solenemente celebrados, com a presença do "Rector ou Cura, & duas ou tres testemunhas". Os termos do decreto são claros: "aquelles que doutro modo tentarem casarse, se nam sendo presente o Rector ou Cura, ou outro sacerdote de licença delles, ou do Prelado, & duas ou tres testemunhas, o S. Concilio os ha por inhabiles pera se casarem: & determina, os taes matrimonios serem nullos, & de nenhum vigor..." (*Decretos*, fl B 3)

³⁰ *Suma*, ed. de 1594-95, capítulo CXCVIII, 620-24.

³¹ *Suma*, capítulo CXCIX, 624-29.

³² *Suma*, capítulo CC, 629-38.

³³ *Suma*, capítulos CCI a CCIII, 638-44..

³⁴ *Suma*, capítulo CCIII ss.

um óbvio conservadorismo, visível sobretudo na persistência da atenção sobre os pecados de ordem sexual, mesmo apesar da resolução diferenciada de vários casos de consciência, provocada mais por discussões ou divergências entre canonistas e teólogos do que por alteração de doutrina. Mas é nesse enquadramento conservador que se mostram sugestivas as "mudanças" na doutrina e legislação, ainda que as mesmas digam respeito apenas, ou sobretudo, aos aspectos normativos. Como tal, revelam-nos, ao nível do poder eclesiástico, as preocupações dominantes em torno do problema, nomeadamente a atenção particular aos desvios da doutrina e legislação - facto que sabemos ter um especial significado neste período final de quinhentos, sobretudo antes do aparecimento das grandes sumas doutrinárias sobre o matrimónio, como as de Thomas Sanchez, Martin de Ledesma e Basilio Ponce de León³⁵.

Como vemos, a focalização dos problemas relativos ao casamento neste tipo de obras - normativas e legislativas - é claramente dirigido, como se compreende, mais para a *correção* dos comportamentos e do ritual do casamento do que para uma educação e condução desses mesmos comportamentos. Deste modo, sem esquecer a extrema importância, apesar do seu âmbito relativamente específico, das obras de teologia moral e dos códigos normativos, importa valorizar, sobretudo, a sua função de apoio e de ponto de partida ou de referência na divulgação e controle - nomeadamente através da confissão, da acção pastoral dos confessores ou da fiscalização do poder eclesiástico e civil - das práticas matrimoniais pós-tridentinas. Contudo, estas fontes necessitam de ser complementadas - até para que se compreenda o seu alcance ou a sua efectiva importância - com outros meios de divulgação e

³⁵ A importância maior destas obras - notemos, de autores espanhóis - reside no facto de desenvolverem sistematicamente, conciliando o decreto *De Reformatione Matrimonii* com toda a doutrina clássica do casamento cristão, uma "nova" teologia e doutrina do casamento. É certo que, por meados do século XVI, tinham já sido elaboradas algumas sumas sobre a matéria (como a *De Sponsalibus et Matrimoniis* (1545) de COVARRUBIAS e a *De Matrimonio et Coelibatu* (1553) de J. A. DELPHINUS), mas, como é óbvio, ainda não incorporavam as decisões dogmáticas de Trento, embora tenham sido elaboradas com o intuito de reforçar a doutrina católica do casamento. Por isso, vieram a revelar-se decisivas, na evolução do pensamento teológico e moral sobre o casamento, as três grandes sumas da responsabilidade destes autores peninsulares: a do jesuíta Thomas SANCHEZ, *De Sancti Matrimonii Sacramento Disputationum Libri X*, Genova, 1592, que exerceu uma profunda influência nos autores posteriores que, de um ou outro modo, se debruçaram sobre o sacramento do matrimónio; a do dominicano espanhol Pedro de LEDESMA, *De Magno Matrimonii Sacramento*, Salamanca, 1592, bem como o do agostinho Basilio PONCE DE LEÓN, *De Sacramento Matrimonii*, Salamanca, 1624, entre outros de menor importância e também de menor influência na Península Ibérica. A inovação mais significativa na doutrina do casamento foi a introduzida - ou levada às últimas consequências - por Tomás SÁNCHEZ a respeito da moral sexual, admitindo a relação sexual sem a finalidade estrita da procriação, contra o pensamento anterior, de raiz agustiniana. Sobre este aspecto, remetemos para J. T. NOONAN, *Contraception et Mariage*, 412-416.

controle - e não apenas os mais repressivos, como a vigilante Inquisição³⁶ - dessa mesma doutrina.

2. *Da lei à pastoral*

Como acima dissemos, neste estudo sobre a influência das decisões de Trento na doutrina e na moral do casamento na Península Ibérica, interessar-nos-á, não tanto a inventariação e verificação da presença dessas decisões tridentinas - rapidamente e insistentemente divulgados, a vários níveis, como vimos, a partir de 1564 -, mas a abordagem das orientações mais práticas da doutrina e, em particular, da espiritualidade matrimonial, tal como no-las podem indiciar ou testemunhar as obras doutrinárias, didácticas e morais não apenas sobre o casamento, mas também sobre vários aspectos da vida moral, espiritual e social de finais do século XVI e do século XVII com os quais, como já acentuámos, os problemas matrimoniais se interligam.

Por isso, e para o interesse do nosso estudo, afirmamos com Gabriel Le Bras que "le chapitre le plus attrayant de la doctrine du mariage, dans les temps modernes, ce n'est point dans la théologie dogmatique ou chez les exégètes qu'il le faut chercher, mais chez ces moralistes et directeurs d'âmes qui enseignent à leurs contemporains, dans une langue moins sèche que celle des scolastiques, la tradition chrétienne"³⁷. Diríamos mesmo, para a Península Ibérica, talvez seja o caminho mais rico e sugestivo...

Efectivamente, se exceptuarmos os corpos doutrinários e legislativos atrás referidos - e também, a seu modo, as *Leis Extravagantes* e as *Ordenações Filipinas* que adaptaram e divulgaram as principais decisões de Trento em matéria matrimonial, em particular no que dizia respeito à proibição dos casamentos clandestinos³⁸ -, cabe interrogar o tratamento que diferentes

³⁶ Cf. J.-P. DEDIEU, "El modelo sexual: la defensa del matrimonio cristiano" in B. BENNASSAR (dir.), *Inquisición Española: Poder Político y Control Social* (trad. do francês), Barcelona, 1981, 270-294. Apesar deste estudo ser parcial, conforme advertiu o seu autor, não deixa de confirmar as tendências principais da legislação e do controlo das práticas matrimoniais nos anos pós-tridentinos. Curiosamente, o privilegiar destes aspectos também pode ser documentado na actividade inquisitorial portuguesa (pelo menos de alguma...). O *Liuro da Visitação que se [a Inquisição] fez na Cydade de Braga e seu Arcebispado [1565]* (in *Bartholomeana Monumenta IV*, Porto, 1974) mostra-nos uma atenção especial aos casos de bigamia, mancebia e deficiente compreensão das decisões de Trento, particularmente em relação aos casamentos clandestinos: cf. n.ºs. 18, 53, 58, 64, 80, 83, 85 e 86, 88, 97, 107, 110, 128, 132, 134 e 135, 138, 139, 140 e 141, 148, 154, 155 e 156.

³⁷ G. LE BRAS, art. "Mariage", 2254.

³⁸ Veja-se, das *Ordenações Filipinas* (ed. *fac-símile* da de 1870, Lisboa, 1985), não só o Livro II, "Additamentos", Alvará de 12 de Setembro de 1564", 503 ss.: "Publica e recommenda a observancia do Sagrado Concilio Tridentino em todos os Dominios da Monarchia Portugueza" e "Provisão de 19 de Março de 1569", de D. Sebastião, mas também diversos títulos que incorporam

moralistas, teólogos, pregadores, directores de consciência foram dando ao problema do casamento, tanto de um ponto de vista de acção pastoral, quanto na perspectiva educativa mais ampla que marcou visivelmente os finais de quinhentos e o século XVII. Para todos os efeitos, práticas e tradições tanto da celebração como da vivência matrimonial reportavam-se a heranças culturais diferenciadas e nem sempre facilmente "controláveis"...

Deste modo, tomando Trento simultaneamente como ponto de chegada e de partida da doutrina e espiritualidade matrimonial, a nossa pesquisa pretende começar por valorizar, aqui, não tanto os aspectos dogmáticos e disciplinares, hoje sobejamente conhecidos, mas, principalmente - e por esta ordem -, as orientações pastorais, educativas e práticas que a este vasto tema foram sendo dadas na Península Ibérica (com particular incidência em Portugal), de acordo com as diferentes realidades culturais do período aqui em análise.

Do ponto de vista da acção pastoral, dispomos de alguns textos particularmente reveladores das tendências catequéticas e moralizantes que, directamente influenciados pelas decisões e orientações de Trento, nos poderão indicar os vectores determinantes dessa mesma acção. Referimo-nos, naturalmente, aos catecismos e/ou doutrinas cristãs que se revelariam, especialmente nestes finais de quinhentos, instrumentos privilegiados de evangelização e formação cristã.

3. *Doutrinas cristãs e catecismos*

Do ponto de vista da incidência pastoral da doutrina do casamento, as orientações dos catecismos pós-tridentinos são muito significativas, principalmente porque destinadas a uma acção pastoral e moralizante prática e imediata, sem rigorosas distinções de grupos sociais e níveis culturais a catequizar.

essas determinações, muito em especial no Livro IV, Título XLVI, 832-3, em que vem transcrita a *Carta Régia* de 10 de Junho de 1615 contra os casamentos clandestinos. Posteriormente, em 13 de Novembro de 1651, D. João IV fez promulgar uma Lei no mesmo sentido: "...considerando eu o excesso, com que em estes meus Reynos se tem introduzido os Matrimonios clandestinos, e os grandes danos, que delles se seguem a meus vassalos, na républica, perturbaçoens, e riscos, sendo este caminho ocasionado a se extinguir a nobreza, que eu tanto zélo, e desejo ver conservada em meus vassalos; havendo consideraçã a que não são bastantes as penas Ecclesiasticas para se evitarem estes danos, e ao que se me pediu nas Cortes, que se celebrãno no Reyno, o anno de 1641..." (B. N. Lisboa, Res. 1388 (14) A). Também as cortes espanholas, em 1586, condenaram os casamentos clandestinos. Cf. *Capitulos Generales de las Cortes del Año de Ochenta y Seys...*, Madrid, Pedro Madrigal, 1590: "muchas donzellas principales y honestas son engañadas con promesas que los hombres les hazen de matrimonio...", que remetem, igualmente, para as decisões de Trento sobre a matéria.

E apesar da, relativamente, fraca tradição, na Península Ibérica e ainda nas primeiras décadas do século XVI, de elaboração de catecismos³⁹, a sua crescente importância (manifestada, essencialmente, ao nível das edições e reedições de sumas de doutrina cristã e de catecismos), a partir dos meados do século - sobretudo pelos anos 40 e 50⁴⁰ -, é um facto notório e conhecido, que, por sua vez, nos pode ajudar à compreensão do lugar que não só o sacramento do matrimónio, mas também conselhos práticos aos casados neles foi ocupando, sobretudo nos anos pós-Trento.

Se, nas primeiras "doutrinas" peninsulares - mais visivelmente ainda nos catecismos -, o sacramento do matrimónio foi tendo um lugar muito discreto - por exemplo, quase não teve expressão na *Suma* (1543), na *Doctrina* (1548) e no *Catecismo* (1556) do Dr. Constantino Ponce de la Fuente⁴¹ -, nas "doutrinas" posteriores, nomeadamente portuguesas, dos fins dos anos 40 e nos anos 50, este sacramento ocupa já um lugar importante, como referimos nos comentários, sobre este aspecto, ao *Enchiridion o Manual de Doctrina Christiana* (1552), Fr. Diego Jiménez, O.P. e à *Ordem e Regimento da Vida Cristã* (1555) de Fr. Pedro de Santa Maria⁴². O mesmo se diga dos *Comentarios al Catecismo*

³⁹ Obviamente, esta "fraca tradição" não significa ausência, até porque, desde muito cedo, as necessidades da evangelização nas novas terras descobertas obrigaram à edição de "cartilhas" para ensinar os rudimentos da doutrina cristã e da leitura (para uma síntese desta questão, veja-se P. TAVARES, *Os Lóios*, esp. 61 ss. e 86 ss.). De qualquer modo, a maior ofensiva catequética só se verificou por meados do século XVI - o principal impulso deve-se, em toda a Península, aos conhecidos esforços de B. Juan de AVILA; curiosamente, em Portugal, a acção de Fr. Pedro de SANTA MARIA, pelos anos 40-50, foi vista, ao tempo, como muito "nova"... (cf. P. TAVARES, *Os Lóios*, 45 ss). Aliás, as obras catequéticas do Dr. Constantino PONCE DE LA FUENTE, que viriam a influenciar outras posteriores, são, também, dos anos 40 e 50. Veja-se J. RAMÓN GUERRERO, *Catecismos Españoles del Siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*, Madrid, 1969. Para uma visão da ofensiva catequética depois de Trento, especialmente em Itália, cf. G. PALUMBO, *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagine tra cinque e seicento*, Nápoles, 1990, esp. 69-206.

⁴⁰ Este aspecto foi especialmente realçado por M. BATAILLON, *Erasmus y España*, esp. 540 ss.

⁴¹ Como mostrou J. RAMON GUERRERO, *Catecismos Españoles*, 311, o Dr. Constantino "...al tratar en concreto uno de los sacramentos sólo lo hace sobre el bautismo, penitencia y Eucaristía. En ningún momento pone Constantino en tela de juicio la sacramentalidad de estas tres fuentes de gracia y del matrimonio...". Mas esta pouca importância espacial dada ao sacramento do matrimónio ainda se manteria nos anos seguintes, até às decisões de Trento em 1563. Fr. Felipe de MENESES, na *Luz del Alma Cristiana* apenas lhe dedicou umas linhas para o definir (veja-se a edição desta obra por I. VELO PENSADO, Madrid, 1978, 708). O próprio Fr. Luis de GRANADA, no seu *Compendio de Doctrina Christã*, deu, claramente, mais ênfase a outros sacramentos, em especial à penitência e à eucaristia, conforme realçou M^a I. R. RODRIGUES no seu estudo fundamental sobre *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, 1988, esp. 814.

⁴² Embora estas obras tivessem sido redigidas antes, não sabemos o lugar que nelas ocupava o matrimónio. Portanto, o que nos interessa salientar é que, na sua impressão, o sacramento do matrimónio mereceu uma atenção que obras anteriores (e, ainda, algumas posteriores) do mesmo género não lhe conferiram.

Christiano (1558) de Bartolomé Carranza, nos quais o sacramento do matrimónio ocupa um lugar importante⁴³. E este facto é tanto mais significativo quanto, à data da edição destas obras, já o concílio de Trento, na sua etapa de Bolonha, e apesar da inconclusão dos debates, havia reafirmado a sacramentalidade do casamento. Este facto, especialmente pelo que ele significava de reacção contra as teses protestantes que negavam essa mesma sacramentalidade, pode ter contribuído, decisivamente, para uma maior valorização, neste e em outros tipos de textos, do sacramento do matrimónio. Claro que não incluímos aqui os catecismos mais breves, nomeadamente os que foram elaborados em forma dialógica, destinados, essencialmente, ao ensino da doutrina às crianças ou para uso na evangelização de outros povos, uma vez que a prioridade do ensino dos rudimentos da doutrina cristã determinou a forma e, em certa medida, a selecção do conteúdo dos mesmos e, portanto, não se justificariam particulares conselhos aos casados, mas tão só a afirmação da disciplina básica do sacramento do matrimónio⁴⁴.

Seriam, sobretudo, os catecismos pós-Trento que, como se compreende, viriam a privilegiar uma focalização mais variada ao tratamento deste sacramento. Aliás, não só os catecismos redigidos depois de Trento, como os que, tendo sido editados antes, incluíram nas suas reedições depois de 1563 as decisões e orientações do decreto *De Reformatione Matrimonii*, como sucedeu, e citemos apenas um grande exemplo, na edição da tradução castelhana do *Compendio de Doctrina Cristã* de Fr. Luis de Granada⁴⁵.

⁴³ Cf. Bartolomé CARRANZA DE MIRANDA, *Comentarios sobre el Catechismo Christiano (1558)*, ed. crítica de J. I. TELECHEA IDIGORAS, Madrid, 1972, 2 vols, esp. vol. II, 314 ss. Cf. *infra*, nota 60.

⁴⁴ Esta orientação específica só se veio a implantar, verdadeiramente, com a *Doutrina Christã* do Pe. Marcos JORGE, S.J., e com os desenvolvimentos que lhe deu o Pe. Inácio MARTINS. Cf. P. TAVARES, *Os Lóios*, esp. 68-70. Para uma visão global, essencialmente francesa, da evolução e contextualização dos diferentes catecismos na Época Moderna, veja-se o interessante estudo de J.-C. DHOTEL, *Les Origines du Catéchisme Moderne d'après les Premiers Manuels Imprimés en France*, Paris, 1967.

⁴⁵ A edição da tradução espanhola do *Compendio da Doctrina Christã* de Fr. Luis de GRANADA foi feita já muito depois de Trento. As primeiras edições conhecidas são as de Salamanca, 1584 e 1586, seguindo-se as de Granada, 1595 e Madrid, 1595 e outras no século XVII (cf. PALAU, *Manual del Librero*, Madrid, 1990, tomo III). Para uma contextualização desta obra, veja-se M^a I. R. RODRIGUES, *Fray Luis de Granada*, 799-800. Utilizamos aqui a edição das *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, Madrid, 1852, Tomo III, que reproduz a tradução castelhana do *Compendio*. No seu capítulo XVI da 3^a Parte, 165 ss, tratando "Del sacramento del matrimonio", são, além de confessadas as dúvidas concretas para com as decisões de Trento nesta matéria, também visíveis as orientações que o *Catecismo Romano* deu a alguns aspectos. Veja-se, em particular, a reafirmação dos "bens" do casamento (p.166) e a valorização do amor e da castidade conjugal (esp. 167). Para uma visão mais ampla do pensamento deste dominicano neste aspecto, veja-se a edição, por Fr. A. Trancho, O.P., da *Obra Selecta. Una Suma de la Vida Cristiana*, Madrid, 1947.

De entre os catecismos redigidos depois de Trento - e cuja circulação foi abundante em Portugal -, um relevo muito especial deverá ser dado ao *Catecismo ou doutrina Cristã e Práticas Espirituais* de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, cuja primeira edição data de 1564⁴⁶, precisamente o mesmo ano da divulgação "ao povo" dos decretos e determinações do Concílio de Trento... O interesse desta obra é tanto maior quanto, como é sabido, a sua redacção - sublinhemos, em português - e edição é anterior à do *Catecismo Romano* (1566) ordenado por Pio V, cuja tradução e edição portuguesa data apenas de 1590⁴⁷. O tratamento que, no *Catecismo ou Doutrina Cristã*, D. Fr. Bartolomeu deu ao problema do casamento parece-nos, sob vários pontos de vista, especialmente importante e significativo das futuras orientações "pastorais" do mesmo.

Em primeiro lugar, dever-se-á realçar o facto de o assunto surgir sob a forma de conselhos concretos que os párocos deveriam dar "aos casados" e não como enumeração dos processos canónicos e dos princípios doutrinários dos mesmos, normalmente orientados para os mais "doutos". Aliás, a forma desses conselhos é quase "definitiva", não necessitando o pároco de o trabalhar com vista à pregação, já que D. Fr. Bartolomeu, destinando-o, num primeiro momento, ao clero bracarense, determinou "ordenar a seguinte doutrina acomodada ao propósito que disse, *scilicet*, qual convém pera se dizer à gente popular, pera os trazer a algum conhecimento e amor de Deus..."⁴⁸. É igualmente importante notar a ordem e o sentido desses conselhos: em primeiro lugar, a chamada de atenção para a "santidade e dignidade" do estado que, apesar de não ser "tão alto como dos sacerdotes, todavia *santo é, espiritual é, mistério é*"⁴⁹: o carácter de sacramento, dogmaticamente fixado em Trento, constitui o ponto nevrálgico; em segundo lugar, a valorização do amor conjugal, para que os casados se saibam "sofrer e solevar", baseando-se nas palavras de S. Pedro e S. Paulo, e a lembrança do dever de cumprimento do débito conjugal: tópicos sempre presentes em obras futuras; em terceiro lugar, conselhos específicos às esposas cristãs, que Fr. Bartolomeu considerou serem "obrigadas a ser mais devotas e dadas à oração e exercícios espirituais, de maneira que recebam de Deus lume e consolação, não somente pera si, mas também pera

⁴⁶ Editado em Braga, por Antonio de Mariz. O objectivo imediato era o de ser "lido nas paróquias deste nosso Arcebispo onde não ha pregação" (Rosto). Utilizaremos a edição de A. R. da Cunha, Braga, 1962.

⁴⁷ *Catechismo Romano do Papa Pio Qvinto de Gloriosa Memoria Nouamente treladado de latim em lingoagem por mandado do Illustrissimo, & Reuerendissimo Senhor Dom Miguel de Castro Metropolitano Arcebispo de Lisboa*, Lisboa, Antonio Aluarez, 1590. A edição latina (*Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii V*, Romae, apud Paulum Manutium, MDLXVI) não foi editada em Portugal no século XVI, embora circulassem, como em muitos outros casos, edições estrangeiras.

⁴⁸ *Catecismo*, Proémio, [5].

⁴⁹ *Catecismo*, 163, subl. nosso.

comunicar com seus maridos"⁵⁰: uma insistência nas práticas devotas, nomeadamente femininas, que não deixaria de crescer; em quarto lugar, a lembrança da "grande obrigação" dos pais da "criação de seus filhos em tudo o que dizia respeito ao ensino e doutrina cristã e ao temor e guarda dos Mandamentos de Deus"⁵¹: talvez o princípio mais consensual nas décadas seguintes, especialmente trabalhado pelos jesuítas; finalmente, a recomendação às casadas dos seus deveres específicos, tais como "servir com toda a diligência a seus maridos e ter cuidado da casa, e trabalhar no linho e na lã, sempre bem ocupadas ou na oração ou nos serviços de sua casa, quietas e amigas de recolhimento e de estar em casa" e, bem assim, serem "amigas de toda honestidade e modéstia em seu vestido e toucado", a fim de "não escandalizar nem incitar a mal os que as vêem, mas edificar a todos com bom exemplo..."⁵²: velhas recomendações que todos os autores posteriores se esforçaram por actualizar.

A ordem e a forma destes conselhos "aos casados" tem, do nosso ponto de vista, uma importância nuclear, por duas ordens de razões. A primeira, e paradoxalmente - se quisermos deter-nos apenas nas aparências -, porque D. Fr. Bartolomeu não inovou em nenhum destes conselhos, antes estes se apresentam como uma espécie de "resumo" ou de síntese da elaboração doutrinária e didáctica que humanistas e religiosos haviam, durante toda a primeira metade do século XVI, desenvolvido e objectivado no contexto dos elogios e/ou tratamento moralizante do casamento; a segunda, porque esta "síntese" do Arcebispo - amplamente alargada em diversos tratados doutrinários e morais posteriores⁵³ - pretendeu difundir "ao povo" uma espiritualidade e uma "moralidade" do casamento que humanistas e religiosos vinham dirigindo expressamente ou fundamentalmente à nobreza ou aos grupos sociais dominantes. Deste modo, o significado principal deste texto - não esqueçamos as suas muitas edições até meados do século XVII (1564, 1566, 1574, 1585, 1594, 1617, 1628) - reside numa certa alteração de rumo (no sentido de uma difusão mais ampla e menos marcada socialmente) da espiritualidade matrimonial de acordo com objectivos pastorais, educativos e moralizantes, alteração que se tornaria - teremos ocasião de o demonstrar - decisiva nas décadas seguintes, facto que também realça o carácter "moderno" deste catecismo.

Não deixa de ser curioso realçar a pouca preocupação, neste texto, com os aspectos mais canónicos - legais e rituais - do problema matrimonial, facto que resulta, essencialmente, dos seus objectivos práticos e imediatos, orientados

⁵⁰ *Catecismo*, 164.

⁵¹ *Catecismo*, 165.

⁵² *Catecismo*, 165-166.

⁵³ Tanto os mais extensos e "escolásticos" como os mais simples e directos. Cf. *infra*, cap. VII.

mais para a *educação* do que para a "correção" ou punição de atitudes e comportamentos religiosos e morais.

Naturalmente, este excerto do *Catecismo* não é um texto isolado, nem tão pouco esgota as orientações e incidências da acção pastoral e da espiritualidade matrimonial pós-tridentina em Portugal. A urgência da "educação" cristã dos leigos - e, em particular, dos casados, dos pais, dos noivos, dos filhos - não diminuía as necessidades de formação do clero com vista ao correcto cumprimento dos seus deveres, nomeadamente no respeitante à administração dos sacramentos e ao adequado uso da pregação. Apesar das decisões dogmáticas de Trento em matéria matrimonial, a adaptação das mesmas às diferentes realidades sociais e culturais não deixaria de chocar com tradições, hábitos e interesses que dificultavam uma assimilação rápida e eficaz das mesmas, até porque muitos dos clérigos que deveriam administrar o sacramento de acordo com as decisões do Concílio não tinham o saber ou não lhes era reconhecido o poder efectivo para tal, criando situações polémicas em que a própria Inquisição interveio⁵⁴. Deste modo, para além dos conselhos mais práticos e imediatos de fácil divulgação e compreensão destinados, sobretudo, aos casados, todo um esforço de preparação e formação pastoral foi empreendido - num primeiro momento com as constituições sinodais e as sumas de casos de consciência - para que esses conselhos viessem efectivamente a resultar.

Desde esta perspectiva, o *Catecismo Romano* é, como se sabe, especialmente significativo (não esqueçamos as origens e os motivos da sua redacção⁵⁵, apesar de, entre nós, a sua edição e divulgação "directa" ter sido claramente menor que a do catecismo de Fr. Bartolomeu dos Mártires. A sua importância, no que se refere ao sacramento do matrimónio, reside,

⁵⁴ Vejam-se os casos referidos no já citado *Livro da Visitação que se [a Inquisição] fez na Cidade de Braga*, em particular n.ºs. 53, 58, 80, 83, 85, 86 etc, denunciando o P. Domingos Peres: "E noutra estação dissera ao pouo, falando nos casamentos: Que oulhassem daquy por diante como os fazião e que os nam fizessem pellos moinhos, e que os fizessem conforme ao Decreto do Concilio, que lhe estaua pobrycando, por que, fazendoos como nam deuyão, sem os ban[h]os, não têmão nhum remedio, nem no Perlado, nem no Papa, nem em Deus..." (*Livro da Visitação*, 37). A afirmação parece ter suscitado algum escândalo, dado o número das denúncias.

⁵⁵ Como é sobejamente sabido, a decisão da elaboração deste *Catecismo* resultou, num primeiro momento, das decisões da sessão XXIV do Concílio de Trento, sob Pio IV, com base em cânones anteriores, e tinha uma finalidade pastoral imediata: obstar à ignorância religiosa, em primeiro lugar, de muitos clérigos e, em segundo, dos leigos em geral. A selecção dos teólogos encarregados de redigir o catecismo foi feita por Carlos BORROMEO e na difusão e tradução do catecismo interveio o próprio Papa Pio V. Cf. P. PASCHINI, *Il Catechismo Romano del Concilio di Trento. Le sue origine e la sua prima diffusione*, Roma, 1923. Sobre o papel específico de S. Carlos BORROMEO (1538-1584), veja-se A. DEROO, *Saint Charles Borromée, cardinal, réformateur, docteur de la pastorale*, Paris, 1963, esp. 192-3. Para uma contextualização mais ampla do *Catecismo Romano* - nomeadamente de outros catecismos anteriores e posteriores -, cf. J.-C. DHOTEL, *Les Origines du Catéchisme*. Sobre a acção pastoral de S. Carlos Borromeo, v. D. ZARDIN, *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici*, Legnano, 1982.

principalmente, no facto de ter especificado e sintetizado com clareza todos os aspectos essenciais da doutrina, no sentido de uma fácil compreensão tanto pelos clérigos com "cura de almas", como pelos leigos a quem essa doutrina, em última instância, se destinava. Além disso, esses aspectos essenciais da doutrina viriam a ser, sobretudo nas últimas décadas do século XVI, incorporados e, conseqüentemente, divulgados em obras de carácter mais amplo, nomeadamente nas que deveriam servir de apoio a pregadores e confessores, mas também nas que se dirigiam expressamente "aos casados", como veremos.

Este catecismo seguiu, obviamente, muito de perto as decisões de Trento - era esse o seu fim primeiro -, também em matéria matrimonial. Tendo em conta os seus objectivos imediatos e o seu claro enquadramento contrarreformístico⁵⁶, é fácil compreender a natureza das suas considerações em torno do matrimónio, ou seja, da sua "santidade" - derivada da sacramentalidade -, da sua definição, do seu carácter de contrato natural e de sacramento, da sua sujeição ao princípio da monogamia e indissolubilidade, bem como dos seus "bens", dos deveres conjugais, dos casamentos clandestinos, da complexa rede dos impedimentos...⁵⁷ que respondiam, antes de mais, às objecções dos protestantes. Um dos aspectos mais inovadores deste *Catecismo* era, como já tem sido realçado⁵⁸, a aceitação de causas e finalidades do casamento não dependentes exclusivamente dos fins tradicionais, como a procriação, a mútua ajuda e o evitar da concupiscência carnal, mas também de outras que não chocavam com a "santidade do casamento": "Assi que *algüa destas cousas* [mútuo apoio, procriação, evitar a concupiscência] deue propor qualquer pessoa, que santa, & religiosamente quer casar, como quem a filhos de sanctos. E se a estas causas se acrecentarem *também outras*, pollas quaes os homens induzidos casem, & na escolha da molher prefiram hüa a outra, *como sam, o desejo de deixar herdeiro, riquezas, fermosura, nobreza de geraçam, semelhança de costumes, porque nam sam contrarias á sanctidade do matrimonio*: porque na sagrada Escrittura não se reprehende o Patriarca Iacob, porque mouido com a fermosura de Rachel, a preferio a Lia"⁵⁹. A admissão destas razões seria, sem dúvida, uma abertura, no campo doutrinário - especialmente pelo seu carácter "oficial" -, a exigências de ordem humana e moral já consagradas pela prática,

⁵⁶ Cf. J.-C. DHOTEL, *Les Origines du Catéchisme*, esp. 82 ss. e, em particular, 92.

⁵⁷ *Catecismo Romano*, Lisboa, 1590, 231v.-244v.

⁵⁸ J. T. NOONAN, *Contraception et Mariage*, 400-1: "L'étendue du revirement, par rapport à l'augustinisme en cours au XVI^e siècle, peut se mesurer en analysant les formules d'un document aussi significatif par sa source que par son autorité et sa grande diffusion, à savoir le *Catéchisme romain* (...) on peut dire que ce catéchisme, qui était un document d'Église de grande autorité, exposait une doctrine sur les rapports conjugaux sans faire état de l'insistance augustinienne sur l'intention procréatrice". A sua influência em obras posteriores, também sob este aspecto, foi decisiva.

⁵⁹ *Catecismo Romano*, fl. 236v., subl. nosso.

flexibilizando e tendendo para um maior equilíbrio entre a doutrina e a realidade dos contratos matrimoniais, abertura essa já anunciada, ou proposta, por um "catecismo" pouco anterior - de que são, contudo, bem conhecidas as suspeitas e o seu mau termo... -: os célebres e polémicos *Comentarios al Catecismo Christiano* de Bartolomé Carranza de Miranda, obra editada em 1558, já depois da segunda "etapa" do Concílio de Trento⁶⁰.

Não respondendo o *Catecismo Romano*, apesar dos óbvios intuítos catequéticos, a uma situação específica - como o catecismo de Fr. Bartolomeu dos Mártires-, mas pretendendo estabelecer uma síntese global da doutrina cristã - logo, também do casamento - adaptável a diversos contextos culturais, ele viria a servir, sobretudo, para a *fixação e orientação doutrinal* que deveria ser especificada conforme as diferentes situações no plano religioso e moral. Ou seja, viria a constituir, simultaneamente, um ponto de referência e um ponto de partida ou um *instrumento de trabalho*, um guia para orientações mais específicas, como o comprovam várias "doutrinas" posteriores, cujo sucesso editorial foi incomparavelmente maior, de que salientamos a *Declaración de la Doctrina Cristiana* do Cardeal Bellarmino⁶¹, também largamente divulgada em Portugal (Lisboa, 1614, 1620, 1632, 1685). Mais exemplificativa é, para Portugal e de um ponto de vista "regional", a *Breve Summa da Doctrina Christãa. ordenada conforme ao Cathecismo Romano. em que se tratão materias muy necessarias para a saluação, que os Curas deuem ensinar ao pouo christão*, composto e editado em 1626 por Fr. João de Portugal, Bispo de Viseu, e dirigida aos "Abades, Piores, & Parochos do seu Bispado"⁶². Os intuítos pastorais são bem evidentes, em particular porque "acontece algüas vezes os que tem cuidado das Igrejas nam entenderem bem o latim elegante do

⁶⁰ De facto, o célebre *Catecismo* de B. CARRANZA DE MIRANDA enumerou as três finalidades tradicionais do casamento: a "compañia y ayuda que se hacen entre sí el varón y la mujer", a "procreación y educación de los hijos" e o "remedio de la flaqueza de los hombres", acrescentando, também como finalidade, o símbolo "que representase el ayuntamiento del Hijo de Dios, hecho hombre, con la Iglesia" (*Comentarios al Catecismo*, vol II., 314-15). Admitiu, contudo, que "Si teniendo el hombre en el matrimonio estos fines principales, le movieren a casarse más con una mujer que con otra estos fines acesorios o menos principales, no por esto ha de ser condenado por malo lo que hace: como a algunos el deseo de tener heredero que le suceda (...). A otros mueve el dote que tiene la mujer, o la hermosura de su persona, o la conveniencia de las costumbres de la mujer con las suyas. A otros mueve la nobleza de la mujer, por tomar deudo con sus parientes, y por otros provechos temporales que espera el casamiento." (*Comentarios al Catecismo*, 317, subl. nosso).

⁶¹ Curiosamente, contra a relativa fortuna editorial da *Declaración de la Doctrina Cristiana* de S. Roberto BELLARMINO (1542-1621), os catecismos de S. Pedro CANISIUS (a *Summa*, o *Catechismus minor* e o *Minimus*), de forte influência em França, nomeadamente no século XVII, não parece terem suscitado, significativamente, qualquer interesse particular em Portugal, onde nunca foram editados nestes séculos. Sobre a sua importância em França, cf. J.-C. DHOTEL, *Les Origines du Catéchisme*, 65 ss.

⁶² Esta *Breve Suma* foi editada em Lisboa, por Antonio Alvarez, em 1626.

Catecismo Romano"⁶³. Por isso lhe "pareceo seria de muita vtilidade fazer hũa doctrina abreuviada, & sufficiente para os Curas do Bispado de Viseu..."⁶⁴; consequentemente, e para evitar escusas com a ignorância, "desta doctrina poderão tirar motiuos para prègar, ou ao menos exhortar e amoestar os assi nos Mysterios da Fè, como nos bons costumes & obseruancia da ley de Deos"⁶⁵. Notemos o facto de esta *Suma* ter pretendido ser "breve" e "sufficiente para a noticia que os que tem semelhante cargo Pastoral tem obrigação de entender, & saber para desenganar os fieis"⁶⁶, ou seja, ter pretendido preencher um espaço não muito acessível através de outras sumas de doutrina cristã, mais "largas", entre elas o próprio *Catecismo Romano* e "Hum Liuro do Illustrissimo Cardal Bellarmino breue, mas traduzido em Castelhana com adições, & outro do Padre Mestre Fr. Luis de Granada, que é largo, & com algũas Prêgações que o fazem mais largo"⁶⁷.

Naturalmente, as considerações de D. João de Portugal em torno do sacramento do matrimónio - tanto no que se refere à definição e celebração como aos princípios doutrinários e morais - caracterizam-se por um esforço de conciliação da orientação teórica e pastoral do *Catecismo Romano* com os conselhos práticos aos párocos e curas. A ordem da exposição é, no essencial, a mesma, embora se note que, mais do que traduzir ou glosar a letra do *Catecismo Romano*, o autor se preocupou em "traduzir" numa linguagem clara e sintética os princípios básicos da doutrina matrimonial, deixando subentendida a diferença entre o que se dirigia, fundamentalmente, aos curas e o que devia ser expressamente ensinado aos noivos e casados⁶⁸. Especialmente importante é a afirmação final que confirma, sintetizando, uma corrente moralizante bastante anterior também presente no *Catecismo Romano*: "Ensinem os Curas, que o marido tenha à sua mulher amor, e ella ao seu marido obediencia & que ella lhe seja sogeita, & o marido a ella humano, & brando, & accomodado, que ambos se occupem em boas obras, & sustentação da familia, que dem bom exemplo aos filhos, & boa doctrina, & o principal he bom exemplo, que os criem em sogeição, & os tratem bem, com castigo, & amor. E isto serà bastante causa de grande reformação na Igreja de Deos"⁶⁹.

A incorporação destes conselhos "aos casados" sem distinções prévias de grupos sociais nos catecismos (e também em outras obras pastorais e de teologia moral) é, talvez, um dos aspectos mais significativos da orientação pós-

⁶³ *Breve Suma*, fl. [v r.].

⁶⁴ *Breve Suma*, fl. [v v.].

⁶⁵ *Breve Suma*, fl. [vi r.].

⁶⁶ *Breve Suma*, fl. [v v.].

⁶⁷ *Breve Suma*, fl. [v v.].

⁶⁸ *Breve Suma*, cap. 1 a 7 e 8-9, fls. 77r.-80v.

⁶⁹ *Breve Suma*, fl. 80v.

tridentina da pastoral matrimonial. A evidente preocupação de explicação "simples" e directa da doutrina do casamento não deixaria de se acentuar ao longo do século XVII, nomeadamente através de textos acessíveis a "todo o cristão", de que é um exemplo eloquente o muito editado *Baculo Pastoral de Flores e Exemplos, colhidos de varia, & authentica historia espiritual sobre a Doutrina Christã* que Francisco Saraiva de Sousa considerou "vtilissimo para todo o christam, que procura saluarse, & instruir seus filhos com bons exemplos"⁷⁰. A obra, uma "doutrina cristã" ilustrada com exemplos, resume rapidamente o que é Matrimónio e quais os seus efeitos de acordo com a ordem do *Catecismo Romano*⁷¹, acrescentando-lhe "algumas historias (...) para os casados colherem flores de bem viver"⁷², ou seja, três "exemplos" com os quais quis valorizar a castidade ("exemplo I"), condenar o adultério ("exemplo II") e lembrar aos casados a importância da permanente vigilância em relação às "pessoas [que] entrão em vossa casa", em particular as alcoviteiras ("exemplo III"). Exemplos que, alegadamente inspirados em situações reais, pretendiam traduzir metaforicamente conselhos e advertências muito ligados às "tentações" quotidianas...

*

Esta óbvia, e também crescente, conciliação e incidência, simultaneamente, na divulgação da doutrina matrimonial tridentina e nos conselhos mais práticos aos casados - directamente ou através da acção pastoral - confere a estas diferentes obras catequéticas uma importância particular, até porque a articulação dos aspectos normativos com formas mais pedagógicas de transmissão dos princípios básicos da doutrina, neste caso, matrimonial, se increve - lembremo-lo - num conhecido quadro mais vasto de catequização e/ou educação religiosa e moral (a par do reforço do poder e competência do clero) que visava combater a profunda ignorância religiosa, exemplificado também em obras de finalidades similares mas de características diferentes, como eram, por um lado, as especificamente destinadas à orientação de pregadores e párocos na sua acção pastoral, e, por outro, as que se dirigiam directamente aos "estados", nomeadamente aos "casados", guiando-os, simultaneamente, nos caminhos do cumprimento dos seus deveres e obrigações e da espiritualidade e/ou da devoção, a fim de os fazer "perfeitos casados".

⁷⁰ A primeira edição foi feita em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1624, mas foi reeditado ao longo do século XVII, em 1628, 1657, 1671, 1676, 1682, 1690, 1698.

⁷¹ Tratou do "septimo sacramento" no Cap.XXXIX, começando pela definição do mesmo, pela enumeração dos seus "efeitos", nomeadamente a indissolubilidade - sem referência particular aos seus "fins" - acentuando a necessidade de celebração solene e lembrando os principais impedimentos. Ed. de 1671 (Lisboa, João da Costa), 286-7.

⁷² Concretamente, 3 exemplos, elogiando o primeiro a castidade conjugal, condenando o segundo o adultério e admoestando à fidelidade conjugal e lembrando o terceiro os perigos do recurso às alcoviteiras (*Baculo Pastoral*, 288-294).

CAPÍTULO VII

Da "perfeição" dos estados ao "casamento perfeito".

1. *Instruções e avisos de casados*

As orientações pós-tridentinas, mais ou menos resultantes de directivas do concílio, relativas domínios da doutrina e da legislação matrimonial não podem, como tentámos realçar, fazer-nos esquecer a sua dependência umbilical - que, na maior parte dos casos, resultou num esforço de reafirmação e clarificação - em relação à doutrina clássica do casamento e, muito particularmente, às construções teóricas e perspectivas educativas e moralizantes dos fins do século XV e da primeira metade do século XVI, em especial por parte de humanistas e de alguns religiosos, sobretudo franciscanos, que tentaram dar resposta a problemas urgentes de ordem moral e espiritual dos leigos de então. Esta dívida é tanto mais significativa quanto, sem a consideração da sua presença - e dos modos como ela se fez presente -, não se compreenderão, quer as continuidades, quer as mudanças na doutrina e na moral matrimonial dos fins do século XVI e inícios do século XVII.

Obviamente, essa presença terá que ser compreendida no quadro do seu novo contexto e dos novos objectivos - da nova complexidade - da concepção do casamento e da vida conjugal e familiar. Quando o Concílio de Trento, em Novembro de 1563, aprovou o decreto *De Reformatione Matrimonii*, já aquilo que podemos apelidar de "grande batalha da espiritualidade do casamento" estava, em grande medida, ganha, graças sobretudo à decisiva contribuição de vários humanistas (erasmistas e não só) e de alguns religiosos que olharam o casamento de um modo diferente e mais atento, valorizando justamente o seu carácter de sacramento e aconselhando os casados enquanto cristãos. As reedições, entre 1530 e 1550, de algumas das obras mais significativas e decisivas, complementadas por outros textos de meados do século que secundavam os mesmos princípios, assim o comprovam. Deste modo, a afirmação dogmática, em 1563, da sacramentalidade do matrimónio mais não fez do que pôr uma pedra definitiva numa questão que, nas décadas anteriores, tinha suscitado tantas polémicas. A partir desse momento, portanto, os autores católicos não tinham que tentar provar - como sucedera anteriormente -, repetindo argumentos, que o casamento era um sacramento instituído por Deus

no Paraíso e que os casados, tal como os continentes e religiosos, poderiam salvar-se e ter uma vida espiritual própria, porque tal não se punha agora em causa. Portanto, os novos tempos exigiam outros argumentos ou, melhor, outras focalizações do problema mais condizentes com as preocupações tanto de ordem religiosa e pastoral como social e cultural.

Por outro lado, as prioridades exigidas pela urgência da divulgação dos cânones tridentinos nem sempre se sobrepuseram à idêntica urgência de educação de comportamentos e de atitudes que exigia, por seu lado, outras formas de acção e controle. Acresce ainda que, à medida que o século XVI se aproximava do seu ocaso - e, conseqüentemente, à medida que se esbatia a "novidade" das decisões de Trento -, as "prioridades" em matéria de doutrina e espiritualidade matrimonial foram-se também renovando, a par da natural evolução das concepções de vida cristã, vida espiritual e de devoção dos leigos e da relação destas com a complexidade da vida social.

No novo quadro - melhor, nos sucessivos novos quadros - da construção e divulgação da doutrina matrimonial - no seu mais amplo sentido -, há, contudo, algumas linhas de força que não podemos ignorar ou minimizar. Essas linhas traduzem, sobretudo num primeiro momento, a tensão de diferentes orientações práticas de acordo com critérios diversos de prioridades ou de necessidades imediatas, como, a seu modo, mostraram os catecismos atrás referidos; mas traduzem, igualmente - facto válido para os catecismos, mas também para um conjunto multifacetado de outros textos catequéticos e educativos -, os diferentes modos de abordar e, sobretudo, de "divulgar" os vários problemas relacionados ou relacionáveis com o casamento, quer desde perspectivas amplas - evocando toda uma herança literária e filosófica em torno dos seus grandes temas -, quer desde pontos de vista mais precisos e concretos que tenderam a centrar-se em alguns aspectos específicos do casamento, como o comportamento mútuo dos casados, a educação dos filhos, enfim, o "governo da casa", aspectos a que importantes obras de vários religiosos (agostinhos, franciscanos, dominicanos, jesuítas...) e clérigos tentaram, como veremos, dar, uma vez mais, resposta, se não "novas" respostas.

Além disso, não podemos ignorar que, a par do surgimento de novas obras - e não discutimos, de momento, a sua maior ou menor originalidade - que abordam ou tratam especificamente os problemas matrimoniais e "económicos", há que ter presente a reedição, a circulação e releitura de obras "antigas", não apenas as de autores clássicos, de que salientamos os *Moralia* de Plutarco, a *Política e Económica* de Aristóteles, a *Económica* de Xenofonte, decisivas na reelaboração do pensamento da "oeconomica" nos finais do século XVI¹, para já

¹ Sobre a importância destas obras no pensamento "económico" de finais do século XVI e século XVII, veja-se O. BRUNNER, "La "casa come complesso" e l'antica "economica" europea", in *Per una Nuova Storia Costituzionale e Sociale*, Milano, 1970, 133-164 e, do mesmo autor, *Vita Nobiliare e Cultura Europea*, Bologna, 1972, esp. 240-250. Para uma síntese do problema, acompanhada de uma abordagem específica da função do "Pater familias", veja-se o estimulante

não falar dos sempre presentes Padres e Doutores da Igreja, mas também das de autores "modernos", nomeadamente o *Relox de Principes* e as *Epistolas* de Guevara, a *Instrucción de la Mujer Cristiana* de Vives, os *Coloquios Matrimoniales* de Luxán, ou outras mais "antológicas" como a *Silva de Varia Lección* de Pedro Mejía, obras que continuariam, todas elas, a ser editadas e lidas². Consequentemente, as "novas" obras não poderão fazer-nos desvalorizar o lugar importante dessas reedições, bem como as releituras que proporcionaram e o diferente público que visaram ou que atingiram.

De facto, na abordagem dos traços de continuidade e de mudança nas preocupações educativas, moralizantes e espirituais tendo em vista o "estado de casados" (não é demais lembrá-lo), é necessário ter presente a relação entre os objectivos e o contexto das obras, sob pena de simplificação ou de confusões graves relativamente à interpretação das selecções e dos modos de tratamento dos temas relativos ao casamento. Efectivamente, se é hoje incontestável o carácter e o esforço educativo de muitas obras humanistas do século XV e XVI, importa, contudo, ter presentes, também, o seu amadurecimento, os frutos e as consequências ou rumos desse esforço, especialmente na segunda metade de quinhentos ou ao longo de seiscentos³ e, nomeadamente, nas concepções do casamento cristão. O *Casamento Perfeito* (1630) de Diogo Paiva de Andrada, obra manifestamente influenciada pelos métodos humanistas, dista quase um século do *Espelho de Casados* (1540) do "humanista" João de Barros. Nessa distância incluem-se também as características e objectivos das obras, apesar dos pontos comuns que em ambas possamos detectar. Por outro lado, entre o *Casamento Perfeito* de Paiva de Andrada e a *Carta de Guia de Casados* (1651) de D. Francisco Manuel de Melo, apesar dos escassos vinte anos que as separam, poderemos acompanhar (a seu tempo) um percurso importante e decisivo, atestado pelo sucesso editorial da segunda e pelo relativo

estudo de D. FRIGO, *Il Padre di Famiglia. Governo della Casa e Governo Civile nella Tradizione dell' "Economica" tra Cinque e Seicento*, Roma, 1985. Este aspecto será objecto de desenvolvimento no capítulo sobre o "pai de famílias".

² Lembramos que o *Relox de Principes* continuou a ser editado - embora menos que o *Libro Aureo...* - na segunda metade do século XVI e no século XVII (cf. L. GIL CANEDO, *Las Obras de fray Antonio de Guevara*, n.ºs. 103 ss. e PALAU, *Manual*, III, 420-1). Mas as *Epistolas Familiares* foram ainda mais felizes em termos de reedições neste período: 1562, 1568, 1575, 1578, 1585, 1594, 1595, 1600, 1603, 1618, 1633, 1648, 1665, 1668, 1673... Cf. PALAU, *Manual*, VI, 447-8. A *Instrucción* de Vives viria a ser reeditada em Valladolid, 1584. Cf. A. BONILLA, *Luis Vives*, 759. Mas foram, sobretudo, os *Coloquios Matrimoniales* de Luján que, como já dissemos, mais edições tiveram na segunda metade do século XVI: 11 edições entre 1550 e 1589. Finalmente, a *Silva de Varia Lección*, depois de 1563, teve 17 edições até 1673. Veja-se a edição cit. desta obra, vol I, 53.

³ Cf. J. A. MARAVALL, *La Cultura del Barroco*, esp. cap. 2, 131-175. Num importante artigo sobre "La literatura de emblemas como tecnica de accion socio-cultural en el Barroco", publicado no Vol. III dos seus *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, 197-222, MARAVALL volta a valorizar o "amplio movimiento educativo del siglo XVII" (esp. 217). Este "amplio movimiento" foi especialmente intenso ao nível da educação infantil, como referiremos, mais adiante, no cap. X.

"esquecimento" da primeira, embora não possamos negar a nenhuma delas a preocupação, cada uma a seu modo, educativa e moralizante. Deste modo, a leitura destas três obras - pensamos tê-lo provado já em relação ao *Espelho de Casados* - não é possível sem se ter em conta as tendências que textos anteriores e contemporâneos - especialmente espanhóis ou de circulação peninsular - foram seguindo e formando.

A evidente variedade - traduzida também em quantidade - de textos que, directa ou indirectamente, se debruçaram sobre os temas matrimoniais nos finais do século XVI e primeiras décadas do século XVII na Península Ibérica - o período que medeia entre 1580 e 1620 parece-nos fundamental⁴ - não nos permite o estabelecimento fácil de uma tipologia tendente a uma delimitação das mesmas. Por outro lado, a enumeração dos títulos e as indicações cronológicas não nos trariam, por si só, uma luz imediata sobre os diferentes tipos de orientações e preocupações em torno do problema. Contudo, parece-nos possível, como atrás ficou dito, o estabelecimento de algumas linhas de força no tratamento desses temas, nomeadamente através de uma primeira abordagem em função da relação autores/destinatários, objectivos e género literário escolhido, uma vez que estas poderão ajudar a estabelecer algumas fronteiras importantes ou mesmo essenciais para a compreensão das diferentes facetas do problema e do evoluir do seu tratamento.

Mas, da maior variedade de obras que sobre ele se debruçaram dificilmente resultaram, como se compreende, critérios homogéneos, quer ao nível dos destinatários, quer dos grupos sociais em que se incluíam esses destinatários. A par de textos expressamente destinados à aristocracia - e, conseqüentemente, aos comportamentos deste grupo social, continuando, sobretudo, os tratados de educação de príncipes, senhores e cortesãos, ou reelaborando o pensamento "económico" - muitos outros, como já tivemos ocasião de referir, adaptaram e desenvolveram o tema sem uma preocupação de delimitação clara, segundo os esquemas da pirâmide social, dos grupos sociais a que se dirigiam; em certos casos, sobretudo quando privilegiaram finalidades pastorais, ignoraram mesmo as distinções sociais dos destinatários, centrando-se apenas nos condicionalismos do "estado". Mas tal facto não diminui, do nosso ponto de vista, o evidente esforço de controle social dos comportamentos e, mais concretamente, do "estado" dos casados, de acordo com os modelos aristocráticos da família e da "economia". Só que os modos como esse controlo foi ou pretendeu ser accionado terão de ser lidos nos contextos das novas relações de poder da sociedade dita "barroca" ou do esforço desta para evitar

⁴ Foi, de facto, durante este período que se produziram as obras doutrinárias mais importantes sobre o casamento, as quais estabeleceram, entrecruzando as decisões tridentinas e a doutrina clássica do casamento, os princípios dogmáticos, teológicos e morais deste sacramento. Depois de 1620 e até ao século XVIII, embora assistamos à reelaboração de alguns aspectos, como veremos, sobretudo de ordem moral e prática, não encontramos novidades doutrinárias relativamente às obras anteriores, embora possamos encontrar alguns novos modos de colocar a questão.

profundas alterações sociais⁵, nomeadamente através do insistente cuidado no estabelecimento de fronteiras nítidas entre os diferentes "estados" e, dentro destes, entre os indivíduos, especificando os deveres e atribuições de cada um, tendência que parece ter-se tornado mais forte, como veremos, no início de seiscentos.

O "estado dos casados" não ficou à margem desta corrente e, conseqüentemente, passou a ser objecto de um tratamento próprio e independente, sobretudo quando, depois da reafirmação dogmática da sua sacramentalidade, a sua "defesa" pôde prescindir da anterior presença obrigatória do elogio da virgindade. Assim, a tendência crescente iria no sentido da exaltação ou, pelo menos, da lembrança dos valores cristãos e das obrigações do casamento - e da importância do respeito destes por parte dos casados -, continuando a orientação que obras de finais da década de 40 e da década de 50 do século XVI vinham imprimindo ao tema.

Lembremos, além disso, a reafirmação, em Trento, mais concretamente no decreto *De Reformatione Matrimonii* (1563), da preeminência da autoridade da Igreja em matéria matrimonial. Conseqüentemente, muitos dos textos pós-tridentinos sobre o matrimónio visaram também a asseveração, a par da doutrina clássica, dessa autoridade e do dever do clero de o fazer sentir tanto entre os casados quanto junto do poder civil. Concomitantemente, e *ipso facto*, reafirmou-se a competência dos religiosos e clérigos para tratar minuciosamente o mesmo com vista à catequese, neste caso "matrimonial", de todos os estados. Assim o ilustram bem várias obras explicitamente destinadas aos casados, de entre as quais seleccionamos, de momento, as de vários pregadores - e os espanhóis distinguiram-se brilhantemente neste domínio -, que expressam a orientação nesse sentido. Não deixa de ser curioso notar aqui que, depois de Trento e antes de 1630, não encontramos nenhum tratado *específico* para os casados escrito por leigos, na Península Ibérica, pelo que o *Casamento Perfeito* (1630) de Diogo Paiva de Andrada e a *Carta de Guia de Casados* (1651) de D. Francisco Manuel de Melo têm, também sob este ponto de vista, um significado particular⁶.

⁵ Cf., em particular para Espanha, J. A. MARAVALL, *Estado Moderno y Mentalidad Social*, Tomo II, cap.I: "Las tensiones de la sociedad estamental. Su interno proceso de transformación", 3-56 e *La Cultura del Barroco*, cap.5: "Una cultura conservadora", 268-306 e *Teatro y Literatura en la Sociedad Barroca*, ed. corr. e aumentada, Barcelona, 1990, esp. caps.V e VI, 34-39.

⁶ Exceptua-se, de certa forma, Juan COSTA, Doutor e Catedrático de Leis na Universidade de Zaragoza, autor do *Gobierno del Ciudadano*, cuja primera edição data de 1575 (acresc. e reed. em 1578 e 1584, in-8º), contendo um "Tractado Segundo" que "trata de como [el ciudadano] ha de regir su familia" (302 a 597). Dissemos "de certa forma" porque a obra não está dirigida expressamente nem fundamentalmente aos casados, mas a todos os "cidadãos" - mas que podiam ser ou vir a ser casados -, nem se enquadra directamente no âmbito catequético das obras sobre que nos vamos ocupar de momento, uma vez que se filia, expressamente, no campo da filosofia moral. Esta obra merecer-nos-á uma atenção mais cuidada no capítulo sobre o "pai de famílias". Também Martim Afonso de MIRANDA tratou do casamento na Primeira parte do *Tempo de Agora* (lisboa,

Respeitando a ordem cronológica (centramo-nos, de momento, apenas no período que vai de 1563 a 1620), valorizaremos a *Saludable Instrucción del Estado del Matrimonio*, do dominicano Vicente Mexía, editada em Córdova em 1566⁷; a *Orden de Bien Casar, y Avisos de Casados*, de Joan Estevan, cura de Nava, editada em 1581 e 1595⁸; e, finalmente, o *Manual de Casados*, de Ignacio de Andueza, cura paroquial de S. Lourenço, editado em Pamplona em 1618⁹. Todas estas obras - referimos, de momento, apenas as que, desde critérios idênticos, tratam *exclusivamente* do matrimónio e do "estado dos casados" - manifestam como preocupação fundamental o "ensino", a educação de todos os casados, sem distinção prévia de grupos sociais, com vista ao cumprimento dos deveres e obrigações tidas como próprias desse "estado".

A distância cronológica das obras - que, curiosamente, abrange os anos decisivos para a tratadística sobre o tema - permite-nos notar igualmente alguma progressão, por entre as evidentes e esperadas permanências, nos modos de abordagem do problema, nomeadamente no uso de argumentos e explicitação de objectivos, aspectos que deverão merecer-nos alguma atenção nos capítulos seguintes.

Assim, sem entrarmos, de momento, na exploração dos tópicos e dos temas aflorados ou explicitados por estes autores sobre os diferentes problemas conjugais e familiares, convirá começar por atentar nos objectivos e nos critérios que presidiram à elaboração das obras, para que possamos acompanhar e/ou detectar momentos importantes da evolução da tratadística sobre o casamento, que, mais adiante, confrontaremos com obras de outros autores.

Sem que tenhamos, por agora, apenas em conta a ordem cronológica, parece-nos importante chamar a atenção, porque a consideramos um texto bastante significativo de algumas mudanças de focalização do problema, para a *Saludable Instrucción del Estado de Matrimonio*, inicialmente concebida para as "señoras de estado", segundo confissão do autor: "...al principio solamente yua dirigida para *enseñamiento de mugeres casadas que son principales, y señoras de estado*: para darles auiso de algunos puntos de que tienen necesidad:

Pedro Crasbeeck, 1622), mas num diálogo de âmbito temático muito mais amplo (no diálogo primeiro, "da verdade e da mentira").

⁷ Esta obra de Vicente MEXIA ("maestro en Santa Teologia, de la orden de los predicadores, regente del Colegio y Monasterio de San Pablo de Córdoba"), dedicada a Filipe II, foi editada nesta cidade, por Juan Baptista Escudero, em 1566, não tendo, ao que sabemos, sido reeditada, ainda que, ao que tudo indica, deva ter tido duas tiragens no mesmo ano (cf. PALAU, *Manual*, V, 174).

⁸ Esta *Orden de Bien Casar*, "Compuesto por el Bachiler Ioan Estevan, Cura de la Naua, natural de Merida", cuja aprovação régia e licenças estão datadas de 25 de Janeiro de 1581, foi editada, segundo o colophon, em Bilbao, na Oficina de Mathias Mares, e reeditado em Bilbao, por Pedro Cole de Ybarra, em 1595. É esta última edição que aqui utilizamos.

⁹ Da edição deste *Manual de Casados* fez também parte um *Tratado del Santissimo Sacramento*, y *este sobre el deuoto dezir: Alabado sea el Santissimo Sacramento*, que ocupa as pp.134-239. São, contudo, obras independentes, indo a primeira desde o início até à fl. 133v.

vno es darles a conoscer el estado que tienen de matrimonio: para que mejor lo pudiesen guardar: otro es, para quitarles de nuevos cuydados en que algunas se quieren poner, dexando las cosas a que tienen obligacion (...) otro era para dar vna breue instruccion a las señoras de estado: de como se han de auer en la gouernacion de la casa, y de su familia: y principalmente en la administracion y regimiento de su estado..."¹⁰. Ou seja, a obra inicialmente projectada poder-se-ia, muito possivelmente, enquadrar no âmbito de obras anteriores expressamente dirigidas às "grandes senhoras" com vista ao "governo próprio" e ao "governo da casa", talvez na linha da *Instrucción de la Muger Christiana* de Vives ou, em certa medida, do *Carro de las Donas*.

Contudo, este propósito inicial foi alterado, uma vez que, segundo as suas próprias palavras, Vicente Mexía considerou "despues con mas atencion que el matrimonio es vn estado general en que tanta multitud de gentes biuen, y que son muy pocos los que saben biuir en el como deuen, por no lo auer aprendido..."; deste modo, Mexía mudou "el primer proposito" para fazer com que "todo el intento fuesse principalmente dirigido a *dar vn auiso general para todo linage de personas que biuen en estado de matrimonio*", resultando a obra, que ignora completamente a oposição virgindade/casamento, num "general enseñamiento de *todos los casados, de qualquier estado, o condicion que sean*"¹¹. A confessada mudança e alargamento social de destinatários - e consequentemente também, pelo menos em parte, de objectivos - é tanto mais significativa quanto o período que medeia entre a referida primeira redacção da obra, certamente anterior a 1562¹², até à sua edição em 1566 foi, como sabemos, decisivo para toda a problemática do casamento cristão e católico. Tanto a carta de Fr. Martín Cano, dirigida a Filipe II persuadindo-o do interesse e novidade da obra, como a dedicatória do autor ao mesmo monarca justificando a sua iniciativa¹³ insistiram no pedido de que a obra fosse finalmente publicada, dado, segundo o primeiro, "auer esto sido negocio del Spiritu Sancto, ver tres cosas juntas en este libro (...) la vna es la claridad de la doctrina (...) la otra es el modo

¹⁰ *Saludable Instrucción*, fl. 5v.-6r., subl. nosso. Este propósito inicial marca ainda muitos capítulos da obra, nomeadamente os do "Tratado primero" que incide na "libertad que ha de tener la muger casada por respecto de su marido" e no qual se discute o tipo de sujeição - e não escravidão - que ela lhe devia ter (fls. 1-21). Só depois se debruça sobre o casamento-sacramento e "estado" (Tratado segundo e seguintes).

¹¹ *Saludable Instrucción*, fl. 5v.-6r., subl. nosso.

¹² De facto, a data da dedicatória do autor (à "Sacra y Catholica magestad") é de 1562 (fl. 4v.).

¹³ Cf. fl. 3v.: "Sabra V.M. que tratando yo comigo de la obligacion que de mi habito, y officio tengo para procurar (quanto en mi fuere) lo que toca al bien de los proximos, y a la saluacion de sus almas, por dar mediana cuenta de mi ante el diuino acatamiento: paresciome, que ya que me faltauan fuerças para poder predicar: que seria bien suplir esta falta por otra via (...). Y con este intento considerando que el estado del matrimonio (quanto a la multitud de los que en el biuen) es el mas general y copioso de todos los que ay en la vniuersal yglesia: y quan pocos ay en el, que sepan conoscer la calidad del estado para preciarse del, y tenerlo en lo que deuen..." (subl. nosso).

y orden de proceder tan dulce (...). La tercera es la limpieza y propiedad de palabras..."¹⁴ e, de acordo com as palavras do autor na dedicatória ao rei, dado, por um lado, o "peligro grande en que todos los casados biuen" e, por outro, a "evidente *necesidad que tienen de ser enseñados*"¹⁵.

Assim, o autor pretendeu convencer tanto o monarca quanto os leitores da urgência de uma obra inteiramente dedicada ao "enseñamiento" do "estado dos casados", urgência sentida também por ele próprio ou por "otro mejor consejo" e que o levou a "mudar el primer proposito que tuue de lo auer con personas particulares"¹⁶ num "nueuo y segundo proposito de querer estender la presente obra al general enseñamiento de todos los casados, de qualquier estado, o condicion que sean"¹⁷.

Apesar da consciência de uma certa novidade da obra, resultante, no essencial, da abertura do leque de destinatários e da mudança da estrutura interna em função deste, tal facto não diminuiu, contudo, a evidente dependência, em termos de argumentos e exposição da matéria, em relação a alguns tratados da primeira metade do século XVI que, de modo menos directo, haviam discutido vários aspectos do casamento. Mas inaugurou - lembremos aqui a extensão e variedade de temas da obra¹⁸ - um "género" cujo sucesso seria especialmente visível nos finais do século XVI e primeira metade de seiscentos, período em que se multiplicaram os "Avisos" e "Guias" de casados, para já não falar dos variados tratados ascéticos e religiosos ou com pretensões filosóficas que se dirigiram também aos casados e sobre os quais teremos ocasião de nos debruçar.

A vontade de fornecer uma "saludable Instrucción" aos casados, especialmente aos "que no alcançan letras"¹⁹, resultou, segundo a explicação de

¹⁴ *Saludable Instrucción*, Carta de Fr. Martín Cano a Filipe II, fl. [3r.].

¹⁵ *Saludable Instrucción*, fl.[3v.], subl. nosso.

¹⁶ *Saludable Instrucción*, prologo, fl.[6r.].

¹⁷ *Saludable Instrucción*, prologo, fl.[6r.].

¹⁸ A obra (in-4º, de [8]+278+[6] fls.) é constituída por dois livros, contendo o primeiro 5 tratados e o segundo 8 tratados. O primeiro livro ocupa-se de vários temas especialmente polémicos nas décadas anteriores, como o da "libertad que ha de tener la muger casada, por respecto del su marido" (tratado primeiro); o da defesa do casamento como "estado bueno y siguro" e a lembrança das suas "cargas" (tratado segundo); o da necessidade e obrigações do matrimónio (tratado terceiro); o dos delicados problemas do "acto matrimonial" (tratado quarto), terminando com a história de Tobias e seu significado (tratado quinto). O segundo livro diz mais respeito à vida conjugal e deveres dos casados: o "pagamento" do débito conjugal (tratado primeiro); os impedimentos deste (tratado segundo); as boas obras que os casados devem fazer ao sábado (tratado terceiro); as "burlas" entre casados e a discussão da sua licitude ou não (tratado quarto); a "administração" da casa pela mulher (tratado quinto); o "governo da família" (tratado sexto); o "cuidado" dos pais em criar e "enseñar" os filhos (tratado sétimo); a "governacion del estado de qualquier señor de vassallos" (tratado último).

¹⁹ *Saludable Instrucción*, fl.[6v.].

Fr. Martín Cano, de *nenhuma obra anterior* satisfazer "un desseo muy antiguo que entre los selozos del bien publico auia, de ver vn libro que fuesse muy propio, ansi quanto a la materia, como quanto al estilo, y lenguaje para informacion del estado de los casados (...) y por la poca ocupacion que los que en el biuen suelen tener de estudios, y exercicios de letras muy altas, haze que no puedan bien gozar en otros libros aun de la doctrina que a ellos les pertenesce: ora por andar junta con otras cosas dificultosas: ora porque el estilo, o lenguaje en que esta escripta es mas alto que el que comunmente los de aquel estado alcançan..."²⁰.

Intuitos de clareza, não tanto para obedecer a cânones retóricos, mas, principalmente, para responder a necessidades imediatas de "ensino", de "instrução" dos casados para que acatassem e respeitassem a doutrina do casamento e, mais concretamente, a "santidade" do estado marcaram, igualmente, outros textos posteriores que podemos enquadrar, em termos de objectivos, de destinatários e, em parte, de assuntos tratados, dentro do mesmo "género". Em primeiro lugar, a já referida *Orden de Bien Casar, y Avisos de Casados* de Juan Estevan, cuja dedicatória ao "licenciado Joan Gomez, del Consejo de su Magestad y alcalde de su casa y corte"²¹ data do primeiro de Janeiro de 1581, patenteia idênticas preocupações de "corregir al que biue mal, y reprehenderle sus pecados", especialmente sendo "el estado del matrimonio orden santo, estado loable, y que tan mal se vsa del"²². Estribando-se na necessidade desta obra, "porque no ay otro estado de gente a que predicar en la parrochia, sino a casados: porque si algunos no lo son pretenden selo"²³ e à semelhança do religioso que devia conhecer a sua "regra", Estevan insistiu em que também o casado precisava de uma regra própria²⁴ - argumento igualmente usado por Vicente Mexía²⁵, como, aliás, já Osuna havia defendido²⁶; por isso, vendo "el descuydo de los hombres doctos, en escreuir vnas reglas auisos y ordenanças, niueladas con la doctrina Euangelica, por donde los que tal estado toman se deuan regir, y a Dios servir"²⁷, Juan Estevan propôs-se "escreuir la presente obra, sacando todo lo mas de las cotidianas predicaciones, consejos, amonestaciones, y declaraciones de Euangelios que yo he hecho a mis ovejas,

²⁰ *Saludable Instrucción*, fl.[2v.].

²¹ *Orden de Bien Casar*, ed. de 1595, fl. 5r..

²² *Orden de Bien Casar*, fl. 10r..

²³ *Orden de Bien Casar*, fl. 5v.

²⁴ *Orden de Bien Casar*, fl. 10v.: "Y viendo que en las ordenes antes que el religioso haga profession, se le leen toda la regla y estatutos de su orden, y vee y sabe a que le obliga, y entiende quando guarda su orden, y quando contra el peca..."

²⁵ *Saludable Instrucción*, fl. 4r.

²⁶ Cf. *supra*, cap. I, 51-52.

²⁷ *Orden de Bien Casar*, fl. 10v.-11r.

este tiempo que las he tenido a cargo: mostrandoles vn dia que cosa es matrimonio. Otro dia como lo deuen recibir. Otra vez como se han de auer los casados. Como se han de auer los padres con los hijos. Como los hijos con los padres. Como los señores con sus criados y esclauos, y como los tales con sus señores. Como se ha de auer el marido con la muger: y como la muger con el marido. Y como entrambos con sus proximos y con Dios. Y todas las demas materias que aqui veras tocadas"²⁸. Deste modo, a obra destinava-se a "qualquier christiano que quisiere casar, ò es casado: y dessea no caer de la gracia de DIOS", aconselhando-o "con que intencion deue casarse, y con quien le esta bien casar. Y como deue biuir en el estado del matrimonio para saluacion de su anima y familia"; pretende, pois, ser "vn aranzel y regla clara de tu estado"²⁹.

Esta *Orden de bien casar*, manifestamente diferente, na sua estrutura interna, da de Vicente Mexía³⁰, retomou e desenvolveu, contudo, a mesma argumentação justificativa do interesse e pertinência da mesma, resultante de uma preocupação pastoral que pretendia adequar o comportamento dos casados à "santidade" do estado. O soneto, "al lector", de Phelipe Gonzalez, clérigo e irmão do autor, evoca precisamente este motivo, queixando-se de ser recebido "tan alto Sacramento:/ como cosa de burla, o de nonada"³¹.

²⁸ *Orden de Bien Casar*, fl. 11r. e v.

²⁹ *Orden de Bien Casar*, fl. 11v.

³⁰ A *Orden de Bien Casar*, embora tenha 394 fls., é um in-8º pequeno e não in-4º, como a de Vicente Mexía. Mas as diferenças fundamentais situam-se ao nível das matérias tratadas, quer do ponto de vista da sua selecção, quer do tratamento que delas fez o autor. É composta de 14 capítulos que se centram, fundamentalmente, na definição de matrimónio e deveres dos casados, incidindo tanto nos aspectos mais "positivos" - não só os derivados da "sacramentalidade" do matrimónio, mas também os que se situam na linha dos seus conselhos "educativos" aos casados - como nos aspectos "negativos" - os que resultavam, do seu ponto de vista, dos comportamentos que não respeitavam as "regras" da instituição e do "estado".

³¹ *Orden de Bien Casar*, fl. 8r:

"No ay cosa en este mundo mas vsada
ques nacer y morir cada momento:
ni despues desta mas quel casamiento,
de los hombres trillada y desseada:
Ni otra que le exceda en estragada,
y es causa desto el poco sentimiento,
de recibir tan alto Sacramento,
como cosa de burla, o de nonada:
Mouido de vn dolor caritatiuo,
el Cura Ioan Esteuan a pintado
el modo de viuir en matrimonio:
Toma de aqui Christiano tu motiuo
de leer y guardar lo aqui notado,
para librar tu alma del demonio."

As importantes diferenças internas deste tratado em relação ao de Vicente Mexía, assim como a sua maior clareza de propósitos, parecem dever-se não apenas ao facto de ter sido, desde o início, projectado para esta finalidade - ao contrário do sucedido com a *Saludable Instrucción* -, mas também à sua inserção na linha de orientações pastorais definida pelo *Catecismo Romano*, da qual, aliás, o autor se reclamou: "Por tanto determine con el ayuda de Dios, en cumplimiento de sus diuinas palabras, (y mouido con el incitamento del summo Pontifice Pio quinto, de dichosa memoria, que hizo a los Curas en el Catechismo de la Fee, en el tratado del matrimonio) escreuir la presente obra..."³². O facto de haver, segundo afirmou, "tanta perdicion y tanta rotura" e de se viver "tan à rienda suelta y tan al contrario de lo que es razon y DIOS manda"³³, em grande medida devido à ignorância³⁴, determinou que a obra fosse estruturada em função dos referidos "auisos y ordenanças" para que os casados se soubessem "regir, y a Dios seruir", como, aliás, o próprio título pretendeu indicar³⁵. Os propósitos simultaneamente catequéticos e pedagógicos são, como vemos, evidentes e, portanto, estruturadores de toda a obra, estando, consequentemente, desvalorizados todos os aspectos polémicos e/ou escolásticos do problema.

O panorama editorial de obras em torno do casamento - nomeadamente da "perfeita casada", do "governo da casa", do "ofício do marido" - alterou-se decisivamente, como teremos ocasião de verificar - sofrendo, sobretudo, um processo de amadurecimento -, nos anos imediatamente posteriores à redacção final desta *Orden de Bien Casar* (1581), em especial no já referido período que medeia aproximadamente entre 1580 e 1620. E, contudo, as motivações que presidiram à escrita desta obra continuariam a manter-se pertinentes, embora as focalizações do problema se tornassem mais complexas.

Efectivamente, o essencial dos argumentos utilizados, para justificar a obra, tanto por Vicente Mexía como por Juan Estevan seriam retomados cerca de quatro décadas mais tarde, já depois do surgimento das grandes sumas doutrinárias sobre o casamento, por Ignacio de Andueza no seu *Manual de Casados*, editado em 1618, obra que incluiu ainda - e significativamente - um

³² *Orden de bien Casar*, fl.11v.

³³ *Orden de Bien Casar*, fl.12r.

³⁴ Juan ESTEVAN, convencido de que "la falta principal, y causa desta perdicion, nasce de no saber las personas que se casan lo que reciben y a que se obligan..." (fl. 10v., subl. nosso), repetindo mais adiante que "muchos lo hazen de ignorancia" (fl. 12v.), e lembrando que "tan mal se vsa del", fez coro com muitos contemporâneos que, como veremos, insistiram na importância de os casados terem consciência do seu estado e do que ele significava - além daquilo a que ele obrigava. Aliás, a mesma preocupação com a ignorância dos casados motivara já, como vimos, não só várias obras de finais do séc. XV e do séc. XVI, como, mais concretamente, a *Saludable Instrucción* de V. MEXIA, que lembrou a "evidente necesidad que tienen (los casados) de ser enseñados" (subl. nosso). Também Juan COSTA, no *Gobierno del Ciudadano*, afirmou ser su "fin enseñar al que sabe poco", esforçando-se por "declararme con facilidad al que sabe poco" (ed. de 1584, 25-26).

³⁵ "...me parecio bien poner por titulo que declare la materia de la obra..." (fl. 11v.).

*Tratado del Santissimo Sacramento*³⁶. Este autor dirigiu-se aos casados para "darles reglas de lo que han de hazer"³⁷, considerando mesmo a obra um "manual de auisos de Dios"³⁸. As suas finalidades eminentemente práticas parecem ter sido igualmente pautadas por um certo zelo pastoral de convencimento dos casados de que "el matrimonio santo, es vn sacramento, es vna santa vida, y vna orden instituyda y ordenada por el legislador de los legisladores..."³⁹; portanto, e porque "son muy pocos, que en este estado viuen vida inculpable, y que no sigan los antojos y desseos de sus passiones de carne. Y hablando verdad, son muy pocos los que en este estado guardan la paz de Christo, y viuan con el respecto, que a tan alto Sacramento se le deue", este seu "breue tratado e manual" ia dirigido, simultaneamente, a "persuadir a los señores curas la obligacion que tienen de enseñar, lo que acerca de esto importa" e a ensinar "a los casados, y a los que se quisieren casar, el grande respecto que se le deue guardar a este diuino Sacramento"⁴⁰, nomeadamente para sabermos como casar e como agir enquanto casados e enquanto pais.

As preocupações e os objetivos imediatos permanecem, no essencial, os mesmos. Contudo - teremos ocasião de o comprovar - o *modo* como os diferentes problemas matrimoniais são tratados alterou-se significativamente, em especial no que diz respeito ao comportamento mútuo dos casados e à educação dos filhos, aspectos que, nas décadas anteriores, vinham sofrendo repetidas discussões e aprofundamentos nas mais variadas obras e por distintos autores. Tal facto não se pode ignorar, sob pena da não compreensão de variadíssimas afirmações e alusões à vida conjugal, aos deveres e obrigações dos casados, à sua função educativa, ao conceito de "casa", tanto neste *Manual de Casados* como em outros textos posteriores - e não apenas os que foram escritos por religiosos e clérigos -, nomeadamente portugueses.

2. Ser "perfeito" no seu "estado"

O realce que optámos por dar a estas três obras especificamente dedicadas ao casamento e aos casados, tendo pretendido realçar uma certa

³⁶ Apesar de se tratar de duas obras completamente distintas, ANDUEZA quis frisar, contudo, que este último tratado se dirigia também aos casados. A direcção espiritual culminava, assim, a formação moral...

³⁷ *Manual de Casados*, Prólogo, fl. [7r.].

³⁸ *Manual de Casados*, fl. [7v.].

³⁹ *Manual de Casados*, fl. [7v.].

⁴⁰ *Manual de Casados*, fl. [7v.]. Por isso acrescentou que "en este breue tratado y manual, se les dara auisos de sana dotrina, y reglas de santos, que dessearon agradar a Dios en la tierra...". Mas também se dirigiu aos curas aconselhando-os a orientar os casados, em particular os noivos, no respeito pelo ritual católico do casamento, como o ordenou o concílio de Trento. Cf. cap. III e V, fls. 46v.-58r.

continuidade resultante da mesma preocupação imediata de ordem essencialmente pastoral e catequética, visou igualmente mostrar como o "estado" dos casados foi merecendo, apesar da diversidade das obras que a ele se dirigiram, uma atenção constante e própria, não tendo perdido, antes reforçado, a autonomia que desde há mais de um século vinha conquistando. Mas pretendeu também chamar desde já a atenção para a coexistência de traços de continuidade e mudança num equilíbrio que não evitou uma significativa evolução do tema e do seu tratamento. Tal facto torna especialmente difícil qualquer tentativa de estabelecimento de uma tipologia de obras, uma vez que esta poderia, em última instância, falsear o conteúdo cultural das mesmas, especialmente por tender a prescindir da intensa intertextualidade com diversas outras obras do mesmo período.

Assim, a presença individualizadora e crescentemente prestigiada que o "estado" dos casados vinha, pelo menos teoricamente, conseguindo entre os outros "estados", tanto numa perspectiva social como, sobretudo, religiosa e espiritual, ajudou a cimentar e a desenvolver algumas perspectivas espirituais (complementares ou pré-existentes às de ordem catequética) que não podiam ou não queriam ignorar os problemas específicos da vida espiritual e das práticas devocionais dos casados, ao mesmo tempo que dispendiam uma crescente atenção, como veremos, à sua vida moral e social. Sem dúvida que as obras atrás referidas, continuando uma via cujos contornos o *Norte de los Estados* de F. de Osuna havia pretendido apresentar com alguma clareza, confirmam o *esforço* de adequação dos comportamentos morais e sociais dos casados ao "estado santo" a que pertenciam. Mas este problema não é mais do que uma manifestação específica - talvez especialmente séria tendo em conta a relação estado/sacramento - dos problemas mais profundos da vida moral e social dos leigos de então. Se, por um lado, podemos "isolar" estas obras que trataram exclusivamente do casamento e dos casados - e tal tem efectivamente um interesse particular por revelar a permanência de uma atenção específica -, não podemos, por outro, dissociá-las de outras que foram dirigidas a *todos* os estados, incluindo, conseqüentemente, o dos casados e o das "mulheres" que, não o esqueçamos, eram frequentemente olhadas como um "estado" particular - esse caso, estes "estados" foram igualmente objecto de uma atenção específica e autónoma, embora relativizada pela presença dos *outros* "estados" -. Mas são também obras, melhor, textos que podemos, tendo em conta o contexto global da obra em que se incluem, ler individualmente, embora tal tarefa nem sempre se apresente fácil.

De facto, e como dissemos, muitas outras obras, especialmente nos fins do século XVI e inícios de seiscentos, trataram destes "estados" (dos casados e das mulheres) no contexto de objectivos, de temas e problemas mais amplos e variados comuns a "todos os estados", quer para, desde a imagem da "sociedade cristã", os catequizar e educar de acordo com os princípios da vida e moral cristãs - a obra mais ilustrativa e variada talvez seja a do franciscano Juan de

Pineda, *Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana*⁴¹ -, quer para, desde o ponto de vista da concepção da organização social e política, estabelecer critérios e contornos necessários ao seu funcionamento - o *Gobierno del Ciudadano* de Juan Costa, que desenvolveu e adaptou às novas circunstâncias os esquemas dos regimentos de príncipes, ilustra-o exemplarmente⁴². A importância e o lugar próprio dessas obras não esbata a atenção isolada aos vários "estados", como o mostra a crescente produção de obras destinadas ao príncipe ou ao cortesão, ao estudante, aos párocos, à "perfeita casada", aos casados... Mas o surgimento e o sucesso de obras com ambições mais "enciclopédicas" que pretendiam reelaborar ou sistematizar problemas vários da vida humana na dupla vertente religiosa e social obriga-nos a lê-las complementarmente.

A ignorância dos princípios e da doutrina cristã, aos mais variados níveis - especialmente dos leigos de grupos sociais em posição mais modesta na pirâmide social - não parava - permitimo-nos repeti-lo - de ser lembrada desde as décadas anteriores, o que motivou a conhecida multiplicação, por esses anos, de obras pastorais e catequéticas, em particular as doutrinas cristãs e catecismos, de que o de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires é, como vimos, um exemplo bem eloquente. Mas o ensino dos "rudimentos" da doutrina cristã, apesar de essencial, cedo se mostrou insuficiente, especialmente quando se pretendia adequar os princípios cristãos às diferentes realidades sociais e quando não se podia ter apenas em conta o ensino das crianças ou a divulgação dos rudimentos

⁴¹ Juan de PINEDA, O.F.M., *Los Treinta y Cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana*, Salamanca, Pedro de Adurça y Diego López, 1589 (cf. reed. de J. MESEGUER FERNANDEZ, O.F.M., Madrid, 1963, 4 vols., edição que aqui utilizamos). Notemos que Pineda advertiu, no prólogo aos leitores (Vol. I, 4-5), que "lo que aquí digo no es más de para las personas que no saben letras científicas, ni las leyes que se deben guardar en cada linaje de escritura" e, por isso, a obra foi estruturada em "diálogos familiares" que, com variedade e exaustividade, visaram um percurso do "imperfecto" ao "perfecto" e "de los ejercicios corporales a los espirituales, según lo pide la regla de la Agricultura Christiana, que dice que sus trabajadores irán de virtud en virtud hasta verse con el Dios de los dioses en el Sión de la gloria" (*Dialogos Familiares*, I, 6). Esse percurso em *crescendo* está também significado na distribuição dos temas: "Hasta la mitad de la obra va mucho destas letras gentílicas por ser más proporcionadas las materias de la obra con ellas hasta allí para los jóvenes; porque después entran cosas de mucho peso y en la edad del hombre, que aquí formamos, que ya debe vivir cargado de cuidados de sí y de su familia..." (*Dialogos Familiares*, I, 6). Consequentemente, esta obra dedicou, como veremos mais adiante, vários e importantes diálogos aos temas matrimoniais: sacramento, amor conjugal, comportamento recíproco dos esposos, educação dos filhos, comportamento feminino, etc (esp. diálogos 14-15, 18, 20-23, 28).

⁴² O *Gobierno del Ciudadano* está dividido em três tratados, dizendo o primeiro respeito ao modo como o cidadão "se ha de gobernar a si mismo" (ed. de 1584, 44-301); o segundo "trata de como ha de regir su familia" (302-597); finalmente, o terceiro diz respeito ao governo da República (598-fim). É bastante significativo que o Tratado Segundo tenha começado por refutar os argumentos "medievais" que desaconselhavam o casamento para afirmar que "essa opinion fue erronea por dar la culpa de muchos inconuenientes al matrimonio, que es sancto y bueno, y como tal es recebido en la ley de Dios, y no se han de atribuyr a ello errores, que nacen de la poca cordura y discrecion del que se casa..." (308, subl. nosso).

da doutrina cristã. Clérigos e religiosos cedo se aperceberam de que a maior dificuldade da aprendizagem da doutrina cristã, especialmente pelos adultos, residia na interiorização da mesma e na sua conciliação com a vida quotidiana, já que nem sempre era fácil articular, especialmente desde tradicionais pressupostos da literatura de espiritualidade, as obrigações sociais dos "estados" com as práticas mais elementares da doutrina e moral cristãs, para já não falar de exigências ascéticas e espirituais mais profundas e diversificadas consideradas fundamentais para a salvação, mas apenas acessíveis e compreensíveis por alguns.

Os textos deste período - nomeadamente quando se referem aos casados - dão-nos conta deste importante problema. É certo que vários textos de espiritualidade de meados do século XVI, especialmente os que se filiavam na do "recogimiento" tal como o definira Osuna, haviam tentado dar resposta a várias questões relacionadas com a vida espiritual dos leigos cristãos, tendo o próprio Osuna, como vimos, escrito o *Norte de los Estados* num evidente esforço de fornecer alguns conselhos e apoio espiritual, nomeadamente para os casados. Mas a complexidade do problema deparava-se constantemente com novas perguntas e novas dificuldades, especialmente depois dos anos difíceis para a literatura de espiritualidade, sobretudo em língua vulgar, que se seguiram à publicação do célebre Índice de Valdés em 1559.

Essa ignorância - que muitos consideravam revestir-se de maior gravidade dada a relativa acessibilidade do texto bíblico e da literatura de espiritualidade em língua vulgar, para já não falar, por outro lado, nas obras ditas de amores e cavalarias de fácil penetração em determinados meios - permanecia sendo a primeira grande dificuldade e, portanto, viria a constituir, como se sabe, um dos focos principais da acção pastoral pós-tridentina. No caso concreto dos casados, à ignorância da doutrina cristã correspondia frequentemente a da doutrina matrimonial, o que conduzia ao incumprimento ou confusão dos "deveres" ou "obrigações" do "estado", tanto desde a perspectiva social quanto da religiosa. E era, conseqüentemente, neste ponto que a articulação da vida social, moral e religiosa se tornava mais difícil, mas também, no quadro da nova ofensiva pastoral, mais urgente...

Diversas obras surgiram neste período tentando dar resposta a este complexo problema. A "instruccion de la pequeña grei" (como pretendeu Arias Montano no seu *Dictatum Cristianum*⁴³), através de "avisos"⁴⁴ ou de

⁴³ O *Dictatum Christianum, sive communes et aptae discipulorum christi omnium partes*, Antuerpiae, Ex Officina Christophori Plantini, 1575, foi traduzido para castelhano por Pedro de Valencia com o título de *Lección christiana o tratado de lo que los discípulos de Christo comunmente deben saber y cada uno por su parte guardar (...) para instruccion de la pequeña grei*, permanecendo manuscrito até 1739. Veja-se a recente edição desta *Lección*, com uma longa introdução, por M. ANDRÉS MARTIN, Badajoz, 1983, edição que utilizaremos aqui. V., ainda, M. BATAILLON, *Erasmus y España*, esp. 740 ss.

"enseñamientos", lembrando, nomeadamente, as "obrigações" dos diversos estados, inclusivé dos casados⁴⁵, parece ter-se tornado numa prioridade da acção pastoral. Objectivos basicamente idênticos teve Alonso de Orozco ao escrever o *Epistolario Christiano de los Estados*⁴⁶, que contém "doze epístolas para todos los estados, y otra que se dize ser de nuestra Señora"⁴⁷, com a confessada intenção de "enseñar" a todos a agir segundo as exigências de cada "estado"; daí a inclusão de uma epístola para o casado e de outra para a viúva⁴⁸.

Deste modo, se a preocupação de *instruir* já havia motivado vários textos humanistas da primeira metade do século, ela é agora intensificada e diversificada, adquirindo uma nova vitalidade e um novo significado⁴⁹, tanto

⁴⁴ Confessa Arias MONTANO, contra a abundância de "errores" de "varias sectas" (*Lección Christiana*, 3) e contra o "mucho descuido" dos católicos (*Lección Christiana*, 4), que devia "avisar, i dectar adonde entiendo que se ha de acudir por el remedio, i como se ha de aplicar: principalmente que èste mi cuidado se endereza a amonestar, i servir a aquellos, que no pudiendo facilmente entender cosas mayores, por ventura no se les enseñan ni aun las que son mas acomodadas, i convenientes a la capacidad de todos, i aun totalmente necessarias, sin cuyo conocimiento, ni podrán salvarse ni alcanzar, i percibir otras, que se tienen por mas ecelentes, i mas altas..." (*Lección Christiana*, 7-8). Dedicando a obra a "todos los christianos, de manera que todos la puedan entender, i saber", pretendeu, sobretudo, "enseñar", em vez de se ocupar em "componer, i limar las palabras" (*Lección Christiana*, 287-8).

⁴⁵ Depois de se debruçar sobre as "Obligaciones de los Pastores, è Governadores" (cap. XXIII), dos "Ministros Eclesiasticos" (cap. XXIV), dos "Reyes, Principes, i Magistrados" (cap. XXV), dos Ricos (cap. XXVI), dos "Mercaderes, i Oficiales" (cap. XXVII), ARIAS MONTANO falou das "Obligaciones de cada Familia, señaladamente las de las Mugerres" (cap. XXVIII), das "Obligaciones de los Casados" (cap. XXIX) e da "Instruccion, i Enseñanza de la Familia" (cap. XXX), terminando com a conclusão em que voltou a resumir a sua intenção principal e toda a estruturação da obra: "Esto es lo que cada Christiano, ora sea del mas alto, o mas bajo estado; ora docto, o indocto; deve saber, i cumplir (...). Solamente amonestamos a todos en general, i a cada uno de por sí, que considerando mucho estos tres puntos del Temor de Dios, Penitencia, i Caridad, i guardandolos, i cumpliendolos con cuidado, conserve cada uno el estado, i lugar que, o por algun tiempo tuviere, o por su edad le tocàre, o por derecho le viniere, o el por su eleccion le tuviere eligido..." (*Lección Christiana*, 289-90, subl. nosso).

⁴⁶ Este *Epistolario Christiano* foi editado em Alcalá, em 1567, posterior, portanto, à *Recopilacion de todas las obras que ha escripto el muy Reuerendo Padre Fray Alonso de Orozco, Religioso de la Orden del Glorioso Doctor Sanct Augustin, Y Predicador de su Magestad. Dirigidas a la Serenissima Señora Doña Juana, Infanta de Castilla, Y Princesa de Portugal, novamente corrigidas pelo autor*, impressa em Valladolid em 1554, que compreende o *Examen de la Conciencia*, o *Vergel de Oracion y Monte de Contemplacion*, o *Memorial de Amor Sancto*, a *Regla de Vida Christiana*, o *Regimiento del Anima* e o *Desposorio Spiritual*.

⁴⁷ *Epistolario Christiano*, "Al lector", fl. 2v.

⁴⁸ Respectivamente epístolas 7 (fls.172v ss.) e 8 (fls.190r. ss.)

⁴⁹ Não deixa de ser sugestiva a justificação com que ARIAS MONTANO apresentou a sua obra aos mais "doutos": "No temo que èste mi Tratado, i Discurso aya de parecer sin proposito, i superfluo a los Varones doctos, i eminentes en el enseñamiento de los hombres: antes confío, que a los que lo miraren desapassionadamente, les ha de parecer bien nuestro intento, i cuidado; i espero que si les advierte de algo que sea para mejor cumplir con sus officios, lo recibirán con buen animo,

pela tendência para a "massificação", deixando de se restringir, em termos programáticos, à aristocracia, como por ser mais controlada e dirigida, especialmente nos anos pós-tridentinos, a todos os "estados". Mas isto não quer dizer, de modo algum, que a aristocracia ou os grupos sociais dominantes não continuassem a ser os primeiros e/ou principais destinatários das grandes ou mais importantes obras moralizantes e educativas deste período, até porque a maioria continuava a ser dedicada a um grande senhor ou a uma grande senhora. Mas também é verdade que a anterior "função" de *espelhos* por parte dos grandes senhores para os outros grupos sociais sofreu algumas alterações, em especial devido à inevitável mobilidade social e ao alargamento do público leitor, o que conduziu, conseqüentemente, à diversidade de expectativas e exigências em termos editoriais⁵⁰, facto reforçado pela mais vasta intervenção de clérigos e religiosos na produção de obras de carácter "económico" e político⁵¹. A circulação de textos, naturalmente dependente de quem sabia lê-los ou podia tê-los, encontrou nos clérigos - agora, apesar de tudo, dispendo de mais alguns meios para se tornarem mais instruídos, nomeadamente os que tinham obrigações de pregação e confissão - um apoio fundamental e decisivo, podendo, indirectamente, chegar aos que não sabiam ler nem os podiam ter⁵².

i agradecimiento" (*Lección Christiana*, 8). Não sendo directamente orientada para os "varões doutos", não deixou, porém, de pretender "adverti-los" no que dizia respeito aos seus ofícios...

⁵⁰ Veja-se a síntese que sobre alguns índices de leituras nos séculos XVI e XVII faz B. BENASSAR em *La España del Siglo de Oro* (trad. do francês), Barcelona, 1983, esp. cap. 11, 271-303.

⁵¹ O lugar de honra vai, naturalmente, para os jesuítas que produziram, sobretudo entre os finais do século XVI e o século XVII, importantes obras do pensamento político peninsular do período "barroco", sobretudo no domínio da educação dos príncipes e nobres. De entre as mais importantes - também pelo que pretenderam significar ao tempo - lembremos a de Pedro de RIVADENEIRA, *Religión y Virtudes de un Príncipe Cristiano*, editada em Madrid, em 1595; a de Juan de MARIANA, *De Rege et Regis Institutione*, Madrid, 1599 (veja-se a tradução espanhola *La Dignidad Real y la Educación del Rey*, Madrid, 1981); Juan TORRES, *Philosofía Moral de Príncipes para su buena crianza y gobierno*, Burgos, 1596. Lembremos ainda o sucesso editorial não só em França, mas também na Península Ibérica, da obra de Nicolas CAUSSIN, *La Cour Sainte*. Sobre a importância desta obra veja-se não só o importante artigo de J.-E. D'ANGERS, "Problèmes et difficultés de l'humanisme chrétien (1600-1642)" in *XVIIe Siècle*, n.ºs 62-63 (1964), 4-29 como, sobretudo, o de R. DARRICAU, "La spiritualité du prince", *ibid.*, 78-111 e ainda L. CHATELLIER, *L'Europa dei Devoti*, esp. 102ss., e 117-8.

⁵² Como acentuou J. PEREZ na "Introduction" à obra colectiva *De l'Alphabétisation aux Circuits du Livre en Espagne. XVIe-XIXe siècles*, Paris, 1987, 1-6, retomando uma afirmação de J. P. LE FLEM, muitos outros veículos de cultura, "comme l'image, la sculpture, la peinture, les rétables, ainsi que toutes les formes d'expression orale: lectures publiques, contes populaires, sermons, etc", devem ser tidos em conta quando se pretende avaliar - pelo menos, tentar - os conhecimentos de grupos sociais com maiores dificuldades de acesso aos textos, ou seja, à leitura e ao que ela pode transmitir. Parece-nos inteiramente justa a sua afirmação de que "L'illettré n'est pas forcément un ignorant ni un inculte" ("Introduction", 3). Lembremos novamente que Francisco de MONZÓN afirmou, no *Norte de Idiotas* (Lisboa em 1563), que "este genero de lecion en las ymagines es tan conueniente como la de los libros, y en la vna tambien como en la otra, se puede fundar la escala

Um dos autores que colocou e debateu com mais clareza todo este vasto problema foi o agostinho Marco Antonio de Camos, na sua extensa *Microcosmia*, y *Gobierno Universal del Hombre Christiano, para todos los Estados y qualquiera de ellos*, editada em Barcelona em 1592⁵³. Na dedicatória a Don Antonio de Cardona, Camos, lembrando uma sugestão, "años ha", deste nobre que "desseava se occupase alguno, en escriuir de los estados, para la institucion christiana de ellos", a fim de lhes "dar vna orden y methodo de viuir, a los que andan metidos en el mundo y sus comercios", propôs-se levar a cabo esta árdua tarefa, que considerou, antes de mais, obrigação dos Pregadores, conforme o *Dialogo Primero* intentou provar⁵⁴.

A distinção prévia que estabeleceu entre a "perfeição" dos santos e o "medio", significando "mediocridad de vida"⁵⁵ - que permitia ao que "en su estado siguiere la forma y manera de viuir, que en esta obra se le da" para poder "con honesto titulo llamarse christiano" - marcou todo o debate posterior em torno do governo da República, do governo doméstico e do "governo" eclesiástico, sobre que se debruçaram as três partes da obra. Claro que esta oposição entre a "perfeição" dos santos⁵⁶ e a "mediania" dos cristãos nos

spiritual...". Aliás, afirmou mesmo que a "vista y adoracion de las ymages, y principalmente a las personas simples y sin letras, que segun se dize, son sus libros, a donde leen y aprenden los hechos de aquellas personas illustres que alli se representan..." (*Norte de Idiotas*, fl. 5). Dispensam referências não só os sermões como, muito especialmente, a catequese, a que muito se recorria por estas décadas... Mas sirva de exemplo o voto do jesuíta Gaspar de ASTETE, autor de um afortunado *Catecismo*, expresso no prólogo da sua importante *Institucion y Guia de la Juventud Christiana* (Burgos, 1592): "los maestros de los niños (...) les pongan a leer en este libro (...) y lo mesmo hagan los preceptores de las ciencias liberales (...). Seruira tambien para los nobles y generosos mancebos (...). Y finalmente no dexara de aprouechar para maestros, ayos, curadores, predicadores y confesores, y especialmente para los padres de nuestra Compañia (...) *los quales podran encomendar esta lectura a las personas que entendieren les sera de prouecho*" (subl. nosso).

⁵³ Esta *Microcosmia*, editada em Barcelona, no "Monasterio de Sancto Augustin por Pablo Malo" em 1592, está dirigida a "Don Antonio de Cardona, Duque de Sessa y Soma, del Consejo del Rey nuestro Señor, y por su Magestad Embaxador de España en Roma". Logo no Rosto está indicada a divisão da obra: *va por dialogos dividido en tres partes. En la primera se trata de las Personas Reales, y de su gouierno de paz y guerra, consejos, y ministros. En la Segunda, del gouierno Politico, Magistrados, y Personas ocupadas en ellos: y de la Economia y estados a la Republica necesarios. En la Tercera y vltima de la Monarchia Ecclesiastica y Personas de esse estado, y Religioso.*

⁵⁴ O Diálogo Primeiro tem, nesta obra, a função de Proémio e "argumento de toda la obra", conforme advertiu o autor, tratando "De la Approbacion de los Estados, y de lo que los Predicadores y sieruos de Dios han de hazer para que los hombres viuan como deuen en ellos" (*Microcosmia*, 1).

⁵⁵ *Microcosmia*, 4. Por isso realçou mais adiante, pela boca de Benavente, a importância da redacção de "algun libro que *enseñase por los estados, la manera de biuir en la mediocridad, y medio necessario para alcanzar la bienauenturança*: y digno de ser leydo de todos, pues seria para vtilidad de todos" (*Microcosmia*, 8, subl. nosso), missão que, claramente, esta *Microcosmia* pretendeu cumprir.

⁵⁶ *Microcosmia*, 3: "De aqui es que no todos podemos ser sanctos, en aquella perfection y grado de sanctidad, que vn Bautista, y vn Ioan Euangelista. *Digo que no podemos, no por ser imposible,*

diferentes estados não o impediu de, depois de algumas clarificações importantes em torno da literatura de espiritualidade do seu tempo (evocando o marco decisivo de *Los Nombres de Cristo*⁵⁷) e de lembrar que "andando como andan los libros vulgares en manos de todos, es bien que aya en ellos lición para todos", ter como esperança e finalidade que "cada qual halle en ellos *lo necessario para la perfeccion de su estado*"⁵⁸. Claro que Camos - que se dirigiu, em primeiro lugar, aos pregadores - não esqueceu a urgência de "enseñar a los simples, y menos perfectos"⁵⁹, pelo que insistiu na prioridade da vida ascética, na necessidade de "corregir vicios y peccados"⁶⁰, nomeadamente através de uma acção pastoral e catequética directa, não só "amonestando con publico sermon", mas também "*enseñando con particulares platicas y colloquios familiares*"⁶¹, método especialmente acarinhado pelo autor que nele voltaria a insistir mais adiante: "deuen los que saben y tienen justo titulo para ello, buscar las ocasiones para enseñar a los simples, y menos perfectos (...) no solo en sus sermones: pero en lo que dixere y hablare, y en sus conversaciones y platicas..."⁶². Camos quis deixar claro, logo no primeiro diálogo (e evocando velhas polémicas), que todos deveriam fazer - ou, pelo menos, ser incentivados a fazer - um esforço de aperfeiçoamento interior e de correlativo aperfeiçoamento moral, de acordo com as condições do seu "estado". Reconhecendo, com algumas vozes do seu tempo, que nem todos podiam ler os mesmos livros, acentuou, conseqüentemente, a necessidade de se escreverem livros que ajudassem a todos o "bem viver", a fugir aos vícios e aos pecados, primeiro passo para a busca da "perfeição". Conseqüentemente, Camos começou por lembrar, tal como os autores atrás referidos, o intuito de "instituyr y dar a cada qual regla de viuir en su estado: declarar y reprehender los vicios y peccados...", tentando, para tal, "conciliar y regular, lo que de las virtudes y de los estados

mas por ser difficultoso: y porque ha de auer estados diferentes como los hay en la Republica Christiana: y libros seria razon que huiesse diferentes que enseñassen la vida Christiana segun la diuersidad de los estados de los hombres..." (subl. nosso).

⁵⁷ O primeiro diálogo abriu, precisamente, com a evocação desta obra: "Que libro es este? TUR. Los nombres de Christo, que para ratos perdidos, los traygo comigo quando voy fuera... VAL. ...no se de los libros que han salido en nuestros tiempos en romance, aya sido alguno con tan justa razon, tan bien recebido" (*Microcosmia*, 2).

⁵⁸ *Microcosmia*, 8, subl. nosso.

⁵⁹ *Microcosmia*, 8.

⁶⁰ *Microcosmia*, 8.

⁶¹ *Microcosmia*, 8, subl. nosso. Preciso ainda que "assi el predicar como el conuersar, y el platicar de los sieruos de Dios ha de ser acomodado a las gentes con quien tratan".

⁶² *Microcosmia*, 8. Acrescentou igualmente que "ha de ser este su principal intento del predicador: que como dize san Gregorio, la platica y conuersacion familiar suelen a vezes ser de mas utilidad y prouecho, que el sermon y que la lición: porque *poco a poco con maña toca los coraçones descuydados, y los mueue y despierta al cuydado que es justo tengan de la institucion y buena direccion de su vida...*" (subl. nosso).

dixeron los Philosophos, con la doctrina catholica"⁶³: um método que recuperava ou continuava, tal como a escolha do diálogo, o gosto humanista da primeira metade do século, permitindo-lhe discutir vários problemas de ordem política, moral e religiosa, no contexto dos quais situou o complexo problema da "económica" - o que dizia respeito ao "governo da casa" -, que começou por definir por contraposição à "política"⁶⁴.

Apesar de Camos manifestar uma ainda tímida crença na possibilidade de "perfeição" dos vários estados, tal não o impediu de formular as condições para a "perfeccion del matrimonio"⁶⁵ e de estabelecer os principais passos do percurso nesse sentido, mesmo insistindo, sobretudo, na "mediania" suficiente para desterrar vícios e pecados e suficiente para a salvação. Essa busca da "perfeição" apresenta-se, claramente, como um vector fundamental de orientação. Mas a relativa insistência na "mediania" revela ainda uma posição que, apesar de se inscrever em algumas tendências do seu tempo, se mantém um pouco aquém da que o autor de *Los Nombres de Cristo*, obra que Camos tanto enalteceu⁶⁶, havia sugerido com *La Perfecta Casada*. Este texto pretendia, além da formulação de um modelo específico, como veremos, mostrar como o "estado" da casada podia e devia, respeitando esse modelo, tornar-se "perfeito", uma vez que, como afirmou fray Luis de León, "la perfectión del hombre, en cualquier estado o negocio de aquellos a quien se aplica, consiste principalmente en el bien obrar..."⁶⁷. Por isso pretendeu esta obra fornecer uma espécie de "guia" particular para este "estado" que, "como los demás", era "camino adonde se tropieza también y se peligra"..."⁶⁸.

Claro que a afirmação e a aceitação da "perfeição" de alguns "estados", para que não corresse riscos de ambiguidade, especialmente nas décadas pós-tridentinas que testemunharam o esforço de reafirmação da superioridade do celibato religioso e clerical - estados "de perfeição" -, necessitava de algumas explicitações que quase todos os autores, de modo mais ou menos claro, foram tentando dar, nomeadamente ao estabelecerem algumas hierarquias da "perfeição". Mas foi, por esses anos, o jesuíta Gaspar de Astete quem melhor explicou, nas suas *Obras*, o modo como esta devia ser compreendida, em especial na *Tercera Parte* destas, que tratou *Del Gouierno de la familia, y estado del Matrimonio: donde se trata, de como se han de auer los casados con*

⁶³ *Microcosmia*, Dedicatória, 8.

⁶⁴ *Microcosmia*, 56-57: "Difiere lo que llamamos Polytica de la Economica, si seguimos a Platon, y a Socrates, en solo aquesto que la Polytica es gouierno de muchos: y la Economica de solos los de vna casa. En lo demas dicen estos philosophos que conuerdan, y son vna misma cosa..."

⁶⁵ *Microcosmia*, 72.

⁶⁶ Cf. *supra*, nota 57.

⁶⁷ *La Perfecta Casada*, ed. de Mercedes Etreros, Madrid, 1987, 89.

⁶⁸ *La Perfecta Casada*, prólogo, pg. 75.

sus mugeres, y los padres con sus hijos, y los Señores con sus criados, editada em Valladolid em 1598⁶⁹. Astete, definindo Estado como "vna manera de viuir que los hombres escogen, para estar firmes en ella, y en esta manera de viuir tienen ciertas obligaciones que han de cumplir distintas y diferentes de las que tienen otros estados"⁷⁰, explicou no Documento V "*en que consiste la perfection que se puede hallar en el estado del matrimonio*". Embora tenha afirmado, em consonância com o pensamento do seu tempo, que o matrimónio "no se llama estado de perfection, lo vno porque no se obligan los casados a los consejos de Christo: lo otro, porque no hazen aquellos votos que los religiosos, ni con aquella solemnidad y ceremonias", não deixou de sublinhar que "este estado es sancto, y loable, y tiene tambien sus obligaciones"⁷¹, tal como "el religioso, el obispo, y el letrado, y los demas hombres tienen sus obligaciones, por el estado, o estados que tienen". Por isso, "cada vno dellos *en su estado ha de procurar hazerse perfecto*"⁷². Ora, esta "perfeição" não era igual para todos, já que as obrigações também eram diferentes, nem se apresentava sempre no mesmo plano. Por isso explicou Astete que "dos perfectiones se hallan en el casado: la vna en quanto christiano, la otra en quanto casado", uma vez que "la perfection del casado en quanto christiano, consiste en el amor de Dios, y guarda de sus mandamientos, y la del casado en quanto casado, en cumplir sus particulares obligaciones..."⁷³. Foi de acordo com este princípio norteador que Gaspar de Astete, tal como Fray Luis de León que pretendia guiar a casada para que fosse "perfeita" no seu estado, ofereceu vários "documentos" ao casado (e casada) "para que viua en el [estado del matrimonio] con la perfection que pudiere, y procure de yguarse en charidad y perfection deuida a los que estan en estado de perfection, y *aun sobrepujarles si pudiere*, aprouechandose de los

⁶⁹ As *Obras* de Gaspar de ASTETE, S.J. - nelas não foram incluídas o seu célebre e muito editado catecismo, de redacção anterior - compreendem quatro volumes editados entre 1592 e 1598, obedecendo cada um deles a uma concepção de conjunto. O vol. I, editado em Burgos, em casa de Philippe de Junta, em 1592 (cf. *supra*, nota 52), trata da *Institucion y Guia de la Juuentud Christiana*; o vol. II (Burgos, por Juan Baptista Varesio) é o *Tratado del estado de Religion, y de su excelencia y perfeccion: do se ponen algunos tratados y Homelias de Santos, de mucho prouecho para las personas desseosas de su saluacion*; o vol. III ou a *Tercera Parte de las Obras...* trata *Del Gouierno de la familia, y estado del Matrimonio: Donde se trata, de como se han de auer los casados con sus mugeres, y los padres con sus hijos, y los Señores con sus criados* e foi editado em Valladolid, por Alonso de Vega, em 1598. A *Quarta Parte de las Obras...*, editada uma ano antes da anterior, em 1597 (Burgos, En la Imprenta de Philippe de Junta, por Juan Baptista Valeresio), ocupa-se *Del gouierno de la familia y estado de las viudas y donzellas*. Estas obras merecer-nos-ão uma atenção mais cuidada nos próximos capítulos.

⁷⁰ *Del Gouierno de la familia*, fl. 27.

⁷¹ *Del Gouierno de la familia*, 34

⁷² *Del Gouierno de la familia*, 34-35, subl. nosso.

⁷³ *Del Gouierno de la familia*, 36.

documentos que en este libro se le daran"⁷⁴. Ou seja, quanto mais conseguisse cada um tornar-se perfeito no seu estado, mais próximo estaria do "estado de perfectión" e, conseqüentemente, da possibilidade de ser tão ou mais perfeito - neste caso enquanto cristão - que alguns religiosos. Claro que, sob este ponto de vista, Astete não foi o primeiro a colocar abertamente este problema. Se, como vimos, já Osuna o havia insinuado, foi especialmente Joan Esteuan, na já citada *Orden de Bien Casar* (1581) - que em tantas passagens parece retomar as palavras e o pensamento de Osuna⁷⁵ - que com maior frontalidade ousou discutir a relação entre a "perfeição de estado" dos religiosos e castos e a dos casados, em particular no *Capitulo Quarto. en el qual se prueua, que aun que ay otros estados de mas perfeccion, que el Matrimonio, Como es el de la Castidad, que se guarda en el siglo, y el de la Religion: Que el buen casado, es mas perfeto, que el mal Religioso*⁷⁶. Esta "prova" resultava, no essencial, do incumprimento dos princípios estabelecidos para cada um: os solteiros não sendo castos e os religiosos não respeitando a sua regra. Conseqüentemente, os casados que cumprissem as obrigações e deveres do seu estado podiam, porque assim não pecavam enquanto casados, ser mais "perfeitos" que os que viviam num "estado de más perfeccion" mas não respeitavam as suas regras...

Da afirmação inequívoca - e crescente - da possibilidade de o casado ser "perfeito" cumprindo os seus deveres de "estado" ao apelo à *perfeição* de todos os cristãos através de um vasto programa de reforma interior que não prescindia do respeito pelo "estado" de cada um, o percurso não foi longo nem difícil. Mas faltava-lhe, apesar disso, a clareza da proposição. Essa clareza encontramos-la na importante obra do jesuíta Luis de la Puente (1554-1624), a *Perfeccion del Christiano en los Estados, y Oficios de las tres Republicas, Seglar, Ecclesiastica, y Religiosa*, em 4 Tomos, editados entre 1612 e 1616⁷⁷,

⁷⁴ *Del Gouierno de la familia*, 39, subl. nosso.

⁷⁵ Embora não pretendamos, obviamente, fazer aqui um estudo comparativo destes dois textos, parece-nos importante chamar a atenção para vários aspectos em que Joan ESTEVAN parece retomar as palavras daquele franciscano. É o caso da afirmação da importância de os casados terem, à semelhança dos religiosos, a sua "regra" (*Orden de bien Casar*, fl. 10v.); da crítica aos que se afastavam por muito tempo das suas mulheres, nomeadamente para as Índias, ou que não lhes escreviam na sua ausência (fl. 19v.-20r.); da "união" das almas dos casados, para que tivessem "vn querer y no querer, vn sí, y vn no..." (fl. 23r.); da enumeração dos inconvenientes de casar contra a vontade paterna (fl. 41v.-51v.); dos "casados ligados" por efeitos de feitiçarias (fl. 136v-137r.), entre outros menos evidentes ou partilhados por vários outros autores.

⁷⁶ *Orden de Bien Casar*, ed. de 1595, fls. 92v.-103v.

⁷⁷ O Tomo I - em que Luis de LA PUENTE tentou mostrar como todos os filhos de Deus podiam "alcançar el supremo fin à que se ordenan, que es la perfecta semejança, con su celestial Maestro, en que consiste toda la santidad, y perfeccion desta vida" (prólogo) - foi editado em Valladolid, por Juan Godinez de Millis, em 1612; o Tomo II - que tratou "mas particularmente de la seglar" - em Valladolid, por Francisco Fernández de Cordoua, em 1613; o Tomo III - respeitante aos "estados de Continencia, y Religion, y en la guarda de los Consejos Euangelicos" - em Pamplona, por Nicolás de Assiayn, em 1616; finalmente, o Tomo IV - que tratou "principalmente de los sacerdotes,

uma obra importante no seu tempo e ao longo do século XVII e que, no capítulo específico do casamento, viria a constituir a fonte principal da *Silva Moral e Histórica* (1696) do Pe. João da Fonseca⁷⁸. Conforme o próprio título da obra indica, o propósito de La Puente consistiu em guiar todos os cristãos no caminho da "perfeição", mas conciliando-a com os diferentes "estados y oficios". O que tratou "mas particularmente de la [Republica] Seglar" foi o Segundo Tomo, no qual o autor se debruçou longamente sobre o Sacramento do Matrimónio e "estado dos casados"⁷⁹. Este jesuíta tentou, deste modo, mostrar que a "perfeição" do casado não prescindia, melhor, não se compreendia sem a "perfeição" do cristão - como a de qualquer cristão não podia existir sem o cumprimento das regras do seu "estado". Ou seja, a "perfeição do cristão" apresentava-se assim, um pouco paradoxalmente, como um resultado da articulação do viver religioso e espiritual com o social e humano. Neste sentido se compreende que, no que diz respeito ao "estado" dos casados, tenha afirmado que "aunque sea de suyo imperfecto", nele "se ha de pretender la perfeccion Christiana"⁸⁰ - uma *perfeição* que ele esperava articulasse as *virtudes* de cada um com o cumprimento dos seus deveres sociais e morais, já que a "perfeccion propia de los casados en su estado, principalmente se reduce a dos ordenes de virtudes: vnas para conseruar la vnion entre si mismos, y con sus deudos: otras para la buena crianca de sus hijos, y buen gouierno de su familia, y hazienda"⁸¹.

Claro que *esta* perfeição era apenas o mínimo exigido aos casados para a sua salvação, não atingindo o grau de "perfeição" que o religioso ou clérigo

Confessores, Maestros, Predicadores, Obispos, y otros Prelados, y de todos los ministerios" - em Pamplona, por Carlos de Labàyen, em 1616. Curiosamente, estas obras de Luis de LA PUENTE são posteriores aos seus textos mais "espirituais", as *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Sancta Fe, con la practica mental sobre ellos*, Valladolid, 1605, e o *Guia Espiritual en que se trata de la Oracion, Meditacion, y Contemplacion: De las divinas visitas y gracias extraordinarias: De la mortificacion y obras heroycas que las acompañan*, Valladolid, por Juan de Bostillo, 1609. Cf. C. M^a ABAD, *El Venerable P. Luis de la Puente. Sus Libros y su Doctrina Espiritual*, Santander, 1954. Sobre a recepção em Portugal destas obras, veja-se, em particular, M^a de L. B. PONTES, *Fr. Antonio das Chagas. Um homem e um estilo do século XVII*, Lisboa, 1953, 275-6, e M^a L. G. PIRES, *Para uma leitura intertextual de "Exercícios Espirituais" do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa, 1980, 67-70.

⁷⁸ Joam da FONSECA, S.J., *Sylva Moral e Historica que contem a explicaçam, e discursos moraes de diversas materias, confirmadas com seis centurias de exemplos escolhidos, e historias selectas*, Lisboa, na Off. de Miguel Manescal, 1696. O autor dedicou, como veremos, uma parte importante da explicação da Centuria I ao Matrimónio (*Sylva*, 11-78), confessando que o que o autorizava a escrever sobre "as condições anexas a este estado" era, "alem de julgarmos seria proveitosa esta noticia", o facto de as ter tratado "o Padre Luis da Ponte da nossa Companhia de Jesu, em o segundo tomo da reformação Christãa, trattato quinto, do qual principalmente nos aproveitamos, para o que aqui dizemos..." (*Sylva*, 12).

⁷⁹ Fê-lo no "tratado Quinto de los estados de matrimonio, y Viudez: y de la perfeccion propia de cada vno", dividido em 14 capítulos, que ocupam as pp. 690-853.

⁸⁰ *Perfeccion del Christiano*, II, cap. 1, 700-1.

⁸¹ *Perfeccion del Christiano*, II, cap. 4, 727.

observante da sua regra ou disciplina conseguiria. Portanto, para solidificar e aumentar esse grau mínimo, o casado deveria aproximar-se, tanto quanto o seu "estado" o permitia, do modelo de vida ascética proposto àqueles. E, nesse caso, "mortificando las aficiones demasiadas de las cosas desta vida, y exercitando a tiempos la oracion", afirmou Luis de la Puente, "los casados pueden alcançar *excelente perfeccion*"⁸². Evocando todos os casados que foram "fortissimos Martyres, santissimos confesores, esclarecidissimos Reyes, y Principes, y personas de muy heroycas virtudes" (e "hasta el día de oy las ay muy insignes") e que "suben a lo supremo de la perfeccion Christiana" através da "mortificacion y oracion", tentou provar que os casados podiam, vivendo no seu "estado", "alcançar en el la mas alta perfeccion de los que tienen estados muy perfectos" ou, mesmo, "ser espejos de religiosos"⁸³ - e os exemplos não faltavam, não só entre os santos, mas também entre os "varões ilustres em virtude"⁸⁴.

A importância destas afirmações - e apesar dos matizes do autor, nomeadamente ao reafirmar que "el estado de matrimonio es el menos perfecto de la ley euangelica"⁸⁵ - não necessita de encómio. Mesmo que adiante tenha vindo, como não podia deixar de o fazer, a acentuar o desprezo pelas coisas terrenas, a mortificação dos sentidos, a aceitação das tribulações, enfim, a castidade conjugal acompanhada de orações, de preferência conjuntas⁸⁶. Mas,

⁸² *Perfeccion del Christiano*, II, cap. 12, 826.83, subl. nosso

⁸³ *Perfeccion del Christiano*, II, cap. 12, 826.

⁸⁴ De facto, para além de alguns santos que, com frequência, serviam de exemplo maior de casados continentes - como o de S. Ivo e de Santa Delfina -, é frequente encontrarmos exemplos e histórias de casados que abdicavam, de comum acordo, da vida sexual para, por exemplo, se darem à oração e práticas ascéticas. Notemos que um dos exemplos a que recorreu Francisco Saraiva de SOUSA no já citado *Báculo Pastoral de Flores e Exemplos*, foi o de dois casados que, tendo sido obrigados pelos pais a casar, "por serem continentes, & castos, alcançaraõ a bemaumentança" ("Exemplo I", 288-90). Podíamos ainda multiplicar os casos de "varões" e "matronas" "ilustres em virtudes" com que os textos da época não só ilustraram os apelos à continência e à castidade conjugal, mas também apresentaram casados "ideais" enquanto exemplos a imitar pelos outros. Veja-se o caso da "matrona Eleua" e de "D. Ansur fidalgo" que "viuião ambos com grande exemplo exercitandose em obras virtuosas, & de muita caridade..." (Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, Tomo I (1652), 59, c.); ou o de D. Tomás de Noronha, casado com D. Ilena da Silva, que "na oração era continuo, gastando nella dias, & noites inteiras de juelhos..." (*Agiológico*, I, 148-9, g.), etc. Claro que também não faltavam - e não faltariam - exemplos de "ruins" casados que em alguns momentos negaram o respeito à "instituição" e ao "estado". Vejam-se, apenas a título de exemplo, o caso de Simão GOMES (cf. Pe. Manoel da VEYGA, *Tratado da vida, virtudes, & doutrina admiravel...*, Lisboa, 1673, 25 ss.) e o de Antónia Margarida de CASTELO-BRANCO (cf. *Autobiografia*, ed. de J. P. FERREIRA, Lisboa, 1983).

⁸⁵ *Perfeccion del Christiano*, II, 826. Acrescentou mais adiante que "en estado imperfeto puede auer vida muy perfeta, con el fauor de la diuina gracia, que se da en el Sacramento del matrimonio a los casados de la ley euangelica, para que puedan con mas suauidad y eficacia alcançar la santidad que tuieron los insignes casados de la ley antigua" (*Perfeccion*, II, 831).

⁸⁶ *Perfeccion del Christiano*, II, 832: "Las oraciones sean comunes a los dos: y juntos se vayan a la Iglesia, o se recojan en el oratorio".

seguindo estes princípios, o casado "no sera menor que los que viuen en las soledades y religiones, ni el casado sera inferior a los no casados, porque abraçará la sustancia y perfeccion de las virtudes que son proprias de los otros" ...⁸⁷

Ora, é importante realçá-lo, esta valorização da vida ascética dos casados não pressupunha, necessariamente, a separação dos corpos - ou não obrigava a tal. Não obrigava, muito pelo contrário, ao abandono dos negócios do mundo, ou seja, do cumprimento dos deveres dos casados. Efectivamente, Luis de la Puente, ao mostrar como a perfeição *no* estado era fundamental para a "perfeição do casado" enquanto cristão, considerou essencial tanto o amor conjugal (que se demorou a definir⁸⁸) como o governo da casa e a cuidada educação dos filhos⁸⁹ - mesmo apesar de não descer ao pormenor da vida sexual dos casados, como veio a fazer, na obra *El pan nuestro de cada dia*, o mercedário Juan Falconi, para quem os casados, usando licitamente do acto sexual, podiam e deviam frequentar a comunhão⁹⁰.

Esta constante exortação, num tom visivelmente crescente, ao cumprimento das obrigações e exigências do "estado" por parte dos casados segue, como vemos, uma espécie de linha paralela - porque, de certa forma, "especializada" - à já referida preocupação pastoral e catequética, também crescente, sobretudo nos finais do século XVI e nas primeiras décadas do século XVII, de "todos os estados", exemplarmente ilustrada por outras duas obras expressa e especialmente destinadas a confessores e pregadores e que visaram divulgar esses deveres básicos e fronteiras de cada "estado", inclusivé dos casados: uma é o *Discurso de los Estados de las Obligaciones particulares del estado, y officio, Segun las quales ha de ser cada vno particularmente juzgados*,

⁸⁷ *Perfeccion del Christiano*, II, 834.

⁸⁸ *Perfeccion del Christiano*, II, 727-741. Debruçar-nos-emos sobre este aspecto no cap. X.

⁸⁹ *Perfeccion del christiano*, II, esp. caps.7 a 9, 767-804 (cf. *infra*, cap. X).

⁹⁰ Juan FALCONI, Mercedário (1596-1638), abordou o problema da comunhão dos casados no seu texto *El Pan Nuestro de Cada Dia* (c.1624/25, editado postumamente em Madrid, por Blaise de Mendoza, em 1656 - utilizamos a edição do século XVIII das *Obras Espirituales*, Zaragoza, s/d., edição igual à de Madrid, 1732), no cap. XXI, em que afirmou que "a los casados les es licito, y loable comulgar cada dia, aunque ayan tenido el vso del matrimonio, y assi no sè porque se les aya de quitar el que comulguen cada dia por razon del acto conjugal", uma vez que o cumprimento do débito conjugal, para a procriação ou fuga à concupiscência, foi ordenada por Deus. Acrescentou ainda que "la experiencia nos enseña, que este arancel que ponen algunos de que el dia de la copula no comulgue el casado, es causa manifiesta de que muchas mugeres, los dias que han de comulgar, nieguen el debito a sus maridos, con lo qual les ocasionan a que busquen otras, y hagan mil pecados mortales" (*El pan nuestro*, 300-1), ideias que desenvolveu nos caps. XXII e XXIII, 303-310. Esta obra enquadra-se nas importantes polémicas sobre a comunhão frequente, especialmente ardentes no século XVII peninsular. Sobre este aspecto, a posição do Pe. Luis de LA PUENTE fora relativamente reservada. Cf. J. A. de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta*, esp. 427-8.

da autoria do jesuíta Francisco Escrivá, editada em 1613⁹¹ e a outra as *Obligaciones de todos los Estados y Oficios (...) para la Salud Espiritual*, de Juan de Soto, O.S.A., editado em 1619⁹²; pretendendo ambas (especialmente a primeira) orientar os confessores e pregadores na condução da sua acção pastoral, compreende-se que a de Escrivá tenha pretendido "ayudar a los que comiençan a predicar" - porque "el doctor y Maestro de la vida, como es el Predicador, no se ha de contentar con enseñar y dezir a los oyentes lo que estan obligados a hazer en general, sino que ha de decender a lo particular, y declararles las obligaciones particulares y proprias de su Estado y hazer incapie en ellas"⁹³ - e que a de Soto quisesse "hablar con tantos, dar doctrina consejos, remedios mas eficaces para la salud espiritual, y reformation de las costumbres, qual prometo en el titulo del libro hablando desde el Papa, hasta el sacristan, y desde el Rey hasta el trabajador"⁹⁴, afirmando no próprio rosto serem estes conselhos "Utilissimos para predicadores, Confessores, y Penitentes"⁹⁵.

Segundo o testemunho destas - e de várias outras - obras, a "perfeição dos estados" dependia, portanto, e antes de mais, do respeito pelas "obrigações e ofícios" específicos... Os casados não podiam fugir à regra, uma vez que - disse Escrivá - querendo todos os homens e mulheres casar, "es bien que sepan a lo

⁹¹ Estes discursos, dedicados a "Don Bernardo de Sandoual, y de Rojas, Cardenal, y Arçobispo de Toledo, Primado de las Españas, Inquisidor General", foram editados em Valencia, en casa de Juan Chrysostomo Garriz, em 1613. Começando o "Discurso Primero" com a "obligacion y juyzio particular del Chrsitiano" (1-46), o "Discurso II" foi, precisamente, dedicado às "obligaciones de los Casados"(46-174), seguido do "Discurso III" sobre "Como estan obligados los hijos a honrrar, y obedecer, y seruir a sus padres" (175-206) e do "Discurso IIII" que tratou "De la cuenta que han de dar a Dios los padres de si, y de sus hijos" (207-274). Só depois este jesuíta se debruçou sobre os "estados" clericais, começando pelos sacerdotes (275 ss.).

⁹² Esta obra, dedicada a Filipe III, editada em Alcalá, em casa de Andres Sanchez de Ezpeleta, em 1619 é mais geral e menos "erudita" e extensa que a anterior, abarcando mais "estados seculares", desde os juízes aos capitães e soldados, embora privilegiando os "estados eclesiásticos", desde o Papa às monjas e beatas. Ao "estado del Matrimonio", dos pais, mães e "filhos de familia" dedica o autor 3 capítulos (caps. 23-25, fls.103-125).

⁹³ *Discursos*, "Al Lector" [4-5]. Acrescentou que "A los casados, al marido, a la muger, a las Virgines, y a las viudas, a los padres y a los hijos, a los ricos, y a los pobres, a los Señores, y a los sieruos, a todos, y a cada vno en particular dezian [los Apostoles] lo que deuián hazer segun su condicion y estado" (*Discursos*, [5r.]).

⁹⁴ *Obligaciones*, Prólogo, fl. [5v.].

⁹⁵ Esta obra, ao contrário da anterior que se apresentou recheada de citações latinas e de referências a autoridades (em particular o texto bíblico), apresenta um estilo mais acessível, embora não se tenha dirigido, no caso dos "estados seculares", directamente a eles. Por exemplo, não aconselhou directamente os casados, antes estes deviam ser "advertidos" pelos pregadores e confessores: "Advertan los casados..." (fl. 103v.); "Aduierta la muger casada..." (fl. 105r.); "En general reciban estas aduertencias, consejos, y amonestaciones los casados, ò que se quieren casar..." (fl. 105v.). Apesar disso, o autor, que quis ser breve para não enfastiar, pretendeu que o seu livro fosse "manual, para poderlo traer consigo cada vno, y leyendole recibir lo que le importa para corregir y reformar su vida, estado, oficio, y costumbres..." (fl.[6r.]).

que estan obligados hazer siendo casados"⁹⁶; por isso, alguns autores chegaram mesmo a enumerar o que consideravam serem essas obrigações⁹⁷.

3. *Obrigações e deveres dos casados*

Neste contexto, é particularmente significativo que, como quisemos começar por apontar, os casados tenham continuado a merecer, apesar deste tratamento no conjunto dos outros "estados", uma atenção própria e individualizada, sinal talvez da importância simultaneamente social e religiosa deste "estado" e da sua nuclearidade em todos os grupos sociais. Não deixa, assim, de ser sintomático - e agora talvez mais compreensível - que Fray Luis de León tenha escrito, no início da década de 80, uma obra específica para a casada - e, inicialmente, para uma casada em concreto⁹⁸ -, na qual se propôs dar "algún aviso" e ensiná-la⁹⁹ a ser uma "perfeita casada". Notemos que uma das primeiras recomendações dizia respeito à "estrecha obligación que tiene de emplearse en el cumplimiento dellas [obligaciones]"¹⁰⁰, exortando-a, assim, a agir como casada e não como religiosa, numa passagem que consideramos de um significado muito especial, quer para o seu tempo, quer pelos ecos que encontraria em obras posteriores:

"Dice Cristo en el Evangelio que cada uno tome su cruz; no dice que tome la ajena, sino manda que cada uno se cargue con la suya propia. No quiere que la religiosa se olvide de lo que debe al ser religiosa y se cargue de los cuidados de la casada, ni le place que la casada se olvide del oficio de su casa y se torne monja. *El casado agrada a Dios en ser buen casado, y en ser buen religioso el fraile, y el mercader en hacer debidamente su oficio, y aun el soldado sirve a Dios en mostrar en los tiempos debidos su esfuerzo, y en contentarse con su sueldo (...). Y la cruz que cada uno ha de llevar y por donde ha de llegar a juntarse con obligación y la carga que cada uno tiene por razón del estado en que vive; y quien cumple con ella, cumple con Dios y sale con su intento, y queda honrado e ilustre, y como por el trabajo de la cruz alcanza el descanso merecido. Mas al revés, quien no cumple con esto, aunque trabaje mucho en cumplir con los oficios que él se toma por su voluntad, pierde el trabajo y las gracias*"¹⁰¹.

⁹⁶ ESCRIVÁ, *Discursos*, 51.

⁹⁷ Veja-se, a título de exemplo, a enumeração que fez Juan de SOTO, *Obligaciones*, Cap. XXIII ss., esp. 103-126.

⁹⁸ A obra foi oferecida a sua parenta D. María Varela Osorio, aquando do seu casamento.

⁹⁹ *La Perfecta Casada*, 75-6: "...la provea de algún aviso, y para que le busque y encienda alguna luz (...) le enseñaré no lo que me enseñó a mí la experiencia pasada (...) sino lo que he aprendido en las letras sagradas...".

¹⁰⁰ *La Perfecta Casada*, 78.

¹⁰¹ *La Perfecta Casada*, 79, subl. nosso.

Ou seja, o acento que este mestre pôs no primado do cumprimento dos deveres próprios do "estado" de cada um e, em particular, dos casados, levou-o a colocar em novos termos - o que significou, sobretudo, explicitar - alguns subentendidos anteriores relativos à relação entre a vida social e as práticas devocionais que não haviam, contudo, sido objecto de clarificações como esta devido à omnipresente preocupação, mesmo em obras destinadas a leigos, em valorizar a virgindade e o celibato religioso como modelos de vida cristã e, concomitantemente, a superioridade da vida contemplativa sobre a vida activa.

Contudo, o processo iniciado, em particular, pelo "erasmismo e outras correntes espirituais afins", favorecedor da participação de "todos" os estados na vida religiosa e espiritual¹⁰², tendo conduzido a alguns excessos¹⁰³, viria a suscitar, por parte de algumas orientações da Reforma Católica, explicitações e limites vários às práticas espirituais. Assim se compreende que alguns autores de importantes obras de espiritualidade tenham deixado interessantes alusões às prioridades de cada "estado". É especialmente exemplificadora deste facto a crítica de D. Hilarião Brandão (C.R.S.A.), na sua muito "espiritual" *Voz do Amado* - editada em Lisboa em 1579 e destinada a orientar o "cavaleiro espiritual"¹⁰⁴ -, a propósito do equilíbrio entre a vida activa e contemplativa, aos que queriam andar "sempre com as mãos metidas na massa da virtude, sem chegarem a dar com ella de maneira que lhes possa aproueitar". Por isso, afirmou ser "Erro (he) mui grande nos que tem obrigações de estado, fazerem toda força na oraçam, & contemplaçã, sem terem conta, ou mui pouca, com o que deueram primeiro entender. *Não he exercicio de virtude bem ordenado, tomar o tempo em que conuem acudir às necessidades da familia, a limpeza & boa criação dos filhos, ao seruiço & agasalhado do marido que mantem a casa, & despendello com andar de hũa parte pera outra trilhando lamas com achaque de buscar de quem aprenda seruir a Deos*"¹⁰⁵.

¹⁰² Cf. Eugenio ASENSIO, "El erasmismo y las corrientes espirituales afines".

¹⁰³ Excessos protagonizados sobretudo por movimentos conotados com os "alumbrados". Cf. A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, esp. Tomo I, em particular 2a Parte, Documentos, (XI), 463-4. A. MARQUEZ, *Los Alumbrados. Orígenes y Filosofía*, Madrid, 1980, esp. cap.VIII, 123-139 e J. A. de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta*, esp. 71-73 ss.

¹⁰⁴ Esta obra, que deverá colocar-se entre os melhores textos da nossa mística de Quinhentos, apresenta-se como um "memorial do spiritu (...)" para os irmãos simples & deuotos, que desejão seruir e amar o seu Deos", ou seja, para os "caualeiros spirituaes" que desejavam "conhecer & amar o verdadeiro Deos" (ed. de 1579, prólogo).

¹⁰⁵ *Voz do Amado*, fl. 121v. Esta imagem das obrigações femininas (na sua relação com as devoções) pode ser encontrada em outros textos da época e posteriores. Veja-se, a título de exemplo, a afirmação de Francisco ORTIZ LUCIO, O.F.M., no tratado *Del Amor de los Casados*, incluído no seu *Jardín de Amores Sanctos, y lugares comunes, doctrinales y pulpiales...*, Alcalá de Henares, Juan Iñiguez de Lequerica, 1589 (reed. em 1591 e 1600). Esta última edição - em Madrid, por Laurencio de Ayala, 1600, que aqui utilizamos - leva o longo título de *Jardín de Divinas Flores, Repartido en siete tratados de materias muy prouechosas para todo genero de gentes:*

Neste contexto, a posição firme de Fray Luis de León - dirigindo-se às casadas - tem um significado importante, sobretudo porque as suas afirmações viriam a ser retomadas, em termos muito idênticos, e alargadas mais de três décadas depois por Ignacio de Andueza, no já referido *Manual de Casados*, editado em 1618. Quando se dirigiu directamente aos casados¹⁰⁶, este autor lembrou igualmente que

"Cruz lleua cada qual en su estado, y esta Cruz es la obligacion, y carga de su estado. Cruz lleuan tambien los casados (si cruces no lleuan) y esta cruz, es la carga y obligaciones del estado del matrimonio (...). El casado, y la casada, tomen su cruz, y sigan a Christo, que tambien hallaran en esse estado el cielo, si caminan por esse camino. Y no dize que tomen la cruz agena. *No dize que tome el casado la cruz del Eclesiastico, ni la casada la cruz de la Religiosa, sino su cruz, que sea cruz propria de su estado: que es lo mismo que dezir. Que mire cada qual en las obligaciones de su estado, y que vele y no duerma (...) Señores casados, esta es su cruz: cuydar de sus obligaciones, y mirar por su estado, y casa, y no de la agena...*"¹⁰⁷.

A firmeza destes conselhos - soando quase a ordens - levaram este autor mais longe do que fora Fray Luis de León, ou outros autores contemporâneos deste, sobretudo por descer ao pormenor no que diz respeito ao lugar das devoções dos casados, um tema importante e especialmente pertinente quando se insistia tanto na "perfeição dos casados":

"No repudio yo las oraciones, las estaciones, las Missas, y rosarios en los casados: todo esso digo que es bueno, pero digo que ha de ser con su sal. Ponga *primero* el casado y la casada los ojos en su cruz, y cumpla ante todas cosas con el peso y obligacion de ella. Cuyde *primero* de su casa. Dé orden en ella como buena Marta (...) Mire como andan sus hijos, que passos dan sus criados, como se rige su hazienda, como ha de esperar a su marido quando buelua a casa de sus negocios: y *despues de acudido a sus obligaciones, acuda si puede a sus deuociones*. Pero *acudir a sus deuociones olvidada de sus obligaciones, a mas de que no dara buena cuenta de si, no dara mucho gusto a Dios* (...) porque no se paga Dios con deuociones fuera de su lugar, faltando a las obligaciones (...). Señores casados, no se metan en la soledad y contemplacion del Eclesiastico, y Religioso. Cuyden de su estado acudiendo a sus obligaciones. Toda deuocion, y oracion es muy buena, pero ha de ser en su tiempo y lugar"¹⁰⁸.

Especialmente en lo que toca a Amor Diuino y humano: Y assi mismo las grandes mercedes que nos haze Dios por la Oracion: Dandonos siempre mas que le pedimos: Y las aduersidades y daños que se nos siguen de la Ociosidad y Malas Compañias. No tratado 5, Del Amor de los Casados, este franciscano, depois de afirmar que o fim do casamento era "hazer ciudadanos para el cielo", explicou que "estos han de ser los matynes y missas de la casada, criar sus hijos y seruir a su marido: y assi se saluara..."

¹⁰⁶ *Manual de Casados*, em particular cap.VIII: "De vn auiso general de los casados", fls. 66-69.

¹⁰⁷ *Manual de Casados*, fl. 67v., subl. nosso.

¹⁰⁸ *Manual de Casados*, fl. 68v-69r., subl. nosso.

Deste modo, a "perfeição" dos casados (que, para Luis de la Puente, como vimos, era um grau inferior da *excelente perfeição*) tende, neste texto, a privilegiar as "obrigações do estado", não se situando ao nível - no sentido das ocupações específicas - da proximidade com o "estado dos religiosos". Além disso, essa *excelente perfeição* sabia-se acessível apenas a alguns, aos "mais perfeitos" - certamente poucos - e também aos que podiam compreender essa "perfeição"; consequentemente, dado o carácter tendencialmente "massificador" da religiosidade "barroca", as energias pareciam tender para o que podemos agora apelar de "primeiro grau da perfeição": a delimitação dos deveres e obrigações dos casados, ou seja, do marido, da mulher, dos filhos..., como etapa fundamental de um viver cristão que, apesar de tudo, se esforçava por equilibrar, na medida do possível - permitimo-nos reafirmá-lo -, a vida social e moral com a religiosa, visando - como quis também Francisco de Sales - quebrar antigas incompatibilidades entre elas.

Essa parece ter-se tornado a preocupação tendencialmente dominante nas décadas seguintes, como o comprovam várias - e *diferentes* - obras que teremos ocasião de referir. Lembremos apenas, de momento, o *Tempo de Agora* de Martim Afonso de Miranda, editado em Lisboa em 1622 e 1624¹⁰⁹, na qual Alberto, enumerando as principais condições conducentes a "hum perfeito casamento", salientou, além da "verdade, e amor"¹¹⁰, o "refrear a cólera, casar com seu igual, *entender cada hum no que lhe convem em sua casa*, não se metendo o homem no que toca a mulher, nem entendendo a molher no que está à obrigação do marido"¹¹¹.

Contudo, tal focalização não diminuiu o esforço de vários autores por mostrar a importância de se inclinarem os casados para essa *excelente perfeição* definida por Luis de la Puente ou de a manter como meta a atingir. Meta preconizada também por alguns leigos casados.

Assim o parece comprovar, em certa medida, o *Casamento Perfeito* - o título é bem sugestivo - de Diogo Paiva de Andrada, editado em 1630¹¹². O facto de ser escrito por um leigo (poeta e literato) - contrariamente a todas as

¹⁰⁹ Como já referimos, foi no primeiro diálogo, sobre a verdade e a mentira, que os interlocutores (Theodosio, político; Alberto, casado; Faustino, soldado e Anselmo, religioso) debateram alguns aspectos relacionados com o casamento e a vida conjugal. Utilizamos aqui a edição de Lisboa, 1785 (segundo a de 1622-24), 2 vols. Cf. esp. I, 58-61.

¹¹⁰ *Tempo de Agora*, I, 58-9. Alberto, viúvo, instado pelos outros dialogantes a pronunciar-se sobre as "duas propriedades, com as quaes [o casamento] de inferno parecerá parayso, de sanguinolenta guerra agradauel, y amorosa paz", ou sejam, "verdade, e amor, com as quaes viuirão alegres, e morrerão satisfeitos", viria ainda a resumir os fins e os bens do casamento (I, 59) antes de dizer "o que faz hum perfeito casamento" (I, 59-61).

¹¹¹ *Tempo de Agora*, I, 59-60, subl. nosso.

¹¹² Em Lisboa, por Jorge Rodriguez. Esta obra viria a ser reeditada, em Lisboa, em 1720. Utilizamos aqui, apenas por razões de facilidade, a edição da responsabilidade de F. de FIGUEIREDO, Lisboa, 1944.

obras que vimos referindo - incute-lhe algumas particularidades diferenciadoras importantes, articuláveis ou contextualizáveis, contudo, com os propósitos destas. Mas tal facto é, efectivamente, decisivo, sobretudo ao nível da orgânica expositiva e da fundamentação dos argumentos, como se apreende, num primeiro momento, através do constante recurso e apoio nos autores clássicos em detrimento dos autores eclesiásticos¹¹³. Mas o facto de Andrada advertir o leitor, num dos primeiros capítulos da obra¹¹⁴, de que não seguia, sobre o amor dos casados, "livros espirituais, e os dos doutores sagrados", preferindo-lhes "o que disseram alguns Gentios", não deve, contudo, fazer-nos pensar numa visão inteiramente "laica" do problema - nomeadamente, como veremos, do amor conjugal -, até porque ele também assume ser "guiado(s), e alumiado(s) com o resplendor da verdade Católica"¹¹⁵.

Além disso, a obra intitula-se, muito significativamente, *Casamento Perfeito*. Mesmo antes de uma tentativa de relação deste título com os propósitos ou objectivos da obra, parece-nos importante valorizar o título como "tom de abertura" de uma obra dedicada aos casados e escrita, a acreditar nas palavras do autor, a pedido de *um casado*¹¹⁶. Mas o título completo da obra adianta já parte do seu método: *Em que se contem advertencias muito importantes pera viuerem os casados em quietação, & contentamento; & muitas hystorias, & acontecimentos particulares dos tempos antigos, & modernos: diuersos costumes, leys, & ceremonias que teuerão algüas nações do mundo: com varias sentenças, & documentos de Autores Gregos, & Latinos, declarados em Portugues; tudo em ordem ao mesmo intento*¹¹⁷. É também o seu autor quem lembra a parca tradição portuguesa na escrita de obras para os casados: "...por ser materia tão importante pera os casados, quam pouco ventilada dos escritores,

¹¹³ Tivemos já a ocasião de chamar a atenção para este aspecto, pelo que nos permitimos remeter para o nosso artigo "Da espiritualidade à moralidade. O casamento segundo Diogo Paiva de Andrada" in *Problemáticas em História Cultural*, Porto, 1987, 31-46, esp. 36. Para um resumo geral da obra - embora sem grande contextualização cultural - veja-se o estudo de P. DEMERSON, "Le mariage parfait, selon Paiva de Andrade", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, 1983, 81-113.

¹¹⁴ *Casamento Perfeito*, cap.V: "Que também é mui prejudicial o amor demasiado", 18-26.

¹¹⁵ *Casamento Perfeito*, 22. Convirá ter presente toda a frase: "E deixando livros espirituais, e os dos Doutores sagrados, cuja profissão é, mostrar a todos o caminho do Céu, e persuadir, que o fim do amor verdadeiro há-de ser Deus, e a razão, e que tudo o mais não é amor, senão uma paixão mal governada, ou afeição mal entendida, apontaremos o que disseram alguns Gentios, sem mais outro lume, que o do bom discurso, para confusão dos que não guardamos esta regra, sendo guiados, e alumiados com o resplendor da verdade Católica...".

¹¹⁶ *Casamento Perfeito*, "Ao leitor", XXXI: "Desejou um amigo meu, a quem devo muito, ver recopilados em um tratado alguns documentos conjugais (...). Rogou, instou, obedecei...".

¹¹⁷ Edição de 1630, rosto. A edição de 1944 (que temos vindo a utilizar), da responsabilidade de F. de Figueiredo, não reproduz a totalidade do título.

ao menos dos que escreuerão vulgarmente"¹¹⁸. Não cremos que Diogo Paiva de Andrada desconhecesse o *Espelho de Casados* ou várias obras em castelhano contendo "documentos conjugaes", como eram (citamos apenas as mais editadas) não só *La Perfecta Casada*, mas também o *Relox de Principes*, a *Silva de Varia Lección*, a *Perfección del Christiano...*, obras sobejamente conhecidas no seu tempo, embora nunca citadas pelo autor; sobretudo, não cremos que desconhecesse o *Tempo de Agora* de Martim Afonso de Miranda que, como vimos, dedicou alguns importantes diálogos ao tema do casamento; não referiu estas ou outras obras "modernas" em vulgar - exceptuemos a importante presença das *Novelas* de Bandello¹¹⁹ -, mas multiplicou as referências a obras e textos de autores clássicos que se referiram ao casamento e aos casados e, muito em especial, os *Praecepta Conjugalia* de Plutarco, frequentemente usados por Andrada¹²⁰. Mas o método escolhido, que nos remete para um gosto ainda muito "humanista" - como lhe permitia a sua formação literária -, determinou o modo como apresentou e desenvolveu os seus argumentos em favor do "casamento perfeito".

Mas, precisamente, o facto de um autor leigo e casado ter escrito, nesta data, uma obra para os casados sob o signo da "perfeição" não só da instituição, mas, sobretudo, do estado (veremos, mais adiante, a que níveis) não deixa de *confirmar* um certo sucesso da tendência catequética e educativa anterior, essencialmente protagonizada por religiosos e clérigos, que empreendera um esforço de valorização do casamento - sem deixar de reafirmar a superioridade do celibato religioso - enquanto "estado cristão" que podia ser "perfeito" - ou, pelo menos, em que se podia ser "perfeito"...

Mais interessante ainda se revela o facto de este *Casamento Perfeito* não ter pretendido propriamente provar que o casamento podia ser perfeito (como se poderia depreender do seu título), mas, sim, aconselhar os casados para que soubessem *realizar* ou *manter* essa perfeição; ou seja, o autor partiu do modelo do casamento perfeito (que não chegou a definir enquanto tal, mas tão só a sua "perfeição mais importante"¹²¹, talvez porque tal não se revelasse

¹¹⁸ *Casamento Perfeito*, XXXI.

¹¹⁹ De facto, várias das histórias contadas por Paiva de ANDRADA foram tiradas de algumas *Novelas* de BANDELLO, conforme o comprovam as notas marginais ao texto da primeira edição (não transcritas na edição de 1944). As *novelas* de BANDELLO dedicaram aos temas matrimoniais e, em especial, em torno da mulher um tratamento muito importante. Veja-se o interessante estudo de A.-Ch. FIORATO, "L'image et la condition de la femme chez Bandello", in J. GUIDI (ed.), *Images Littéraires de la Femme à la Renaissance*, 189-286.

¹²⁰ Como dissemos, a edição de 1944 do *Casamento Perfeito* não reproduz, infelizmente, as anotações laterais do texto (tanto da 1ª edição, como da edição de 1720). Entre as autoridades e os textos nelas citados, PLUTARCO, nomeadamente os seus *Praecepta Conjugalia*, encontra-se largamente representado.

¹²¹ *Casamento Perfeito*, Cap. XII, 66: "a perfeição mais importante deste nosso estado consiste em paz, união e contentamento...".

necessário), não tanto para provar a sua possibilidade, mas, pressupondo-a, para orientar os casados, com conselhos específicos e objectivos - mesmo por entre a constante evocação de histórias e exemplos antigos -, para que soubessem prosseguir nesse caminho de "perfeição" que lhes traria a "conjugal felicidade". Ora, este conceito de "conjugal felicidade" - indissociável do de "casamento perfeito" - não o encontramos nos autores anteriores, preocupados que estavam em provar a possibilidade da "perfeição" do casamento. Sem dúvida que Paiva de Andrada soube tirar as consequências dessa prova...

De facto, este autor, dizendo partir de um exemplo real - de um seu "amigo" que vivia "sempre com sua mulher tão concertadamente, e perfeitamente", pelo que não fez mais do que "ir retratando ao natural suas acções, e procedimentos"¹²² -, ou seja, de um "casamento perfeito", expôs os requisitos fundamentais, concretos, para uma vivência que justificasse essa "perfeição" que podia fazer da vida dos casados uma "conjugal felicidade". Daí os conselhos não apenas sobre o amor conjugal (que, quanto mais "verdadeiro", faria o casamento "mais perfeito"¹²³), mas também sobre a cuidadosa escolha dos noivos tendo em conta as suas "qualidades" (sociais e morais), idade, hábitos, e os critérios mínimos de coabitação harmoniosa e virtuosa... Ou seja, uma "conjugal felicidade" que só seria possível quando os casados guardassem "inteiramente a perfeição do conjugal estado" que, por sua vez, só existia quando estes se amavam "com o sentido pôsto em Deus, e na razão (...) e isto com tanta continuação e veemência, que nunca se [apartassem] da vontade divina por nenhuma ocasião, nem pensamento..."¹²⁴.

Mesmo sem se socorrer das "autoridades" católicas que escreveram, nomeadamente no seu tempo, sobre o casamento, Diogo Paiva de Andrada não só não se afastou das tendências doutrinárias suas contemporâneas, como completou, de certo modo - ao querer dar uma imagem ou uma visão não clerical do tema -, essas mesmas tendências, precisamente porque não se afastou delas, antes as reafirmou nas suas linhas gerais. Assim se compreende, como acentuaremos mais adiante, que tenha dado uma especial importância à devoção - melhor, às devoções - dos casados¹²⁵, uma vez que "todo o homem, que for

¹²² *Casamento Perfeito*, "Ao leitor", XXXII.

¹²³ *Casamento Perfeito*, 78. Conselhos presentes nos primeiros e fundamentais capítulos da obra: caps.III-VI, em que tentou estabelecer as fronteiras do amor conjugal, tanto para que não faltasse (cap. IV), quanto para que não fosse "demasiado" (cap.V), buscando um equilíbrio para estes "dois extremos" (cap.VI).

¹²⁴ *Casamento Perfeito*, 203. Não deixa de ser interessante o facto de ser com esta frase que encerra a obra.

¹²⁵ Em especial nos capítulos XX: "Que sejam devotos, e virtuosos" e XXI: "Quanto importa ser conhecida a virtude das mulheres casadas, e não lhe tolherem seus maridos o serem devotas" (132-146).

virtuoso, não pode deixar de ser perfeito casado"¹²⁶. Tal facto não diminui, contudo, a importância de algumas "novidades" da obra, perceptíveis, sobretudo, ao nível da linguagem, que traduzem o amadurecimento e as consequências da afirmação da "perfeição do casamento": entre elas, a sua concepção de "amor dos perfeitos casados"¹²⁷ e de "conjugal felicidade"¹²⁸, que não encontramos, nos mesmos termos, em obras contemporâneas, assim como o abandono da comparação da "perfeição" deste "estado" com a do religioso e clerical. Diogo Paiva de Andrada dirigiu-se, como dissemos, aos casados para os aconselhar - e não já propriamente para os "ensinar" - perante situações concretas da vida conjugal, para lhes mostrar *os caminhos da "conjugal felicidade"*, dispensando questões teóricas em torno do sacramento ou da indissolubilidade...

Mas esta obra, ainda que escrita por um leigo casado, divulga também, a seu modo, o modelo "clerical" do "casamento perfeito", na medida em que o seu autor retomou e exemplificou os seus princípios mais importantes, centrando-se, contudo, no mútuo comportamento dos casados e no cumprimento dos seus deveres, quase esquecendo uma dimensão dos deveres dos casados que, por aqueles anos, ocupava, como veremos, um lugar cada vez mais importante nas obras visando os casados: a educação dos filhos¹²⁹. Tal ausência poder-se-á entender pela centralidade - o que pode revelar um reforço da unidade conjugal - da harmonia do casal no modelo de "casamento perfeito". A valorização da "conjugal felicidade" parece comprová-lo.

Deste modo, o *Casamento Perfeito* representa, entre nós - onde, curiosamente, nesses anos, nenhum autor religioso, ao contrário de Espanha, escreveu qualquer obra sobre o "estado dos casados" - um interessante ponto de

¹²⁶ *Casamento Perfeito*, 134.

¹²⁷ Embora o autor retome a concepção ascética do amor conjugal que acentua a sua interdependência com a virtude da caridade, alguns matizes importantes que lhe introduz, socorrendo-se, sobretudo, de uma sugestiva adjectivação, conferem-lhe alguma novidade que não podemos ignorar. É o caso do "muito amor" e do amarem-se "eficazmente" (cap. III, 10), da "perpétua continuação dos verdadeiros contentamentos" (cap. III, 11), da "fineza, e firmeza de seu amor" (cap. III, 14), do "amor verdadeiro" (cap. VI, 31), do "excessivo contentamento" (cap. XXVI, 195), até porque "o amor conjugal, para ter as qualidades convenientes, não há-de ser repartido, senão único, e indivisível..." (cap. XV, 97).

¹²⁸ Esta não existiria sem esse "muito amor" entre os casados, uma vez que "o mais arraigado fundamento da conjugal perfeição, e felicidade é o amarem-se os casados com todas as forças do seu coração" (cap. XXVI, 195); seria também ele que faria a "felicidade moral" destes: "...desta maneira os irão obrigando a *lhes querer muito*, que é o fundamento em que consiste a *felicidade moral* das mulheres casadas..." (cap. XI, 62, subl. nosso). Não podemos, contudo, deixar de notar que esta "conjugal felicidade" - que proporcionaria uma "perfeita alegria, com que sempre vivem" (cap. XXVI, 194) - abarcava dimensões mais vastas da vida conjugal, nomeadamente aquelas que a tornavam "virtuosa", uma vez que, assim como nenhum estado "se pode guardar diretamente" sem virtude, também "não há perfeição de casamento sem grande cabedal de perfeita virtude" (195). Neste aspecto, Diogo Paiva de ANDRADA mostra-se bem um homem do seu tempo...

¹²⁹ Permitti-mo-nos remeter novamente para o nosso artigo "Da espiritualidade à moralidade".

chegada das construções pastorais, educativas e moralizantes destinadas aos casados. Prova ainda como o esforço de uma ampla difusão dos contornos do modelo do casamento cristão se foi solidificando e precisando, por estas primeiras décadas do século XVII, num sentido tendencialmente favorecedor e embelezador da união conjugal, a ponto de se poder verificar a assimilação desse modelo por autores leigos deste período.

Mas, constituindo esta obra um ponto de chegada, não podemos considerá-la, facilmente, um ponto de partida, pelo menos ao nível do modelo global. Efectivamente, talvez por não resultar num texto fácil e particularmente atraente -, mesmo apesar do constante recurso a "exemplos" e "histórias", tão ao gosto do século XVII¹³⁰ -, o *Casamento Perfeito* não foi reeditado nem glosado no século XVII - só seria reeditado em 1720 - vindo a ser definitivamente destronada pela *Carta de Guia de Casados* do seu quase contemporâneo D. Francisco Manuel de Melo. Esta obra, editada duas décadas depois, em 1651, parece, curiosamente, "abandonar" o modelo do "casamento perfeito". Aliás, o conceito de "perfeição" - relativo ao estado matrimonial - está ausente do texto¹³¹, não só a partir do próprio título, mas também dos propósitos do seu autor que pretendeu dar, à medida que foi lembrando e enumerando as variadas dificuldades desse "estado", "alguns bons conselhos" a um recém-casado seu "amigo". Mas D. Francisco não desconhecia o *Casamento Perfeito* - até porque lhe dedicou um soneto, que figurou na primeira edição, em 1630¹³² -, embora

¹³⁰ A recuperação, no período dito "barroco", do gosto "medieval" dos exempla (cf. J. T. WELTER, *L'Exemplum dans la Littérature Religieuse et Didactique au Moyen Age*, Paris, 1927 e J.-C. SCHMITT (ed.), *Prêcher d'Exemples.*) como instrumento educativo e moralizador é hoje um facto sobejamente conhecido, nomeadamente em obras catequéticas (cf. J.-C. DHOTEL, *Les Origines du Catéchisme Moderne*, esp. 131). A sua utilização em textos catequéticos portugueses pode ser comprovada, em particular, no já citado *Báculo Pastoral de Flores e Exemplos* de Francisco Saraiva de SOUSA e na *Silva Moral e Histórica* do Pe. João da FONSECA. Este gosto tem, em certa medida, a sua expressão máxima tanto na literatura emblemática (sobre este aspecto veja-se, sobretudo, J. A. MARAVALL, *La Philosophie Politique*, esp. 33 ss. e "La literatura de Emblemas", esp. 205-206), como nos "provérbios morais" (de que um dos melhores exemplos são os de PÉREZ DE HERRERA, *Proverbios Morales, y Consejos Christianos, muy prouechosos para concierto y espejo de la vida...*, Madrid, 1618) e na multiplicação de vidas de santos e "varões ilustres", tão importantes no século XVII peninsular.

¹³¹ D. Francisco utilizou algumas (poucas) vezes o vocábulo perfeição, mas nunca para caracterizar o estado dos casados.

¹³² Efectivamente, na primeira edição do *Casamento Perfeito*, em 1630, figura, em primeiro lugar (seguido de outros sonetos laudatórios da obra e do autor) um soneto de D. Francisco, que transcrevemos:

Clarissimo Dógo, quem cuidara
Sem esgotar em vão toda a Eloquencia
De reduzir ao Imperio da prudencia
O mando que a furtuna lhe vsurpara
Tu sô cuja doutrina sempre clara
Exemindo a razão de contingencia,
Do que antes era cazo fes sciencia,

em nenhum momento da sua *Carta de Guia de Casados* se lhe tenha referido. Um silêncio que visava acentuar a diferença? Muito possivelmente.

Esta famosa *Carta*, ao perder de vista - ou de objectivos - o modelo da "perfeição do casamento", também privilegiou o método dos "avisos" e "advertências" para que o casado "possa viver com gosto e quietação"¹³³. Só que estes "avisos" e "advertências" assentaram, sobretudo, nas dificuldades e "cargas" do casamento. Uma dimensão do problema a que urge, agora, prestar alguma atenção, para se evitar uma imagem distorcida ou parcial.

Documento geral, da sorte auara.
Oje ó mundo a quem honras de admirado
Os louuores confunde na alegria,
E mais felice seculo presume.
Poes vê que a perfeição de tal estado
Se por milagre hum tempo succedia
Agora se exercita por costume.

Seguem-se sonetos de Manoel de Sousa Coutinho, de D. Fradique da Camara e de Francisco de Sá de Meneses. Notemos que para este poeta, Paiva de ANDRADA "do caso fez ciência". Com a *Carta de Guia de Casados*, D. Francisco M. de MELO parece ter querido seguir a via inversa...

¹³³ Utilizaremos aqui a edição de E. PRESTAGE, Lisboa, 1954. A passagem citada encontra-se na p. 57. Notemos que o autor lembrou, em diferentes passagens, que o seu "animo" não era "dar conselhos a quem escolhe mulher, senão avisos para se viver com aquella que já se tem escolhido" (*Carta de Guia*, 40) e, portanto, que "para o que já casou, e supomos bem casado, he que ajuntamos aqui estas advertencias" (*Carta de Guia*, 60).

CAPÍTULO VIII

A outra face da "perfeição": dificuldades e tribulações dos casados

"Espantão-se os moços com o que ouvem dizer do casamento de ordinario aos mal casados, porque, Senhor, ha V. M. de saber que muito mais certo he que o mantimento bom se converta no máo humor que em nós acha, do que converter o máo humor nessa sua boa virtude. Parecelhes aos moços intoleravel a carga do matrimónio. He, Senhor, pesadissima para os que a não sabem levar; para os que sabem, he ligeira..."

Carta de Guia de Casados

A preocupação com a defesa do casamento cristão, mais propriamente católico, que, como vimos, havia motivado várias das obras da primeira metade de Quinhentos - quer aquela se manifestasse como elogio do casamento ou como "formação/educação" do "estado" dos casados - "transformou-se", na segunda metade do século, num esforço pastoral e catequético, tanto de divulgação das decisões e orientações tridentinas quanto de elaboração do modelo de "perfeição" do casamento acompanhada de uma acção mais directa e imediata, como tentámos mostrar, com vista à adequação dos comportamentos e atitudes dos casados à "santidade do estado". O domínio ou o privilegiar destas abordagens do problema matrimonial, sobretudo porque empreendido por autores maiores da espiritualidade peninsular, matizou as cores violentas com que a Idade Média, globalmente falando, havia pintado as "cargas" do casamento (em particular através das queixas dos "mal-casados"), os perigos - de ordem moral e espiritual - em que se supunha viverem os casados, os "trabalhos" deste "estado"... Matizou as cores, mas não eliminou a frequência e a permanência dessas contrariedades que, apesar de tudo, eram reais.

Complementarmente, a pouca presença - em termos comparativos - que esta visão "negativa" do casamento teve nas obras doutrinárias, espirituais e moralistas do século XVI não nos pode fazer crer numa ausência da mesma. Mas as energias tinham de se voltar, em especial devido ao "perigo" das posições protestantes sobre o problema, para a afirmação da sacramentalidade, da indissolubilidade e dos princípios morais que derivavam da doutrina

matrimonial para que, mais do que nunca, se "controlassem" os hábitos e os rituais de casamento a fim de que estes dessem força às posições católicas.

Mas é também na segunda metade do século XVI, em particular depois da década de 80, e, sobretudo, no século XVII que voltamos a ouvir com maior frequência e insistência (ainda que com intuítos finais "positivos") as lembranças das dificuldades, das tribulações, das "queixas" dos casados, bem como dos "inconvenientes" do estado matrimonial. As formas como se traduzem essas lembranças são, naturalmente diversificadas e condizentes com os objectivos primordiais dos diferentes textos, mas cremos poder afirmar que se assiste a um certo crescendo das mesmas, sobretudo por meados do século XVII, embora o significado deste não deva levar-nos a concluir, pelo menos de imediato, pela reprovação ou mesmo pela crítica ao estado matrimonial. Mesmo apesar de alguns títulos mais extremos, como o da obra de Diego Jarava de Castillo, Cavaleiro da Ordem de Santiago, *Miserias del siglo en vida, y muerte, triunfo de la Religion perfecta moralizadas en el estado de Casada, y Religiosa...*, editada pela primeira vez em 1637¹ e reeditada em 1651 em Madrid, com o ainda mais sugestivo título de *Miserias del siglo, Obligaciones del Matrimonio...*² Este autor, que começou a obra com uma carta a sua filha propondo-se aconselhá-la sobre a escolha de estado, expôs vários argumentos que pretendiam convencê-la a que preferisse o estado de religião ao de casada, dadas as vantagens daquele e os inúmeros perigos e inconvenientes deste³.

Esta obra, aparentemente, não se enquadra no contexto das obras que temos vindo a analisar; ou, pelo menos, destoa. Tentaremos encontrar alguns possíveis motivos para o seu aparecimento e para o extremo de algumas das suas afirmações.

Começemos por salientar que as lembranças dos inconvenientes e dos trabalhos do casamento nunca deixaram de se fazer presentes, mesmo quando

¹ Em Barcelona, por Pedro de la Cavalleria (in-8°).

² Esta edição é de Madrid, por Pablo de Val, e tem alguns acrescentos em relação à primeira edição, contendo agora quatro textos: *Miserias del siglo, Obligaciones del Matrimonio; Desprecio de Vanidades, Conocimiento de si mismo; Triunfo de la Religion; Explicacion Moral*. É esta edição que utilizaremos aqui. A obra viria ainda a ser reeditada em Nápoles, por Carlos Porsile, em 1673 e 1675, com o também sugestivo título de *Estado del matrimonio, apariencias de sus placeres, evidencias de sus pesares, desprecio de vanidades, conocimiento de si mismo, religión observada, gloria adquirida*.

³ Efectivamente, o texto das *Miserias del Siglo, Obligaciones del Matrimonio*, depois do Prólogo em que o autor disse pretender desejar "la buena eleccion del estado de vna hija", abriu com uma carta do autor a "Doña Teresa Xarava de Castillo mi hija", na qual se pronunciou sobre a eleição de estado: para a donzela a opção limitava-se ao de religiosa ou casada (fl. 3r) -. Embora o autor tenha começado por afirmar que "ay desde qualquiera de los dos estados, camino para el cielo" e que não era "intenção" deste tratado "ser contra el estado del Matrimonio", o certo é que acabou por, claramente, desaconselhar o casamento e defender a opção pela vida religiosa. Mas nem por isso deixou de ocupar grande parte do texto com conselhos para os casados, como referiremos mais adiante.

não constituíam a mensagem principal ou privilegiada. Vicente Mexía, retomando uma certa "crítica" às correntes mais radicais que desaconselhavam o casamento - vimos como o nosso Dr. João de Barros tratou exaustivamente o problema no *Espelho de Casados* -, afirmava que "sería cosa muy errada que por la flaqueza o faltas que se hallan en muchos de los que son casados: presumiese alguno condenar por malo el estado del matrimonio"⁴. Mas não deixou, ele próprio, de enumerar as principais "moléstias" deste, mesmo que o tenha feito depois de referir uma vantagem: "El matrimonio no es tan penoso de lleuar como los otros que ay en la yglesia que son de mayor perfeccion: por quanto és libre de todos los cuydados y exercicios espirituales que los otros tienen (...). Mas si queremos comparar el matrimonio a qualquiera de los estados, quanto a las molestias, y trabajos, y necesidades corporales que biuiendo en este mundo se padescen: bien y verdaderamente ès ansi, que el matrimonio los excede a todos..."⁵. Claro que a matriz teológica que lhe subjaz foi determinante. Mas fundamentava-se em realidades vividas e problemáticas que os cristãos, mesmo tentando coordenar as "obrigações do estado" com a vida cristã, não podiam - e não queriam - ignorar.

A exemplificar essas "molestias y trabajos" estão, em primeiro lugar, como era tradição, os filhos: desde a dificuldade que, por vezes, existia para os ter até aos cuidados que davam, ao medo de os perder, ao dar-lhes o necessário, aos sofrimentos que causavam...⁶; segue-se-lhes todo o problema das heranças, em especial as aflições, fadigas e inquietações do espírito por elas provocadas⁷; as diligências para aumentar a fazenda e bens temporais, o que conduzia ao afastamento de toda "quietude y descanso"⁸; enfim, todas as dificuldades do estado do matrimónio⁹.

O novo contexto cultural e religioso desta obra (assim como de algumas anteriores) já não permitia a condenação - ou, pelo menos, o desaconselhamento - do casamento com base nas dificuldades e "cargas" dele. Portanto, tornava-se urgente abordar o problema desde outras perspectivas, especialmente aquelas que contribuíssem para diminuir o peso das mesmas, incidindo em dificuldades práticas e reais. A via, vimo-lo já, fora aberta por

⁴ V. MEXIA, *Saludable Instruccion*, Tratado Segundo, cap. quinto, fl. 27r.

⁵ *Saludable Instruccion*, fl. 30r. e v.

⁶ *Saludable Instruccion*, fls. 30r-31r: "Pues si ponemos por caso que vengan a tenerlos: alli es mayor su trabajo sin ninguna comparacion: por causa de ser su aflicion y congoxa mas intolerable. Lo vno por el nueuo cuydado (...). Lo otro: por el temor grande en que bien de perderlos y no menos por verse obligados (ya que los tienen) a les proueer de todo lo necessario (...) es forçoso que tengan su coraçon repartido en tantas partes: quantas ellos fueren..."

⁷ *Saludable Instruccion*, fl. 32v.

⁸ *Saludable Instruccion*, fl. 33r..

⁹ Todo o cap. Oitavo do Tratado Segundo reafirma o anterior e "concluye la dificultad que ay en el estado del matrimonio" (fls. 33r-34r).

diferentes autores, entre eles Erasmo, Osuna, João de Barros, Pedro Mejía, Luján, Juan de Dueñas... Vicente Mexía (ou Mejía) retomou-a, embora o carácter compósito e pouco sequencial da *Saludable Instrucción* não pareça ter facilitado uma suficiente nitidez de propostas. É, contudo, significativo que, logo depois da enumeração das referidas dificuldades, tenha incidido sobre o comportamento mútuo dos casados, aconselhando tanto a mulher quanto o marido sobre o modo de agir e de se tratarem mutuamente...¹⁰. Ou seja, não negando as contrariedades, as "cargas", o seu objectivo era o de contribuir, pedagogicamente, para a sua diminuição, "ensinando" os casados a evitá-las ou, pelo menos, a saber suportá-las.

A *Orden de bien casar*, curiosamente - e compreensivelmente, tendo em conta os seus objectivos e destinatários -, privilegiou, em particular nos primeiros capítulos, a dimensão mais "positiva". Aliás, a própria escolha do título quis sugerir essa dimensão, começando o autor por seleccionar as "razões de casar" e o modo de "bem casar" para depois "avisar" os já casados. Contudo, não ignorou os efeitos dessas cargas, referindo-se-lhes num dos capítulos finais¹¹. E embora só o tenha feito, expressamente, quase no final da obra, elas presidiram à selecção e ordenação dos conselhos - ou não teriam eles razão de existir -, especialmente porque, na sua opinião, muitos casavam com propósitos pouco condizentes com os "fins" do casamento: "pues veamos aora con que intencion suelen casar comunmente todos el día de oy, assi los hombres, como las mugeres: para que conozcays quanta razon tengo de escreuir estos auisos (...). Todos se casan por el deleyte carnal"¹². Assim, o facto de este autor remeter para segundo plano essa dimensão do problema não diminuiu, obviamente, o seu peso. Aliás, embora privilegiando os conselhos, os "avisos", este autor não deixou de referir com frequência as "desordens" várias dos "dias de oy"... Essas mesmas "cargas", dificuldades e tribulações dos casados continuavam a fazer parte, porque lhe estavam na base, da vida conjugal e familiar. O próprio Fray Luis de León, dirigindo-se sobretudo à casada, começou, como vimos, por afirmar a "obligación y la carga que cada uno tiene por razón del estado en que vive". Os seus conselhos tinham como meta principal ajudá-la a saber suportar essa carga e evitar as maiores dificuldades, começando, precisamente, pelo cumprir com as suas obrigações - para que pudesse tornar-se numa "perfeita casada" -, o que, aliás, poucas pareciam

¹⁰ Aliás, o capítulo primeiro deste Tratado Segundo sobre o matrimónio pretendeu mostrar que "el matrimonio es vn estado bueno, y siguro para poder salvarse en el los que lo tuuieren. biuiendo en el como deuen" (fl. 21v., subl. nosso). Começou, precisamente, pela submissão da mulher, mas para estabelecer os seus limites, na sequência, aliás, de todo o Tratado Primeiro.

¹¹ No "capitulo vndecimo: en el que se muestra, porque à muchos sucede mal el matrimonio" (*Orden de Bien Casar*, 346r.-349r.). Mas logo o capítulo seguinte serviu para provar "como a los buenos casados, dios les haze muchas mercedes" (fls. 350r.-356r.).

¹² *Orden de Bien Casar*, fl. 108r. Condenou, nesta sequência, e com veemência, as práticas anticoncepcionais (fl. 108v.-109r.).

conseguir: "Vuelva los ojos por sus vecinos y naturales, y revuelva en su memoria lo que de otras casas ha oído. De cuántas mujeres sabe que por no tener cuenta con su estado y tenerla con sus antojos están sus maridos en perpetua lid y desgracia? Cuántas ha visto lastimadas y afeadas con los desconciertos de sus hijos y hijas con quien no quisieron tener cuenta? Cuántas laceran en extrema pobreza porque no atendieron a la guarda de sus haciendas, o por mejor decir, porque fueron la perdición y la polilla dellas?..."¹³. Mesmo que Luis de León só tenha apresentado nesta obra algumas dificuldades resultantes do comportamento feminino, a forma como o fez ilustra bem o quanto as dificuldades reais dos casados de então foram o principal motor de toda esta literatura educativa e moralizante que, curiosamente, parecia não gostar de as referir demasiado. Não era prioridade, neste período de reafirmação da sacramentalidade do casamento, desaconselhá-lo ou privilegiar as suas moléstias, de todos conhecidas, em especial num momento em que a intensificação do esforço catequético necessitava cativar não apenas "todos os estados", mas, em particular - teremos ocasião de o precisar e provar¹⁴ - os casados. Daí a quase obsessão pelos "casamentos perfeitos", na razão inversa da realidade de muitos casamentos "imperfeitos"...

É, sob este ponto de vista, interessante vermos como os ecos deste "debate" foram controlados e conduzidos pelos dialogantes da *Microcosmia* de Fr. Marco Antonio de Camos, dialogantes esses que representam diferentes modos de olhar os vários problemas sobre que incide a obra¹⁵. Aparecem, enquanto "debates" específicos, apenas em dois momentos: a propósito da "economia", ou seja, do governo da casa¹⁶, e dos "inconvenientes de casar mal"¹⁷, mais concretamente, da "má mulher". Notemos desde já que estes debates são bastante curtos, tendo como função principal fornecer argumentos - que são, sobretudo, pontos de partida - para os conselhos aos casados: no primeiro caso, para mostrar o lugar específico e a importância da mulher no governo da casa; no segundo, para hierarquizar as razões de casar e saber escolher a mulher adequada, incidindo depois sobre as virtudes que esta deveria ter e cultivar.

¹³ Fray Luis de LEÓN, *La Perfecta Casada*, 82.

¹⁴ Nos dois próximos capítulos, muito especialmente no cap. sobre a educação dos filhos.

¹⁵ Os dialogantes da obra - Turritano, Benavente, Valdiglesia -, retomando os métodos humanistas dos colóquios, propuseram-se, nas noites passadas na aldeia, sentar-se à mesa para fazer "vna de dos cosas, o escuchar lo que oyeren de prouecho", ou "hablar sentencias y razones que sean prouechosas, de buenas costumbres y criança" (*Microcosmia*, Diálogo Primero,9). A leitura da obra mostra-nos que este segundo aspecto foi claramente privilegiado, apesar de um dos dialogantes - Valdiglesia - dominar e orientar as conversas, matizando algumas afirmações de Benavente e contrariando as mais extremas de Turritano.

¹⁶ *Microcosmia*, Diálogo Sexto, esp. 58-59.

¹⁷ *Microcosmia*, 73-74.

Às primeiras objecções, da responsabilidade de Turritano - que considerou o casamento "un mal forçoso", passando a enumerar as desvantagens da mulher¹⁸ -, contrapôs Valdiglesia, afirmando querer "tomar la querella en su deffension"¹⁹, as qualidades da "boa mulher" e a sua importância dentro da casa e da família²⁰, com o que ocupou quase todo o diálogo²¹. De modo semelhante, no Diálogo sétimo, depois da definição de matrimónio, dos seus fins e bens, voltou Turritano, que tinha intenções de não casar, a insistir nas desvantagens do casamento: a falta de liberdade do homem casado²², os gastos que impunham o casamento e a noiva²³ e, novamente, os "defeitos" da mulher²⁴, concluindo com

18 *Microcosmia*, 58. Instado a justificar-se, Turritano argumentou: "Porque me acuerdo de lo que vnos y otros Philosophos dixeron. Dos dias, dixo vno que auia en todo lo que el matrimonio dura, dulcissimos, el vno es el dia que se casan: y el otro el dia que alguno dellos muere...". Acrescentou ainda os inconvenientes de casar com mulher mais rica - que seria, não "muger que os acompañe", mas "señora que os domine y mande" -; de casar sendo os dois pobres, o que dobraria "el trabajo y el cuydado"; de casar com mulher feia, ou formosa, terminando com palavras de Simonides sobre o que significava a mulher para o homem: "naufragio suyo, tempestad de su casa, impedimento de su quietud, cautiuero de su vida, pena continua, pelea graue: es vna habitacion con vna tigre hircana, vn perro rabioso afeytado, y finalmente vn mal neçessario y forçoso a sufrir y passar por ello..." (*Microcosmia*, 58).

19 *Microcosmia*, 59.

20 *Microcosmia*, 60. Contra as afirmações depreciativas em relação ao casamento e à mulher, tanto de Turritano, como de Benavente, contrapôs Valdiglesia que "Con todo aquello son muchos los bienes, y sin comparacion mayores las alabanzas de las mugeres que esos, y essotros males que aueys dicho. Leed a Xenophon y hallareys muchas cosas admirables de las mugeres y de los bienes del matrimonio, y de su institucion. Aristoteles en sus eticas dize en correspondencia de esto su parte. Mas para que es detenernos en philosophos, si de la escriptura sagrada podemos dar manifesto lo que pretendemos?".

21 Elogiando o casamento e a sua instituição divina, Valdiglesia chamou a atenção para o lugar de complementaridade da mulher, tanto na criação dos filhos, como na solidificação da fazenda e na honra, para além da importância de algumas "qualidades femininas", como a sagacidade, a clemência, a devoção, a honestidade, a vergonha, humildade e submissão... (*Microcosmia*, 60-68).

22 *Microcosmia*, 73. Turritano partiu, precisamente, do argumento já antigo de que "el casado no es mas señor de si: no puede darse al estudio de letras, ni darse a otros exercicios, aunque licitos y honestos, por lo que le carga y obliga la pesada carga de la muger...".

23 *Microcosmia*, 73: argumenta Turritano que "primero que os caseys es necessario el possesso de vnas Índias, para arrear y componer la nouia de perlas, de joyas, de cadena, collares, axorcas, y forticas: pues que de vestidos de sedas y telas de oro, que de olanda, de cambray para gastar tiempo en vano, en cadenetas, en muestras y lauores..."

24 *Microcosmia*, 74: "...quien me assegura que me sea leal? Quien me assegura de que no sea vana, ventanera, toda la noche hablando del terrado a la calle? direys que la guarde y tenga quenta con ella: que aprouecha dezi, guardar la honestidad de su cuerpo, si ella es deshonesta de animo y voluntad? (...) Si es hermosa facilmente hallara quien le de vn tiento y muchos: y si fea, por ordinario son estas las que se enamoran y codician lo hermoso. Y si es que da en ser celosa, que mayor infierno puede ser?..."

as preocupações com os filhos²⁵. Mais uma vez, estas objeções apresentaram-se como um excelente trampolim para os conselhos de Valdíglesia, para quem "todas essas cosas no excluyen el matrimonio"²⁶; este interveniente, começando pela cuidadosa escolha da mulher²⁷, acentuou, sobretudo, as bases em que deveria assentar o casamento e o comportamento mútuo dos casados²⁸.

Nesta obra, a enumeração das mais tradicionais "cargas" do casamento parece apresentar-se, fundamentalmente, como um artifício retórico utilizado pelo autor para tornar mais convincente a sua adaptação do modelo de casamento cristão às realidades sociais de então através da enumeração de um vasto conjunto de atitudes e opções que deveriam evitar todas as "desordens" aos mais variados níveis: saber escolher a mulher; saber cultivar e conservar o amor conjugal; saber adequar as atitudes às diferentes situações e "humores"; fazer do respeito mútuo a melhor garantia da "paz"; cumprirem ambos as "obrigações" recíprocas... Assim se diminuiriam as "cargas", assim se caminharia para um "casamento perfeito" que começava, portanto, a apresentar-se como uma *arte* de iludir as dificuldades... Uma *arte* que alguns viriam a aperfeiçoar.

Mas essas dificuldades não tinham apenas graves consequências ao nível social e moral, criando desavenças conjugais, familiares, escândalos públicos, mas também a nível religioso, na medida em que os casados que não viviam de acordo com as "regras" do seu "estado" - ou seja, os "mal-casados" - não só não seriam, como vimos, "perfeitos cristãos", como podiam mesmo viver em pecado mortal²⁹. Entre estes estariam também os que se amavam com "amor excessivo"³⁰ ou os que, mesmo sem escândalo público ou privado, cometiam

²⁵ *Microcosmia*, 75: "Sabeys que descanso, y contentos juzgo traen los hijos? pesadumbres en criarlos, gastos en sustentarlos, desonor si salen malos: y finalmente otro dueño en mi casa...".

²⁶ *Microcosmia*, 75.

²⁷ *Microcosmia*, 75-76. Voltaremos a referir esta questão mais adiante.

²⁸ *Microcosmia*, 76 e ss. Este aspecto será objecto de atenção no próximo capítulo.

²⁹ Lembremos, só a título de exemplo, que, entre as perguntas aos casados que propunham alguns manuais de confissão, nomeadamente o *Manual de confesores e Penitentes* e o seu continuador *Compêndio e Sumário de Confesores*, figurava a do comportamento violento do marido.

³⁰ As críticas, por vezes muito vincadas, ao amor excessivo dos casados - que alguns autores diziam ser semelhante aos "amores" dos "namorados" - apoiavam-se, com frequência, na já citada frase divulgada por S. Jerónimo, segundo a qual o marido que amava demasiadamente a sua mulher cometia adultério. Os textos de finais do século XVI e do século XVII continuaram, de um modo geral, e apesar da valorização do amor conjugal - que se diferenciava claramente daquele, como vimos -, a condenar esse "amor excessivo". Um dos melhores exemplos dessas críticas, incluídas num contexto geral do "amor das mulheres", é o *Tratado del Amor de las Mugerres* de Fr. Francisco ORTIZ LUCIO, o primeiro "tratado" que integra o seu *Jardin de Divinas Flores* (ed. de 1600, fl. 1r.-29v.). Em relação aos casados em particular, criticou as "sensualidades [que] ay entre casados, que piensan, que como estan debaxo del yugo del matrimonio, todo les es licito, y qualquiera libertad y demasia: y engañanse..." (*Tratado del Amor de los Casados*, fl. 182r.). Veja-se um outro exemplo da recorrência desta visão desfavorável dos "amores" dos casados na *Arte de Bien Morir*

adultério³¹. Ora, já vimos o esforço empreendido por todos estes e por vários outros autores no sentido da consciencialização dos casados de que deviam viver no respeito, acima de tudo, pela qualidade de sacramento do seu "estado" e pelas regras de vida cristã por ele imposto. O esforço não parece, contudo, ter tido resultados imediatos ou muito significativos, uma vez que não faltavam vozes a clamar contra o desrespeito pela sacramentalidade do estado e a lembrar os muitos casos de "mal-casados"... Muitos desses mal-casados seriam ou podiam ser os primeiros a descreer do sacramento do matrimónio e a interpretar mal o seu significado ou as causas da sua infelicidade. Quase todos os autores mostram ter estado especialmente atentos a estas situações, retratadas em diversas focalizações do problema. Mas nenhum o tratou, até 1589, tão exemplarmente como o jesuíta Pedro de Rivadeneira, no seu *Tratado de la Tribulación*, editado em 1589³², no qual dedicou três importantes capítulos às "tribulações particulares" dos casados³³. A primeira era, curiosa e significativamente, a tribulação das "mujeres casadas que son estériles y privadas del fruto de bendición, y por esso se congojan y afligen demasiadamente"³⁴. Este tema não era, como vimos, novo. Vives e, em especial, Osuna, para referir apenas os que mais explicitamente o trataram, tinham tentado aconselhar e "consolar" os casados - em particular a mulher - sem filhos. Rivadeneira deteve-se mais longamente sobre o problema, olhando-o - e fazendo olhá-lo - desde diferentes prismas, na esperança de que ela "no se aflija y desespere; que no acuda á

(trad. do latim) do Cardeal BELLARMINO (En Barcelona, a costa de Sebastian y Jaime Matevad, 1624, "Primer Libro", cap. XV, "Del quinto decimo Precepto que se á de guardar en el arte de bien morir, que es en el orden del Matrimonio", esp. fl.103r.): "de aqui puede entenderse como no imitan a Christo los casados, que aman a sus mugeres por su hermosura, apasionados por amor della...". Para não multiplicar os exemplos, lembremos apenas que o próprio Diogo P. de ANDRADA, tão favorecedor do "amor dos casados", também dispendeu todo um capítulo (cap. V, 18-26) do *Casamento Perfeito* a tentar mostrar como "também é mui prejudicial o amor demasiado".

³¹ Veja-se, em especial, Cardeal BELLARMINO, *Arte de Bien Morir*, esp. fl. 101v.: "A los adulteros publicos con facilidad castigan y matan los juezes, o sus parientes. Pero a los adulteros ocultos, que son mucho mas, el luez supremo y omnipotente (...), los castigara con castigo de condenacion eterna".

³² O *Tratado de la Tribulación* foi editado em Madrid, por Madrigal, em 1589. Utilizamos aqui a edição de Barcelona, 1885. Lembremos que esta obra se enquadra na linha de obras de "consolação" dos cristãos atribulados, de que um dos exemplos mais representativos é o já citado *Espejo de Consolacion de Tristes* de Juan de DUEÑAS que, por estes anos, como referimos, seguia sendo reeditado. Também destes anos são os *Discursos de la Paciencia Christiana*, muy prouechosos para el consuelo de los afligidos en cualquiera adversidad y para los predicadores de la palabra de Dios, do Maestro Fray Hernando de ZÁRATE, O.S.A., editados em 1592, 2 vols. (utilizamos aqui a edição da B.A.E., *Escritores del Siglo XV*, T. I, Madrid, 1853, 419-684).

³³ A obra está dividida em dois livros. O primeiro "trata de las tribulaciones particulares y del remedio dellas" (26 caps.); o segundo, "trata de las tribulaciones generales y de sus remedios" (21 caps.). Estes capítulos aqui em análise fazem, naturalmente, parte do livro primeiro (caps. XVIII-XX).

³⁴ *Tratado de la Tribulación*, 122.

hechiceros y mujeres locas y desatinadas; que no tome brebajes ni bebedizos peligrosos...", já que "si confía en Dios y espera dél su remedio con sufrimiento y blandura de corazón y confianza, el Señor se le dará, se fuere para gloria de su divina Majestad y para bien suyo y de su casa". Não sendo assim, "no tiene para qué desear los hijos, pues no los habrá, y si los hubiere, serán sus verdugos, su tormento y su cruz, y por ventura medio para su condenación"³⁵. Se Rivadeneira não tivesse, momentos antes, enumerado todas os sofrimentos que os filhos podiam provocar aos pais³⁶, esta passagem seria suficiente para provar a crença no castigo que Deus, através dos maus filhos, podia exercer sobre os "maus" casados. Uma ideia partilhada, como veremos, por outro contemporâneo e companheiro, o jesuíta Gaspar de Astete. De qualquer modo, a mensagem principal deste capítulo consiste num apelo a uma certa resignação e paciência, para evitar a "aflicção" e o "desespero" que podiam conduzir a situações extremas.

Princípio idêntico parece ter norteado a sua visão dos "desabrimientos que hay entre los casados" que "es mucho mayor tribulación y más para llorar", porque provocam "disgustos y amarguras"³⁷. Neste caso, as causas proviriam, essencialmente, de duas situações distintas: as origens ou motivos do casamento (especialmente quando não eram respeitadas a qualidade e exigências do sacramento, entrando "por puerta falsa y caminos torcidos y medios livianos"³⁸ e, quando o eram, a dificuldade de entendimento entre os casados.

Na primeira situação, este jesuíta teve em conta, sobretudo, os seguintes casos: a "leviandade" com que a donzela encarava e se comportava com vista ao casamento³⁹, agindo mais por impulso de vaidades e "amores" - ou seja, da *concupiscência* - do que com recato, honestidade e humildade ("virtudes" que todos os autores consideravam essenciais na donzela), o que conduziria, passados "aquellos primeros amores", "aquella afición" e "aquella llama que ardía en el pecho", ao adultério e, logo, a "rencillas, pleitos y

³⁵ *Tratado de la Tribulación*, 127.

³⁶ *Tratado de la Tribulación*, 124-5. Notemos que, porque o autor neste capítulo apenas consola os casais sem filhos, não se referiu às tristezas provocadas pela morte destes. Este aspecto foi, contudo, tratado pelo seu contemporâneo, o Maestro Fray Hernando de ZÁRATE nos já referidos *Discursos de la Paciencia Cristiana*, Libro Octavo, Discurso primero, P. III: "Del consuelo en la muerte del hijo" (649-652), em que também referiu os "trabajos del hijo avieso" (Discurso III: *Del consuelo para los trabajos del hijo avieso ó la mujer de áspera condición*, 654-6).

³⁷ *Tratado de la Tribulación*, 128-136.

³⁸ *Tratado de la Tribulación*, 129.

³⁹ *Tratado de la Tribulación*, 129: "La doncella que para casarse sale á vistas y se atavía y compone, y quiere parecer graciosa, hermosa, bien hablada, amiga de donaires y buena conversación; que tañe y canta y baila y danza, y para atraer á sí al que querría tener por marido, le habla á menudo y le muestra amor, y aun pasa más adelante, y le da prendas de su afición, muchas veces por el mismo caso, después de haber perdido á sí misma, pierde lo que pretende..."

discordias entre los casados"⁴⁰; Seria también o caso dos que, em vez de escolherem o marido ou a mulher segundo critérios de "virtud", de "buena condición", de "conformidad de costumbres", de "edad y salud, y otras cosas que se deben mirar y considerar como principales", o faziam *principalmente* por "atención al linaje de la parte, á la hazienda que tiene, al oficio ó cargo que espera, á la hermosura ó gentil disposición"⁴¹. As consequências não tardariam: como o "rico y desvariado, cuando se casa, no piensa que toma mujer legítima, sino compañera en sus placeres y vicios, y así la lleva de fiesta en fiesta, de jardín en jardín, tráela ricamente ataviada y hínchela la cabeza de viento", o mais certo seria que, com o nascimento dos filhos, a passagem dos anos, o gasto da fazenda, os adultérios - sem que os ricos viciosos pareciam não poder viver⁴² -, viessem os "desabrimientos, rencillas y discordias", do que resultava "inficionar" "los cuerpos con dolencias contagiosas (...), y las ánimas de sus mujeres con una lastimosa y horrible pestilencia de liviandad y deshonestidad"⁴³. Como não respeitaram o sacramento, entre eles "no está[va] Dios" e, portanto, o casamento era um inferno⁴⁴. Era, segundo este autor - como o fora para o franciscano Juan de Dueñas no *Espejo de Consolación de Tristes*⁴⁵ e como o seria para os jesuítas Gaspar de Astete e Francisco Escrivá⁴⁶ -, a frequência destes casamentos que obedeciam a prioridades materiais que fazia

⁴⁰ *Tratado de la Tribulación*, 129.

⁴¹ *Tratado de la Tribulación*, 130.

⁴² *Tratado de la Tribulación*, 130. Afirmou ainda que "comunmente estos hombres ricos y viciosos se derraman con otras mugeres, y no se contentan con la que Dios les dió y tienen en su casa, y traen á ella muchas veces enfermedades contagiosas y asquerosas, y las pegan a sus mugeres y aun á sus hijos" (130-131).

⁴³ *Tratado de la Tribulación*, 131.

⁴⁴ *Tratado de la Tribulación*, 131.

⁴⁵ Juan de DUENAS, *Espejo de Consolacion*, fl. ccxx v.: "...no se casen ni sea su primer intento por cumplir la torpedad de sus feos desseos y deleytes mas con intencion de procrear hijos para serujicio de dios nuestro señor. Los que con tal intencion se casan el tal matrimonio no puede mucho permanecer ni durar en concordia y amistad verdadera como de hecho no dura. Todo amor que nasce de corrupcion facilmente se conuierte en odio, rancor, y malquerencia...". Consequentemente, condenou todos os casamentos feitos principalmente com as "riquezas, possessions, heredades y dineros" (fl. ccxxvij v.).

⁴⁶ Gaspar de ASTETE, *Del Gouierno de la Familia*, 53-55 e 59. Cf. *infra*, esp. notas 69-72). Francisco ESCRIVÁ, *Discursos de los Estados*, 114: "Si los que casan considerasen que cosa es ser casados, de otra suerte se casarian de la que vemos que comunmente se casan. Mas cuenta traerian con la hermosura interior del alma, que con la exterior del cuerpo: mas con las costumbres, seso, discrecion, y virtud, que con la hazienda, y riquezas perecederas, y vanas". Estes princípios foram amplamente explicitados pelo autor a propósito dos critérios de escolha dos noivos (*Discursos*, 114-154).

com que se vissem "tantos casamientos tristes y llenos de mil fatigas y miserias"...⁴⁷

Havia ainda o caso dos que não respeitavam - contra o que fora reafirmado em Trento - os impedimentos do matrimónio, nomeadamente com parentes abaixo do quarto grau de consanguinidade. Mas, na opinião de Rivadeneira, mesmo aos que obtinham dispensa deste impedimento pela Santa Sé, embora não estivessem em pecado, nada podia garantir que "Dios los prospere y dé dichoso suceso á sus casamientos"⁴⁸. À semelhança deste caso, também o não respeito pelo voto de religião devido a intuítos de "sensualidad ó movida de otras causas livianas y ligera" podia conduzir ao agravamento das dificuldades: "permite Dios que suceda mal y esté lleno de amarguras, y que pues la persona en casarse no siguió la inspiración y voluntad santa del Señor, sino su propio apetito y gusto, halle desgustos y desabrimientos, para purgar con ellos la culpa que tuvo"⁴⁹.

Finalmente, o caso dos que casavam "contra la voluntad de sus padres, por su antojo y apetito"⁵⁰, caindo em desobediência e, conseqüentemente, sendo passíveis de castigo (como voltariam a referir mais tarde outros dois jesuítas: Luis de la Puente e Francisco Escrivá⁵¹).

A enumeração destas causas de alguns maus casamentos, que os faziam assentar em bases "falsas", parece ter tido como intuito principal mostrar aos casados nessa situação que deviam entender as possíveis tribulações como "pena y castigo de su culpa" e, portanto, "agradecer" a Deus ter-lhas dado nesta vida e não na outra; mas quis também o autor, para "obviar á estos inconvenientes y consolar á los casados", avisá-los da "fuerza que tiene este sacramento del matrimonio, y que es vínculo indisoluble" e que, portanto, "conviene que en los que se casan haya temor de Dios y mucha cristiandad, y virtud, y buena condición, y conformidad de costumbres, para poder llevar suavemente las cargas pesadas del matrimonio"...⁵²

⁴⁷ *Tratado de la Tribulación*, 131. Também este autor explicou que, deste modo, "cada una de las partes se tiene por casada con la hacienda, y no con la persona, y se abraza estrechamente con el arca".

⁴⁸ *Tratado de la Tribulación*, 132.

⁴⁹ *Tratado de la Tribulación*, 133.

⁵⁰ *Tratado de la Tribulación*, 134. Curiosamente, o autor citou e transcreveu, fundamentando as suas afirmações, o *Catecismo Romano* no capítulo sobre o sacramento do matrimónio, particularmente no respeitante aos casamentos clandestinos.

⁵¹ Luis de PUENTE, *Perficion del Cristiano*, II, 710 e 721; Francisco ESCRIVÁ, *Discursos de los Estados*, 112.

⁵² *Tratado de la Tribulación*, 135. Acentuou ainda o autor que esta companhia de marido e mulher "si es dulce, amorosa, pacifica y conforme, es de grande alivio y consuelo para toda la vida; pero si es pesada, odiosa, rencillosa y desconforme, es una cruz y tormento perpetuo".

Na segunda situação - dos casados que, tendo respeitado estas prescrições, não tinham "paz ni quietud en casa, sino una perpetua guerra y tormento"⁵³ - as razões seriam diferentes, mas o autor (que não teve "intención [de] tratar aquí lo que los casados deben hacer entre sí, y darles reglas de vivir, para que tengan un entera paz y santa conformidad; porque desto han escrito muchos, y es cosa larga y fuera de mi propósito"⁵⁴) pouco mais fez do que, num intuito de consolação, apelar à concórdia, mútuo apoio e amor dos casados, que deveriam rever-se nos "ejemplos de los que fueron bien casados, especialmente de las mujeres"⁵⁵; também especialmente à mulher aconselhou "amar á su marido", "contentarle, servirle, respetarle" e não ter "otra voluntad más de la suya", viver com "recato", "calar", falar "con blandura y cordura", "quitarle los pesares que trae de fuera de casa", "darle parte de sus penas, como á padre y amigo" e "no descubrir ni publicar sus faltas ni lo que pasa entre ellos; porque el secreto sobre el marido y la mujer es sacrosanto, y debe estar cerrado debajo de siete llaves", tendo-o "en lugar de Dios y espejarse en él y mirarle cómo a sí misma"⁵⁶. Não se revelando tudo isto suficiente, por ser o marido "vicioso" ou "loco y fuera de juicio", só restou a este autor aconselhá-la a recorrer a Deus e conformar-se "con su santa voluntad", tendo "paciencia y sufrimiento, y confianza en la bondad de dios" na qual encontraria "consuelo en su pena y alivio en su trabajo, y paz en la discordia, y en el perigo seguridad, y quietud dentro de sí..."⁵⁷, e lembrar ao marido ("porque de ambas partes nacen ocasiones de trabajos y amarguras") que "debe compasión á su mujer, y gobernarla con más moderación y cordura, por ser más frágil y de su natural condición más flaca y antojadiza"⁵⁸.

⁵³ *Tratado de la Tribulación*, 138.

⁵⁴ *Tratado de la Tribulación*, 138. Contudo, aos "marido y mujer que tienen poca paz entre sí", lembrou o autor que "deben primeramente considerar que no son dos personas, sino una persona; no dos cuerpos, sino un cuerpo; no dos almas, sino una alma" (*Tratado*, 138); conseqüentemente, para RIVADENEIRA - como para a maioria dos seus contemporâneos, como veremos - o amor e "afición entrañable" eram essenciais para "llevar y hacer ligeras las cargas pesadas del matrimonio" (*Tratado*, 139).

⁵⁵ *Tratado de la Tribulación*, 139. O exemplo das mulheres gentias apresentava-se tanto mais eficaz quanto "sin conocimiento de Dios verdadero, en las tinieblas de su gentilidad tuvieron esta verdad, y siguieron aquella vislumbre y corta luz de la naturaleza, y amaron y sirvieron á sus maridos con amor tan extraño y constante perseverancia que merecieron ser alabadas en todos los siglos, y quedar por dechado y espejo de todas las mujeres casadas". Este argumento (em alguns casos alargado a outros aspectos) encontra-se em vários outros textos anteriores e posteriores. Veja-se, a título de exemplo, a *Silva de Varia Lección* de Pedro MEXIA, vol. I, 632, e o *Casamento Perfeito* de Paiva de ANDRADA: "...e ainda que êstes exemplos não sirvam para os imitarem os bons Cristãos, ao menos não deixaram de aproveitar muito para se envergonharem os ruins casados" (14, subl. nosso).

⁵⁶ *Tratado de la Tribulación*, 141.

⁵⁷ *Tratado de la Tribulación*, 141.

⁵⁸ *Tratado de la Tribulación*, 141-142.

A demorada atenção a estes textos de Pedro de Rivadeneira permite-nos compreender melhor o significado e a função - que é também instrumentalização - dos tratados que se debruçaram minuciosamente sobre a formação dos "perfeitos casados" e sobre o conceito de "casamento perfeito" e, em particular, sobre os critérios de escolha do marido e da mulher, da concórdia e amor conjugal, das hierarquias e funções no governo da casa, da importância da educação dos filhos...

Efectivamente, se estas "explicações" de Pedro de Rivadeneira sobre as diferentes causas das tribulações dos casados - para muitas das quais não apresentou como solução mais que a "paciência cristã"⁵⁹ e a aceitação "conformada" das "penas" - não se encontram, com frequência ou com a mesma exaustividade, em textos contemporâneos, elas revelam-se-nos fundamentais (porque minuciosas) para compreendermos tanto as consequências da reafirmação dogmática da sacramentalidade do casamento como o imenso esforço simultaneamente pastoral e pedagógico das obras ou dos textos visando o estado dos casados. Assim, não deixa de ser sintomático que algumas delas tenham vindo a ser parcialmente retomadas por um outro jesuíta, Gaspar de Astete, na já referida obra em que tratou *Del Gobierno de la Familia, y Estado de Matrimonio*, aparecendo agora reenquadradas e completadas com conselhos aos casados - e aos noivos - sobre o modo, causas, fins e usos do casamento (o que Rivadeneira expressamente não quis fazer, por não ser esse o seu propósito nem o contexto da sua obra).

Gaspar de Astete, cujo fim não era o de "consolar" os casados, mas de lhes dar, como vimos, vários "documentos" relativos à "Philosophia oeconomica, que es llamada del gobierno de la familia" para que os casados pudessem viver "vna vida justa, innocente y sin querella de ninguno..."⁶⁰, embora não tenha tratado tão exaustiva ou tão concentradamente - ao contrário dos vários temas relacionados com a economia, o casamento e a família⁶¹ - as

⁵⁹ *Tratado de la Tribulación*, 141: "Conformese (...) y con la paciencia y sufrimiento, y confianza en la bondad de Dios, mitigue su dolor y haga más ligera su carga". Hernando de ZÁRATE viria igualmente a aconselhar este tipo de paciência como "consolo" para os "trabalhos" de alguns casados (*Discursos de la Paciencia Cristiana*, 654-6).

⁶⁰ G. de ASTETE, *Del Gobierno de la Familia*, "Al Lector", [8r.].

⁶¹ De facto, as suas obras obedecem a um fio condutor básico, resultante do vasto projecto de ensinar "a vn hombre como ha de viuir desde los tiernos años de su edad: e se declara la ley que ha de guardar, y las costumbres que ha de tener, y con que virtudes ha de florecer el mancebo christiano", uma vez que "si en la edad de la juuentud es bien enseñado, cierto es que *quando fuere mas hombre sera buen religioso, o buen sacerdote, o buen prelado y pastor de las almas, o buen ciudadano, o buen casado, o buen cauallero, y todo lo demas...*" (G. de ASTETE, *Institucion y Guia de la Juuentud Christiana*, Burgos, 1592, Prologo, subl. nosso). Assim, as suas obras pretenderam abarcar os principais "estados de vida", tratando este primeiro volume das obras da educação da criança e do "mancebo" até à "escolha de estado"; o segundo volume, do estado religioso; o terceiro, do casamento e governo da família; o quarto e último, da viuvez, especialmente feminina, e da educação das donzelas.

"tribulações" dos casados, não deixou de se lhes referir em vários momentos. Mas o momento em que desceu mais ao pormenor relativamente a essas "tribulações" foi, como já referimos, a propósito dos casados sem filhos, talvez porque as situações de esterilidade, a que já aludimos na primeira parte, tenham sido especialmente dramáticas ao tempo, quer porque socialmente tinham repercussões importantes (obviamente, continuariam a tê-las), quer porque, mais do que nunca, se condenavam as separações e os adultérios e se exortava veementemente os casados à fidelidade conjugal⁶².

De tal modo o espectro da esterilidade parecia desesperar as casadas - muitas vezes com medo de represálias dos maridos, como a que contou, por esses anos, Fr. José de Sigüenza na sua *Crónica de la Orden de San Jerónimo*⁶³ - que, frequentemente, também segundo testemunho de Astete confirmado por outros autores⁶⁴, as mulheres, "olvidandose de Dios, acuden al demonio y a sus ministros, consultan con hechizarias, procuran remedios extraordinarios, y toman medicinas dañosas para el cuerpo, y para el alma, y hazen otras cosas en que peccan mortalmente..."⁶⁵. Talvez para convencer as casadas a evitar estes "excessos", afirmou Astete que Deus "permite que por tales medios no alcancen los hijos que piden, o si los alcançan, no se logren, o sean para su mal y

⁶² A insistência na importância da fidelidade conjugal resultava tanto da própria doutrina do casamento cristão, nomeadamente da valorização da castidade conjugal, quanto da concomitante reacção contra as teses protestantes que defendiam a legitimidade da separação e do divórcio. Mas haveria ainda que articular, num outro tipo de trabalho, estas questões com os problemas demográficos que vivia então a Península Ibérica, em particular Espanha...

⁶³ Fr. José de SIGÜENZA (1544-1606), *Historia de la Orden de S.Jeronimo*, 2ª ed., Madrid (N.B.A.E. VIII), s.a. vol. I, 170-171. Conta este cronista o caso de Don Juan de Velasco, Señor de Haro, casado com Dona Maria Solier, de quem não tinha, passados oito anos de casamento, nenhum filho, pelo que, com "la tristeza de verse sin hijos al cabo de tantos años", a reputou de estéril e não só se separou dela como a "encerró en vna fortaleza", obrigando-a a padecer ali "harto trabajo, vida estrecha" contrárias à sua nobreza e bondade. Recorreu esta senhora a fray Fernando Yañez, prior de Guadalupe, através de cujas orações "nuestro Señor hazia muchas marauillas" e que conseguiu falar com Don Juan de Velasco com "razones muy santas y eficaces para arrancarle del pecho el odio concebido contra la muger, y traerle a mejor conocimiento. Reprehendiendole a bueltas de su poca fe para con Dios, la demasiada aspereza con la compañera", dando-lhe também a "entender, que esto de no tener hijos, no venia siempre por complecion, ni accidente, sino por voluntad diuina". Ofereceu as suas "oraciones, ayunos, lymosnas, intercession de varones santos" para que lhes desse Deus o filho tão desejado, lembrando-lhe que deveria fazer "vida maridable con ella". Da conciliação das orações e várias práticas ascéticas tanto do prior de Guadalupe como de Don Velasco com a mudança de comportamento moral e conjugal deste veio, segundo SIGÜENZA, a resultar a gravidez de sua mulher. O seu filho foi "don Pedro el primero Conde de Haro".

⁶⁴ Veja-se, além das passagens, já citadas na primeira parte, do *Norte de Los Estados* de OSUNA e do *Itinerário de la Oración* de Francisco de HEVIA, a *Microcosmia* de CAMOS, 104: "BEN. Buen consuelo es este para los que no los tienen. VALD. A lo menos es prouechosa consideracion, mayormente para las mugeres que hazen extremos para tenerlos, solicitando los santos, haziendo votos y peregrinaciones..." (subl. nosso). Veja-se, igualmente, RIVADENEIRA, *Tratado de la Tribulación*, 123-4.

⁶⁵ G.de ASTETE, *Del Gobierno*, 98.

condenacion: porque los hijos muy desseados, y muy procurados, parece que nacen como estrujandos, y exprimidos en prensa", o que se agravaria pelo facto de serem "idolos de los padres, regalandos con tanta demasia, que se hazen viciosos perdidos..."⁶⁶.

Astete não se ocupou da busca de causas para este infortúnio, mas os "remédios" que propôs foram um pouco mais além das "consolações" de Ribadeneira: não só "acudir", tal como faziam as matronas antigas, a Deus com "oraciones, ayunos, limosnas, y otras buenas obras"⁶⁷ para que se lhos desse e consolarem-se com se verem "libres de innumerables trabajos que consigo traen" os filhos - para já não falar nos dramas da sua morte⁶⁸ -, mas também pensarem que seriam mais livres para "poner su cuydado, principalmente en las cosas de Dios, y en la salud de sus almas..."⁶⁹, devendo fazer boas obras, entre elas dar dinheiro à Igreja e aos pobres...⁷⁰. Ou seja, transferir tanto a afectividade quanto alguns bens materiais para instituições e finalidades religiosas, uma vez que as exigências da família e da casa podiam não se apresentar tão extensas ou imediatas.

Em relação às outras "tribulações" dos casados, Gaspar de Astete preferiu olhá-las sobretudo pela positiva, ou não pretendesse a sua obra, logo a partir do título, dizer *como se han de auer los casados con sus mugeres, y los padres con sus hijos, y los Señores con sus criados*. Claro que a focalização desses problemas "pela positiva" não o impediu de ir mostrando como as condutas não concertadas com os princípios norteadores que procurou apresentar - basicamente os da doutrina católica do casamento - podiam derivar em "muchos peccados" e "grandes desasosiegos", como sucederia aos que se casavam por "desordenados apetitos"⁷¹, ou "solo por la hermosura"⁷², ou com

⁶⁶ *Del Gobierno*, 98.

⁶⁷ *Del Gobierno*, 97.

⁶⁸ *Del Gobierno*, 99: "Quien no vee lo que se padece con ellos quando nacen, y el cuydado que dan a sus padres quando se crian, y la solicitud que ponen con ellos para enseñarlos, y la diligencia para guardarlos, y el dolor sin remedio que causan quando se les ausentan, o quando se les mueren, y la lastima que les queda de no auer podido gozar dellos...". A morte dos filhos constituía, de certo modo, a face complementar, igualmente dramática, da esterilidade. Já nos referimos na primeira parte a este aspecto, mas gostaríamos de lembrar que um dos "consolos" de Fray Hernando de ZÁRATE nos seus *Discursos de la Paciencia Cristiana* dizia respeito, precisamente, à morte do filho (649-652): "Si era tu hijo el defunto, no me quiero espantar que tu dolor sea grande, pues el dolor se mide por el amor; y este no le hay que se compare con el que una madre tiene á su hijo...".

⁶⁹ *Del Gobierno*, 102: "...han de darse a la oracion, limosnas, ayunos, frecuencia de sacramentos, y exercicios de todas virtudes y buenas obras".

⁷⁰ *Del Gobierno*, 101-102.

⁷¹ *Del Gobierno*, 53-54.

⁷² *Del Gobierno*, 54-55.

"los ojos en el rico dote"⁷³, ou em "muy pequeña edad"⁷⁴. Por isso expôs vários "documentos" sobre os "fines que los hombres pueden tener quando se casan"⁷⁵ e sobre a idade ao casamento⁷⁶, claramente dominados por um tom normativo. Os mesmo princípios norteadores lhe impuseram a exposição e explicação dos três principais bens do casamento⁷⁷, em torno dos quais expôs as mais importantes regras da vida conjugal, especialmente centradas no princípio da mútua fidelidade⁷⁸.

Curiosamente, embora tenha enumerado algumas "qualidades" da noiva, que deveriam nortear os critérios da sua escolha, esta obra não se deteve longamente nas condições que deveriam ter os futuros casados, o que, por esses anos, ocupava já um lugar destacado nas obras sobre o casamento⁷⁹. Os seus propósitos fundamentais talvez o não justificassem. O mesmo não diremos da *Orden de Bien Casar*, de Juan Estevan, que afirmara, por um lado, que "no todos los que quieren casar auian de ser casados, sino solo aquellos que fuessen virtuosos y de buen entendimiento", chegando mesmo a propor uma espécie de "juiz" capaz de decidir *quem* podia casar⁸⁰ e, por outro lado, adiantou alguns exemplos de pessoas que *não* deviam poder casar: "los mentecaptos, los

⁷³ *Del Gobierno*, 55.

⁷⁴ *Del Gobierno*, 58. Em relação à idade mais apropriada apenas adianta o pensamento mais comum do seu tempo: "ni ha de ser muy pequeña, ni muy grande, sino la bastante y legitima". Socorrendo-se da autoridade de Aristóteles, nomeadamente da *Política*, baseia o seu conselho nos perigos para o "hombre que se casa en muy pequeña edad", já que "engolfa muy presto en vn mar de grandes trabajos, y en vn plielago de muchas pesadumbres, y en vn cieno de pegajoso lodo, y en vn barranco de tristes molestias...", como pode acontecer ao "nueuo nauegante en el profundo deste mar tempestuoso de cuydados, o que ceuado con el ceuo de la sensualidad, no se haga floxo, y perezoso para atender a las cosas graues de su casa, y para cuydar de su muger y hijos..." (*Del Gobierno*, 59).

⁷⁵ *Del Gobierno*, 49-50.

⁷⁶ *Del Gobierno*, Doc.VIII, 58-65.

⁷⁷ *Del Gobierno*, Doc. XI, 81 ss. A enumeração e a explicação destes fins ("los hijos, la lealtad, y el sacramento") ocupam os documentos XI a XXXVI, com que termina o Livro I.

⁷⁸ O tema da lealdade - em que, como vimos na primeira parte, deveria assentar a vida conjugal, nomeadamente o mútuo apoio, essencial para um correcto governo da casa e para evitar o adultério - estende-se ao longo dos documentos XVI a XXX, 116-229.

⁷⁹ Vicente MEXÍA, no seu longo e prolixo tratado, não se lhe referiu. Mas vimos como Juan de DUENAS já a valorizara, assim como alguns autores, ainda que com pouco ênfase, nas décadas de 30 e 40 do século XVI; mas Marco A. de CAMOS, pela voz de Valdíglesia, atribuiu-lhe já uma importância decisiva; mesmo Pedro de RIVADENEIRA, que não pretendia dar "avisos" particulares aos casados, a considerou fundamental; os textos das primeiras décadas do século XVII - nomeadamente de Luis de LA PUENTE, de Francisco ESCRIVÁ, de D. Paiva de ANDRADA - dar-lhe-iam, como veremos, novo ênfase.

⁸⁰ *Orden de Bien Casar*, fl.101r. e v.: "auia de auer vn tal establecimiento que en cada vn lugar, ouiesse vn hombre viejo y prudente y exprimentado, señalado para este efeto, a quien qualquiera que quisesse casar pidiesse licencia para ello, y sin ella no pudiesse casar, o a el prelado del diocesis". CAMOS, embora não tão radical, viria a propor que se consultasse um "hombre sabio".

borrachos, los jugadores, los furiosos, amancebados, y ladrones, etc. Ni a otros perdidos de mil maneras. Ni a las mugeres desuergonçadas, perdidas, necias, ni a las brauas, etc."⁸¹. Tudo isto, em que reconheceu haver "demasiada passion" da sua parte⁸², resultou de lhe doer "en el alma de ver tanta perdicion de casados...", nomeadamente devido a casamentos desiguais, sobretudo em fazenda ou riqueza e em idade⁸³. Daí que tenha dedicado todo o capítulo sexto à escolha da mulher e do homem para casar⁸⁴.

De facto, a insistência na selecção e no estabelecimento de alguns critérios para esta escolha - muito em especial da mulher - parece ter-se tornado, em grande medida, uma consequência e uma exigência da tradição literária, apoiada nas dificuldades reais, que "consagrou" a atribuição das principais culpas das discórdias conjugais e dos maus casamentos à "má mulher". Não faltaram, nos mais variados textos da Idade Média e de alguns do século XVI, como já exemplificámos, referências a mulheres viciosas, luxuriosas, bravas, vaidosas, adúlteras... que motivaram tantos vitupérios do casamento. Agora, nestas décadas finais de quinhentos, quando tanto se acentuava o carácter sacramental do casamento, quando se difundia, a vários níveis, o modelo do casamento perfeito, impunha-se, obviamente, evitar ou tirar força a estes argumentos, pelo que se recorria frequentemente aos argumentos contrários, tanto para refutar aqueles como para enaltecer o lugar e função da mulher na família. Não faltariam agora, também em Portugal, exemplos de mulheres virtuosas, castas, submissas, trabalhadoras, fiéis, devotas...

Além disso, se uma das maiores tribulações dos casados - assim o reafirmou Rivadeneira - eram as discórdias, discussões, pugnans entre marido e mulher, impunha-se atalhar ou diminuir esse mal, começando pela eliminação de uma das possíveis causas, como proporia, mais tarde, Diogo Paiva de Andrada no *Casamento Perfeito*, depois de desaconselhar o casamento com mulher mais

⁸¹ *Orden de Bien Casar*, fl. 101v.

⁸² *Orden de Bien Casar*, fl. 102r: "En esto yo confieso que tengo demasiada passion, por los incorregibles desconciertos y desuarios abominables, y peccados de tantos casados que veo..."

⁸³ *Orden de Bien Casar*, fl. 103r: "casa el necio, y la perdida, y el vicioso, y la deshonesto: la falta de juyzio y el salteador, etc. Y finalmente el niño y la vieja, y el viejo y la niña...". O casamento desigual em idades era, frequentemente - e quase todos estes autores o notaram - considerado o principal causador de ciúmes, quando não mesmo do adultério, como explicou, por esses anos, Juan de PINEDA (*Diálogos*, IV, 55 ss.). Lembremos aqui que uma das mais famosas novelas de CERVANTES, *El Celoso Extremeño*, gira, precisamente, em torno dos ciúmes de um velho que casou com uma muito jovem donzela. Veja-se o interessante artigo de M. BATAILLON, "Cervantès et le mariage chrétien", in *Bulletin Hispanique*, XLIX (1947), nº 2, 129-144. Sobre a presença dos temas matrimoniais nas obras de CERVANTES, cf. o estudo (a precisar de uma reescrita) de PILUSO, *Amor, Matrimonio y Honor em Cervantes*, New York, 1967. No próximo capítulo, teremos ocasião de voltar ao omnipresente tema dos ciúmes nos textos seiscentistas.

⁸⁴ *Orden de Bien Casar*, fls.121-154: "en que se muestra con qual muger deue el hombre casar, y la muger qual marido deue escoger para bien casar".

rica: "o que mais importa, é que se tirem as ocasiões de divisão, desgosto, ou discórdia"⁸⁵.

Por isso atribuíram vários autores, cada vez mais, uma grande importância à "escolha da mulher" - por vezes (menos) do marido - tendo em vista o futuro cumprimento das "obrigações" que o estado lhe viria a impor.

Assim, o franciscano Juan de Pineda (embora de um modo pouco sistemático e pouco ordenado) indicou, em várias passagens da sua *Agricultura Cristiana*, critérios de escolha da mulher - por vezes, em casos muito precisos, do marido⁸⁶ - adequados, simultaneamente, aos objectivos dos que pretendiam casar e às exigências da "agricultura cristã"⁸⁷. É bem significativo que, num dos diálogos sobre a mulher, estejam contrapostas duas opiniões contrárias: uma, de Policrônio, condenando o casamento com base nos exemplos de más mulheres⁸⁸ e outra, de Filótimo, defendendo-o e defendendo-as, com os exemplos de "muchos tan bien casados y tan descansados con sus mujeres, que jamás se sintió descontento entre ellos"⁸⁹.

Também Camos - como Juan Costa e Juan de Mora⁹⁰ - reconheceu no cuidado na escolha da mulher uma diligência importante para a "perfeccion del matrimonio", logo depois de acentuar a "vnion por amor", que considerou ser o principal fim do casamento⁹¹: "...entended que en el tomar estado va mucho,

⁸⁵ *Casamento Perfeito*, 66.

⁸⁶ Juan de PINEDA, *Dialogos Familiares*, T. I, Diálogo V, a propósito das "complexiones y condiciones de hombre y mujer" para gerar, em que defendeu, segundo critérios "médicos" do tempo, que "los casados sean de contrarias complexiones", especificando a melhor combinação, aquando da escolha, desses contrários (308-310).

⁸⁷ *Dialogos Familiares*, T. I, 6: "...la regla de la Agricultura Cristiana, que dice que sus trabajadores irán de virtud en virtud hasta verse con el Dios de los dioses en la Sión de la gloria". V. também T. III, 411.

⁸⁸ *Dialogos Familiares*, T. IV, 8: "...he recogido tantas sentencias contra mujeres que, juntándolas con lo que por las mismas mujeres se hace y con lo que los hombres hacen por culpa dellas, vengo persuadido de que *podré persuadir a cualquier hombre cuerdo mejor que Nevizano que no se debe casar...*" (subl. nosso). Apoiou-se muito, para tal, em afirmações de Eurípides.

⁸⁹ *Dialogos Familiares*, T. IV, 12. Aliás, afirmara antes que "...nunca dije mal de mujeres ni lo diré, si no pierdo el buen juicio que Dios me dio y si no me olvidan esas letras que deprendí..."

⁹⁰ Cf. Juan COSTA, *Gouierno del Ciudadano*, fl. 134v. e Juan de MORA, *Discursos Morales*, fl. 80.

⁹¹ Se vários autores anteriores tinham considerado o amor conjugal muito importante ou determinante para a harmonia desejada, poucos haviam ido tão longe como foi CAMOS, que o colocou à cabeça dos fins dos casamento em detrimento da procriação: "la fe, la charidad y el amor que deue auer entre los que se juntan en matrimonio para hazer vida juntos perpetuamente: que esto es essencialmente de la substancia del matrimonio", sendo a procriação apenas "la intencion de la naturaleza". Consequentemente, entre os tradicionais fins do casamento, considerou ser o principal "la vnion de voluntades, la lealtad y la charidad", ou seja, "la vnion por amor: para que el mismo amor cresca entre ellos, y se dilate en los hijos y deudos..." (*Microcosmia*, fl. 70r-71r, reafirmado no fl. 72r). O tema e o significado deste "amor" será melhor explicitado no próximo capítulo.

para que salga bien y se viua con contento, en el acertar a escoger. Y aunque esto es en razon de todos los estados, en ninguno mas que en el casar... Por lo qual dado que approuamos el casar y lo damos por bueno: conuiene que digamos que partes ha de tener la muger, que para serlo, se ha de escoger"⁹². Às características da futura esposa dedicou, nesta sequência, uma longa parte do diálogo⁹³.

Mas foi, sobretudo, na primeira metade do século XVII - quando mais se valorizou a "perfeição" do casamento e dos casados - que o realce dado pelos vários autores aos critérios de escolha da futura mulher e, também, do futuro marido se mostrou especialmente insistente e significativo. A concepção de "casamento perfeito" - que salientava a sua sacramentalidade em detrimento do contrato - determinaria esses critérios que visaram alterar práticas de casamento que, precisamente, valorizavam o contrato em detrimento do sacramento.

Luis de la Puente, por exemplo, não só condenou, retomando palavras de S. Basílio, que alguém "se case, como esclavo de los deleytes carnales, ni lleuado de su solo antojo, y apetito apasionado, ni por solos fines sensuales, y terrenos, ni por medios ilicitos, y desproporcionados"⁹⁴ - uma vez que "la primera rayz de los malos sucessos en los casamientos, suele ser traspasar las Leyes de Dios, y de su Yglesia"⁹⁵ -, como recomendou "muchu consulta, y consideracion cuerda, y reposada, y para los fines, y por los medios que dios tiene señalados, y aprouados"⁹⁶. Evocando, traduzindo e glosando o exemplo do casamento de Isaac com Rebeca (Gen., 24), Luis de la Puente lembrou, como o fizeram os autores anteriores, que "en el casamiento no se han de buscar principalmente las riquezas, y possessions, sino la Religion, y la buena condicion, y costumbres loables de la muger"⁹⁷ e que o casamento deveria ser tratado "con sus padres, y hermanos", embora também "sabida la voluntad della"⁹⁸.

Mas seria, sobretudo, o jesuíta Francisco Escrivá que, no contexto da explicação das "obrigações dos casados", mais exaustivamente viria a expor esses critérios de escolha - para evitar muitas tribulações (entre elas o ciúme) aos casados. Por isso também lembrou aos que pretendiam casar-se que, antes de o fazerem, olhassem "muy bien como y con quien y porque se casan. Encomendandolo al Señor, y suplicandole que les depare la muger, o el marido

⁹² *Microcosmia*, fl. 72r.

⁹³ *Microcosmia*, fls. 72-73 e 75-76.

⁹⁴ Luis de LA PUENTE, *Perfeccion del Christiano*, II, 702.

⁹⁵ *Perfeccion de Christiano*, II, 717.

⁹⁶ *Perfeccion del Christiano*, II, 702.

⁹⁷ *Perfeccion del Christiano*, II, 704 ss., esp. 706.

⁹⁸ *Perfeccion del Christiano*, II, 710.

que les conuiene"⁹⁹; em relação à escolha da mulher, privilegiou, como seria de esperar, o ser "buena y de buenas costumbres"¹⁰⁰ e de "buen nombre"¹⁰¹, "honesta y casta"¹⁰², não mais rica que o homem¹⁰³. Em relação à escolha do marido, preferiu acentuar um tópico antigo, segundo o qual "la muger que tiene honra y verguença, no ha de hablar ni pensar en casarse. sino es quando, y con quien a sus padres fuere bien visto", já que "la buena hija, la elecion del marido ha de dexar a sus padres"¹⁰⁴. Este acento visou criticar tanto os muitos de "aora" a quem convinha "que las donzellas que se han de casar, salgan, y anden, y passeen, y sean vistas..."¹⁰⁵, como "las donzellas, que *aora*, no solo dessean casarse, sino que muestran, y descubren, y publican que lo dessean, y lo procuran, y *se casan ellas proprias, por su antojo, por los rincones, a escondidas de sus padres, contra su parecer, y voluntad*"¹⁰⁶. Além da condenação dos casamentos clandestinos, criticou igualmente os casamentos por força¹⁰⁷, o casamento "com" a fazenda¹⁰⁸, "com" a formosura da mulher¹⁰⁹, voltando a aconselhar informações prévias sobre o modo como foi criada a donzela¹¹⁰, deixar a escolha do noivo aos critérios paternos¹¹¹ e não buscar riquezas¹¹² - tudo para se evitarem posteriormente os ciúmes, em especial os ciúmes extremos¹¹³, uma das grandes tribulações dos casados. Acentuou ainda a importância da "igualdade" e "semelhança" em tudo - "porque la igualdad, y semejança, es madre de la amistad, y concordia, y amor"¹¹⁴ - bem como a

⁹⁹ Francisco ESCRIVÁ, *Discursos*, 106.

¹⁰⁰ *Discursos*, 66.

¹⁰¹ *Discursos*, 68.

¹⁰² *Discursos*, 122.

¹⁰³ *Discursos*, 123.

¹⁰⁴ *Discursos*, 110.

¹⁰⁵ *Discursos*, 107.

¹⁰⁶ *Discursos*, 112, subl. nosso.

¹⁰⁷ *Discursos*, 113.

¹⁰⁸ *Discursos*, 114.

¹⁰⁹ *Discursos*, 116.

¹¹⁰ *Discursos*, 120.

¹¹¹ *Discursos*, 121.

¹¹² *Discursos*, 121.

¹¹³ *Discursos*, 122.

¹¹⁴ *Discursos*, 124.

proximidade de qualidades e idade¹¹⁵; enfim, que ambos fossem bons para serem "bienaventurados"¹¹⁶.

Esta valorização e insistência nos critérios - lembremo-lo, sobretudo morais - de escolha dos noivos, particularmente da noiva, é um dado especialmente comprovativo do já referido esforço, sobretudo desde o período tridentino, de valorização da dimensão sacramental do casamento, tentando assegurar, prestigiando-as, a indissolubilidade e a fidelidade conjugal - que asseguravam, conjuntamente, maior estabilidade à união matrimonial -, precisamente os aspectos em que Trento mais havia insistido. Mas, simultaneamente, ao darem uma mais demorada atenção aos aspectos morais e sociais do casamento - mesmo que para os articular com a sacramentalidade -, estes autores foram reconhecendo - e, indirectamente, reafirmando - a importância decisiva dos mesmos e foram tendendo, como veremos, para uma cada vez maior "moralização".

Deste modo, e como seria de esperar, o essencial destes critérios para a decisão do casamento iriam sendo retomados - ou pressupostos - nos textos posteriores, nomeadamente portugueses, sobretudo nos conselhos sobre as bases do comportamento mútuo dos casados, não só como argumentos para a diminuição das cargas e tribulações dos casados, mas também como orientações mais práticas para o comportamento moral e conjugal. De um modo geral, todos foram tendo em vista o respeito pelos fins do casamento e o cumprimento das obrigações que, ainda para muitos, deveriam conduzir à "perfeição". O próprio Martim Afonso de Miranda, tão descrente do "tempo de agora", mesmo reconhecendo que existia "guerra" entre "dous casados de varias naturezas e disconformes condiçoens"¹¹⁷, não deixou de lhe contrapor a "vnião deste santo ajuntamento" solidificada pela "verdade, e amor" com os quais os casados "viuirão alegres, e morrerão satisfeitos"¹¹⁸, indicando mesmo as bases de "hum perfeito casamento"¹¹⁹.

Talvez possamos, neste contexto, compreender melhor que Diogo Paiva de Andrada tenha, ao longo de toda a primeira parte do *Casamento Perfeito* (1630), "declarado as condições, e qualidades, que devem ter os

¹¹⁵ *Discursos*, 126 ss.

¹¹⁶ *Discursos*, 136.

¹¹⁷ Martim Afonso de MIRANDA, *Tempo de Agora*, vol. I, 58. Curiosamente, Alberto, "mechanico", casou-se clandestinamente com uma "tão calificada fidalga", pelo que "determinarão seus parentes tirarme do mundo por apagar este labeo de sua prosapia"; afirmou, contudo, que tendo vivido "com ella duas horas", lhe "parecerão tres annos que gozey sua conversação, alcancey sua discricião, e possuhi sua presença", tal não negava que "casamento desigual he de todos mayor mal" (*Tempo de Agora*, I, 11-12).

¹¹⁸ *Tempo de Agora*, I, 58.

¹¹⁹ *Tempo de Agora*, I, 114.

casados em ordem um ao outro"¹²⁰, recomendando o "espreitar cada um logo no princípio a inclinação, e natureza da mulher" e o tirar informações "dos costumes dos pais e família"¹²¹, dos "costumes, condições, procedimentos da mesma pessoa" com quem casar¹²², escolher a "bem doutrinada"¹²³ e "respeitar os dotes"¹²⁴ para garantir uma certa "igualdade". Aconselharia depois, especificamente em relação à escolha da mulher - no que retomava também os pontos de vista dos autores anteriormente referidos -, que não se buscasse uma mais rica¹²⁵, que fosse de idade "igual"¹²⁶ e medianamente "formosa"¹²⁷ para "conservar com menos trabalho a perfeição do casamento"¹²⁸; ou seja, conseguir as condições mínimas para evitar as "guerras" de que falava Martim Afonso de Miranda, para diminuir as possibilidades de desentendimentos frequentes entre os "mal-casados".

Se, sobre estes aspectos, Andrada não fez mais do que retomar ou reformular os conselhos dos autores anteriores, ele foi, contudo, mais inovador - em particular em relação a Francisco Escrivá, com quem, contudo, coincide em muitos aspectos - no respeitante à escolha do "noivo". Vimos como Escrivá fora inequívoco na condenação da participação da noiva nessa escolha; mas também vimos como confessou que muitas nela participavam; Paiva de Andrada foi mais longe e, embora tenha advertido "aos pais de famílias, a quem é necessário casar filhas (...) que procurem com mais diligência saber dos costumes, e condições dos genros, que buscam, ou lhes oferecem, que de suas fazendas ou dignidades"¹²⁹, também considerou, em relação aos primeiros conselhos gerais para os que pretendiam casar, que deles "devem com mais razão as mulheres", porque "lhes importa a elas ainda mais espreitar as condições, e naturezas de seus maridos"¹³⁰; acrescentou mesmo que "têm elas mais precisa necessidade de tirar, primeiro que casem, por pessoa fiel e verdadeira, mui particulares informações das vidas, costumes, inclinações e procedimentos de seus maridos",

¹²⁰ *Casamento Perfeito*, esp. caps. II, XI, XII., XIII e XIX.

¹²¹ *Casamento Perfeito*, 57-9.

¹²² *Casamento Perfeito*, 59.

¹²³ *Casamento Perfeito*, 59.

¹²⁴ *Casamento Perfeito*, 62.

¹²⁵ *Casamento Perfeito*, cap. XII, 66 ss.

¹²⁶ *Casamento Perfeito*, cap.XIII, 71 e ss.

¹²⁷ *Casamento Perfeito*, cap.XIV, 80 ss.

¹²⁸ *Casamento Perfeito*, 91.

¹²⁹ *Casamento Perfeito*, 63-4.

¹³⁰ *Casamento Perfeito*, 62.

porque "as virtudes ou vícios dos homens andam mais na praça que os das mulheres..."¹³¹.

Além disso, Diogo Paiva de Andrada, ao tentar mostrar que o amor conjugal era essencial para a "perfeição" do casamento¹³², apelou aos pais "que houverem de casar filhas, que não seja com homens, de quem elas tiverem muito desgosto, porque ainda que Deus comunica amor neste Sacramento, e a virtude, ou bom juízo fazem sofrer cargas muito pesadas, pode ser em algumas o desgosto tanto, ou a condição tão pouco sujeita, que em lugar de afeição, e conformidade, vivam em ódios, e diferenças, e de qualquer destes extremos se vem a dar em outros maiores, em que padece a honra, às vezes a vida, e de mui leves principios nascem desgraças muito pesadas..."¹³³. Talvez por se tratar de um leigo casado ou talvez porque, em Portugal, se aceitasse já uma relativa participação das donzelas na escolha do noivo, o certo é que estas passagens revelam uma posição nova relativamente aos textos anteriores.

De facto, embora alguns autores, entre eles Marco Antonio de Camos e Luis de la Puente, tenham referido a importância de se atentar em algumas qualidades morais do noivo, elas não constituíam objecto de enumeração específica, o que não sucedia em relação à escolha da mulher. Mas também a tradição desta "literatura" - já tivemos ocasião de o verificar - não atribuía com frequência aos maridos as causas dos maus casamentos, nem considerava dever residir neles o maior esforço para manter a harmonia e a paz conjugal¹³⁴. Além disso, os destinatários destas obras continuavam sendo, na maior parte dos casos, os homens - ou eles em "primeira mão"¹³⁵. Mas, sobretudo, como vimos, quase todas estas obras pressupunham que a noiva não devia escolher o noivo. Quando os seus pais intervinham na escolha do marido - o que, pelo que se sabe,

¹³¹ *Casamento Perfeito*, 63.

¹³² *Casamento Perfeito*, esp. caps. III e IV. Consequentemente, "assim como o amor entre êles faz esta perfeição tão realçada, *assim também a falta dêle faz uma imperfeição mui decomposta*: porque sem amor não há paz gostosa, nem conformidade bem lograda. Onde êle falta, logo a vontade se desencaminha para seguir os vãos efeitos de qualquer paixão, ou appetite..." (14, subl. nosso).

¹³³ *Casamento Perfeito*, 28-9.

¹³⁴ Lembremos, uma vez mais, ERASMO e os seus contemporâneos... Entre os autores da primeira metade do século XVI, só OSUNA foi, como vimos, particularmente exigente com o marido.

¹³⁵ Não esqueçamos que a maioria das obras que se debruçaram sobre o casamento, se não se destinavam, num primeiro momento, a pregadores, confessores, directores de consciência, clérigos em geral (facilmente verificável através das dedicatórias e prólogos), iam quase sempre dirigidas a um grande senhor. Só algumas obras sobre ou para a casada tinham, como vimos, destinatários femininos - como é também o caso de *La Perfecta Casada*. Além disso, nas obras em diálogo sobre estes temas - as produzidas na Península Ibérica no século XVI - só participam dialogantes masculinos.

se mantinha por estes séculos¹³⁶ - os critérios não seriam, no âmbito, os de ordem moral. Pelo menos nos grupos sociais dominantes, nos quais esta literatura continuava, preponderantemente, a circular, e nos quais os principais critérios de decisão eram de ordem econômica e familiar. Por isso, embora quase todas as obras fornecessem conselhos e avisos importantes aos maridos - sobretudo para que fossem "virtuosos" e bons "pais de família" -, não atribuíam - ou não mostraram atribuir - especificamente à escolha do noivo um significado importante para a "perfeição do casamento".

Mas Diogo Paiva de Andrada conferiu ao problema alguma importância, talvez por ter atribuído ao amor conjugal - que, como vimos, tentou definir e delimitar - um lugar fundamental nessa "perfeição", já que "da falta de amor pela maior parte nascem as traições, e adultérios..."¹³⁷. Do seu ponto de vista, o casamento contra vontade por parte da mulher podia inviabilizar esse amor e, conseqüentemente, o casamento não poderia ser "perfeito", porque as "cargas" se sobreporiam à vontade de as dominar... Embora tenha tido em conta, mais que os autores anteriores, a dimensão de contrato e a importância social e familiar deste, Andrada ainda privilegiou, como eles, os valores morais e éticos na escolha da mulher e do marido, valores que tentou, contudo, conciliar com determinadas exigências sociais e familiares, nomeadamente ao reconhecer, por entre o enunciado dos princípios, a especificidade de certos "casos"¹³⁸. Por outro lado, Diogo Paiva de Andrada partilhou com os seus contemporâneos a vontade e o esforço de educar e, de certa forma, "avisar" os casados dos perigos desse mar tempestuoso que era o casamento. A introdução, no *Casamento Perfeito*, de alguns conselhos relativamente precisos sobre vários aspectos da relação entre a vida conjugal e as atitudes específicas de cada um dos casados - o tratamento mútuo, o jogo, as devoções, o comportamento feminino...¹³⁹ -, descendo a situações particulares, mostram que se ia tornando mais vincada uma tendência moralizadora já perceptível em obras anteriores mas especialmente visível em textos de meados do século. Contudo, Andrada subordinou ainda,

¹³⁶ Este é um pressuposto geral de quase todos os textos e é especialmente válido para a aristocracia. Mesmo Paiva de ANDRADA, partidário, como vimos, do respeito pela inclinação feminina, aconselhou também, em vários momentos, os "pais que houverem de casar filhas". Vejam-se também as referências aos "casamentos de grandes" nos *Avisos* de Don Jerónimo de BARRIONUEVO, referentes aos anos de 1654-58 (cf. edição de Madrid, 1968, esp. vol. II, 93).

¹³⁷ *Casamento Perfeito*, 16.

¹³⁸ Como vimos, Diogo Paiva de Andrada assumiu desde o início, uma perspectiva global, recorrendo, sobretudo, a "advertências em comum" válidas em geral para todos. Contudo, reconheceu, em vários momentos, que havia "casos particulares" (p. 115), não deixando de multiplicar os exemplos, as histórias (tão ao gosto do seu século), algumas situações específicas. E embora o tenha feito com intuítos de ilustrar ou confirmar os princípios gerais, o certo é que eles representaram diferentes casos e situações - históricas e culturais - que podiam servir de "espelho" a casos presentes.

¹³⁹ Cf. esp. caps. XVIII a XXV.

claramente, essa tendência moralizante ao ideal de "perfeição" que norteou a sua obra e que pretendeu, ele próprio, divulgar.

Mas se Paiva de Andrada ainda ambicionou apresentar um modelo de "casamento perfeito", já o seu quase contemporâneo D. Francisco Manuel de Melo não foi, pelo menos aparentemente, tão ambicioso. Igualmente leigo - mas não casado -, a sua visão da vida conjugal era ou pretendeu mostrar-se claramente menos optimista e os seus conselhos não partiram de um ideal de perfeição. Tal facto, contudo, não deriva de uma visão substancialmente diferente do "estado" de casamento. Só que D. Francisco, como não partiu de um propósito de elaboração de um modelo perfeito, centrou-se, sobretudo, nas cargas e dificuldades do casamento e da vida conjugal. O próprio título da obra, completado com a citação em epígrafe, deram o mote principal à sua obra, indicando os seus propósitos: *guiar os casados para saberem "levar" a "carga do casamento"*.

Mais uma vez, foram as dificuldades do estado que motivaram esta "carta de guia" (se não a sua redacção, pelo menos o modo como foi elaborada). Só que, nela, são elas o próprio objecto da obra - ainda que para serem evitadas, contornadas ou diminuídas -. E mesmo que o autor tenha confessado que o seu "animo" não era "dar conselhos a quem escolhe mulher, senão *avisos* para se viver com aquela que já se tem escolhido"¹⁴⁰ e que o seu intento principal tenha sido o de "*apontar regras à vida dos casados, para que levem suavemente aquele jugo que sobre ambos descansa*"¹⁴¹, não evitou, contudo, começar com alguns conselhos genéricos, já nossos conhecidos, dizendo sobretudo respeito à "proporção" do casamento, que considerou assegurar a "futura felicidade dos casados", uma vez que "a desigualdade no sangue, nas idades, na fazenda, causa contradição; a contradição discórdia. E eis aqui os trabalhos por onde vêm. Perde-se a paz, a vida é um inferno"¹⁴². Ainda que esta situação estivesse, segundo diz, ausente do casamento do seu "amigo", os desentendimentos e as dificuldades várias provocados por diferenças de gostos e de carácter de muitos casados motivaram grande parte dos seus conselhos.

Como já dissemos, não foi a formulação de um modelo de "casamento perfeito" que norteou esta *Carta de Guia*. D. Francisco Manuel fez questão de o afirmar nas primeiras (célebres) páginas do texto, que convirá ter aqui presentes: "grandes cousas deixou escrito a antiguidade, para advertencia dos casados. Muitas são e graves são; a que também os modernos acrecentarão outras, ou nos puserão em outras palavras as antigas. Mas nós aqui, Senhor N., nos havemos de entender ambos em pratica como do lar, a cujo abrigo, nestas longas noites de Janeiro, vou escrevendo a V. M. *estas regras, em estilo alegre e facil* (...) Não

¹⁴⁰ *Carta de Guia de Casados*, ed. de Edgar PRESTAGE, Lisboa, 1954, 40, subl. nosso.

¹⁴¹ *Carta de Guia*, 97, subl. nosso.

¹⁴² *Carta de Guia*, 38. A coincidência, sob este aspecto, com autores anteriores é bastante notória.

sou já mancebo. Criei-me em cortes; andei por esse mundo; atentava para as cousas; guardava-as na memoria. *Vi, li, ouvi. Estes serão os textos, estes os livros* que citarei a V.M. neste papel (...) juntas algumas histórias que me forem lembrando"¹⁴³.

Que não nos seduzam excessivamente estas últimas palavras. D. Francisco não fez propriamente um "retrato" da sociedade da sua época, pesem embora as múltiplas referências às modas e "costumes" do seu tempo, a "casos" que observou, a "histórias" que circulavam - nomeadamente em textos literários... Mas se aceitássemos como verdadeiro esse retrato, resultante de uma observação directa, então deveríamos aceitar que o modelo preconizado por todos os textos anteriores tinha sido assumido e, muitas vezes, seguido pelos casados de meados do século XVII - o que, em certos círculos sociais e no que diz respeito à "proporção" do casamento, aspecto considerado fundamental por D. Francisco, parece ser verdade¹⁴⁴ -. Só que o tom moralizante e educativo, apesar da graça e da ironia que caracterizam muitas frases, é também dominante nesta *Carta de Guia de Casados*, o que poderá indicar, junto com várias alusões do autor, a persistência de práticas não inteiramente condizentes com o ideal. Além disso, a dependência do autor em relação aos modelos teóricos - normativos e doutrinários - anteriores é evidente, talvez tanto como a dependência do que diz ter aprendido com os "casos" que conheceu ou de que ouviu falar... Mas, sobretudo, esta obra - única - marca, entre nós, um ponto de viragem importante, especialmente significativo e determinante pelo sucesso, visível ao nível das suas reedições, que conseguiu, ao contrário, por exemplo, do *Casamento Perfeito*. Esse ponto de viragem é já perceptível no seu título: uma "carta de guia de casados" constituída, em grande medida, por "particulares avisos"¹⁴⁵ e por algumas "advertências" e "regras" de vida para os casados em face de *um* caso, de um destinatário concreto¹⁴⁶. E embora muitos dos textos anteriores, como vimos, tivessem também pretendido dar "avisos" aos casados, sempre o haviam feito desde a perspectiva do modelo a atingir ou de "avisos gerais" e não particularizados. Mesmo o jesuíta Alonso de Andrade, no seu *Libro de la Guia de la Virtud*, editado em 1642, tendo pretendido "guiar" todos

¹⁴³ *Carta de Guia*, 36, subl. nosso.

¹⁴⁴ J. FAYARD, *Los Miembros del Consejo de Castilla (1621-1746)* (trad. do francês), Madrid, 1982, mostrou como os casamentos dentro do mesmo grupo social ou do mesmo nível de riqueza eram a "regra" nas famílias dos membros do Conselho de Castela (cf. Primera Parte, Libro V, cap. 10, esp. 284): "De la observación del conjunto de los contratos matrimoniales se saca la impresión de que las fortunas de ambos cónyuges eran iguales, y por consiguiente también lo eran sus correspondientes rangos sociales. El conjunto de nuestros magistrados se casa, al parecer, en su mismo entorno social".

¹⁴⁵ *Carta de Guia*, 39: "mas porque estas cousas são muito geraes, e ainda os incapazes tem delas o conhecimento que aos entendidos lhes sobeja, *he tempo de passar a alguns mais particulares avisos*" (subl. nosso).

¹⁴⁶ *Carta de Guia*, 60, 39, 124, etc.

os passos dos casados, nomeadamente em situações concretas, não deixou nunca de ter como porto de chegada o modelo mais perfeito de virtude, neste caso simbolizado por Nossa Senhora e S. José¹⁴⁷.

D. Francisco - que, obviamente, conhecia o "modelo" - atentou, sobretudo, nas dificuldades práticas quotidianas dos diferentes "casos"; ou seja, tomou como base e encarou de frente - porque as não experimentara? - as "cargas", as "tribulações" e as "tentações" dos casados. A novidade da obra não está propriamente aqui. Vimos que vários autores, muito particularmente Pedro de Rivadeneira, não as tinham evitado. Só que, enquanto este jesuíta - que, lembremo-lo, tinha intuítos diversos - quase se limitou a "consolar" os casados e a aconselhar-lhes aceitar com "paciência cristã" as diferentes tribulações, D. Francisco, tomando as várias cargas e dificuldades de ponto de partida, procurou, sobretudo, "guiar" o casado (e não esqueçamos, porque é fundamental, a perspectiva exclusivamente masculina da sua obra) de modo a que soubesse lidar com os diferentes problemas e diminuir as contrariedades, como, por exemplo, a da "má mulher" - tema que, de certa forma, o autor recuperou e exemplificou¹⁴⁸, bem como o dos criados, do "governo da casa", o do comportamento em sociedade, o das "devoções" da mulher... Ou seja, esta *Carta* podia intitular-se também *arte de guia de casados*, porque o que ela, efectivamente, propõe ao casado é uma "arte" de viver e conviver, com alguma "cortesia" e muitos artifícios, com a mulher, procurando diminuir - ou, mesmo, evitar - as possíveis cargas do casamento. Uma arte não criada por ele, mas que tão bem soube aperfeiçoar...

¹⁴⁷ O *Libro de la Guia de la Virtud y de la Imitación de Nuestra Señora, para todos los Estados*, do jesuíta Alonso de ANDRADE, editado em Madrid, por Francisco Maroto, em 1642, 1644 e 1646 (três volumes in-4º), dedicou uma atenção particular à vida conjugal na sua *Tercera Parte en que se trata de su vida, y de los heroycos exemplos que dio a los fieles de virtud, y en particular a los casados, y viudos, desde su desposorio con el glorioso San Ioseph, hasta su dichoso transito al cielo*. A "história" da vida de Nossa Senhora é apresentada como um "guia" - mas um guia perfeito - para todos os cristãos, devendo reparar "cada vno los passos que lleua, que son los exemplos que nos dá, y los documentos que nos enseña encaminandonos suaue, y dulcemente al fin deseado de nuestra saluacion" (*Primera Parte*, Libro Primero, fl. 1). Também S. José, ainda que de um modo mais discreto, foi valorizado enquanto marido e enquanto pai. Contudo, esta obra ainda não propôs, de um modo explícito, a imagem da Sagrada Família como modelo para os casados em particular.

¹⁴⁸ De facto, D. Francisco iniciou os seus "particulares avisos" aos casados com a enumeração das atitudes a ter com os vários tipos de mulher: começou pelas "mulheres de rija condição, a quem commummente chamão brabas" (*Carta*, 44), seguindo-se a "pena ordinaria" da feia, a "mulher necia", a doente, as "mulheres proluxissimas e de condição impertinente" (*Carta*, 45), as "escassas", a "ciosa" (*Carta*, 46), as "gastadoras", as "apetitosas" (*Carta*, 47), as "voluntarias" e "teimosas", as "leves e gloriosas" (*Carta*, 48), as "que se prezão de fermosas" (*Carta*, 49). O autor confessou pretender, com este rol, mostrar ao amigo "humas sombras dos perigos e inconvenientes que causão as mulheres com algumas de suas imperfeições" para valorizar os "descansos, os contentamentos, que trazem consigo as boas" que "são tantos, que na verdade se não podem dizer" e que, por isso, orientam os conselhos que se seguem (*Carta*, 49, subl. nosso).

D. Francisco raras vezes optou por consolar o casado, porque, perante as contrariedades, preferiu mostrar o *modo* como as deveria "saber levar" ou, mesmo, como "saber viver" com as inevitáveis. Claro que esta via também não era inteiramente nova. Muitos autores anteriores - entre eles Fr. Marco António de Camos, Gaspar de Astete e Paiva de Andrada - tinham conduzido os seus conselhos com este propósito, mas, talvez porque excessivamente dependentes da construção do modelo de "perfeitos casados" ou de "casamento perfeito", não conseguiram mostrar-se tão objectivos como o faria D. Francisco que, pelas condições particulares que teve quando redigia esta *Carta de Guia* - terminada na "Torre Velha, em 5 de Março de 1650"¹⁴⁹ e dirigida a "um amigo" recém-casado -, tinha que consultar, sobretudo, como afirmou, os "textos" e os "livros" da sua memória. Por isso a sua obra resultou num "exemplo" - recheado de "exemplos", de "histórias", de "casos" - para recém casados. E, embora não partindo de um modelo prévio ou não pretendendo sugerir um modelo definitivo, D. Francisco revelou, pelo modo como atentou nas dificuldades reais e como lhes buscou soluções para um vida em "paz" com a mulher, que conhecia bem o(s) "modelo(s)" que os seus contemporâneos continuavam a usar como referente principal.

Por isso, os resultados finais - em termos da *concepção* da vida conjugal e familiar - não são substancialmente diferentes, talvez porque, embora não pretendendo elaborar um modelo teórico, acabou por nos dar, neste vasto quadro que poderíamos denominar de "cenas da vida conjugal", a sua construção não propriamente de um modelo, mas de padrões de práticas especialmente adaptadas a uma franja da aristocracia: também estas buscando um ideal de harmonia, de equilíbrio - favorável, é certo, ao marido -, de "alegria", de "descanso"¹⁵⁰, sem dúvida favorecedor do casamento - sobretudo na sua dimensão moral e social - e, muito particularmente, do núcleo conjugal enquanto base constitutiva e dominante da "casa"¹⁵¹. Mas, ao dirigir a sua obra a *um* casado em particular - e de um determinado grupo social -, ao enumerar as múltiplas dificuldades práticas do casamento e ao propor soluções concretas para cada uma delas, D. Francisco deu efectivamente um passo em frente na literatura didáctica e moral sobre o casamento, constituindo a sua *Carta de Guia de Casados* um documento ímpar - porque único - da concepção da vida matrimonial no século XVII português. Além disso, esse passo em frente foi também num sentido mais "moralizador", mais adaptado às circunstâncias imediatas e materiais, logo, mais distanciador da espiritualidade do casamento,

¹⁴⁹ *Carta de Guia*, 132.

¹⁵⁰ *Carta de Guia*, 57: "Verdadeiramente, Senhor N., que podemos afirmar que assim como entre a cabeça e mais partes do corpo humano convém que haja grande conformidade, para que vivamos com saude; assi tambem entre o senhor da casa e os familiares della convém que *haja concordia, para que se possa viver com gosto e quietação...*" (subl. nosso).

¹⁵¹ Este aspecto será objecto de desenvolvimento no próximo capítulo.

já que contribuiu para tornar mais independente, porque privilegiada, a vertente do "estado" em relação à do sacramento.

Além disso, ao deixar em segundo plano a dimensão sacramental do casamento, privilegiando os aspectos imediatamente dependentes do viver quotidiano, como os problemas da gestão do espaço doméstico, as relações familiares da mulher (aspecto que nos merecerá maior atenção mais adiante), D. Francisco é uma voz importante, nestes meados do século, da afirmação do fosso - que sempre existiu, mas que, nas décadas anteriores se pretendeu estreitar e camuflar - entre as realidades da vida social e familiar e os modelos de "perfeição" dos estados, talvez porque o seu "pessimismo antropológico"¹⁵² o tenha tornado céptico em relação à concretização desses modelos...

Mas talvez este "pessimismo antropológico" se possa ou deva enquadrar numa tendência "pessimista" mais geral, já realçada por diversos autores¹⁵³, que se desenvolveu na segunda metade de seiscentos, resultante de complexos e variados factores, desde problemas económicos e sociais até concepções religiosas e apostólicas mais extremas, como a que viria a manifestar - referimo-la apenas a título de exemplo - Fr. Afonso dos Prazeres nas suas *Consultas Espirituais*, editadas em 1745¹⁵⁴.

No caso concreto do casamento, as reedições da *Carta de Guia de Casados* e o não aparecimento de outras obras mais "optimistas" dirigidas aos casados poderiam ser um dos sintomas. Efectivamente, entre nós, no século XVII, não voltaram a aparecer obras "novas" sobre o casamento. E a pouca tradição das mesmas entre nós não pode servir de desculpa, porque o tema continuou a ocupar um lugar importante em outras obras de carácter mais vasto. Só que, de um modo geral, os seus autores traduziram, glosaram ou resumiram outras, sobretudo castelhanas, anteriores. É o caso, por exemplo, da *Verdadeira Nobreza* de António Pinho da Costa, editada em 1655, cuja última parte se

¹⁵² Esta caracterização deve-se a J.V. de P. MARTINS, "A poesia de D. Francisco Manuel de Melo (1608-1666)" in *Cultura Portuguesa*, Lisboa, 1974, 100. Foi, contudo, reelaborada por M^a L. G. PIRES, "Homo Homini Lupus. Um tópico da moral barroca na obra de D. Francisco Manuel de Melo" in *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, Porto, 1981, 269-275. Parece-nos particularmente válida para a *Carta de Guia de Casados* a sua afirmação final (p. 275) de que as "reflexões morais dispersas pela obra de D. Francisco (...) esboçam, sobretudo, uma moral defensiva. As normas de comportamento propostas (...) não visam corrigir os vícios da sociedade, mas proporcionar ao indivíduo meios de defesa contra os perigos que o cercam...".

¹⁵³ Cf. DHOTEL, *Le Catéchisme*, 355; R. MANDROU, "Le baroque européen: mentalité pathétique et révolution sociale" in *Annales*, 1960, 898 ss.; J. A. MARAVALL, "La conciencia coetánea de crisis y las tensiones sociales del siglo XVII" in *La Cultura del Barroco*, ob cit., 55-128. Em relação a D. Francisco, v. M^a Lucilia G. PIRES, "Homo Homini Lupus".

¹⁵⁴ Fr. Afonso dos PRAZERES, *Consultas Espirituaes, em que, conforme a verdadeira Theologia Mystica, e Moral, se responde às mais frequentes duvidas, que occorrem na vida do espirito...*, Lisboa, na Off. de Miguel Manescal da Costa, 1745. Veja-se, sobre esta obra, o artigo de L. S. FARDILHA, "Uma retórica dos sentidos. As *Consultas Espirituais* de Fr. Afonso dos Prazeres", in *Actas do 1o Congresso Internacional do Barroco*, Porto, 1991, 303-310.

debruça sobre o casamento¹⁵⁵. Mas o texto pouco mais é do que um resumo e tradução de algumas partes - com outras intertextualidades - da célebre *Letra para Mosén Puche* de Fr. Antonio de Guevara¹⁵⁶. Também o Padre João da Fonseca dedicou ao matrimónio um espaço importante na sua *Silva Moral e Histórica*, editada em 1696, espaço esse que propôs, à maneira de D. Francisco, "aos que já tem estado conjugal" como "*carta de guia*, que lhes mostre como hão de cumprir com sua obrigação", e aos que "pretendem tomar o mesmo estado, possam ver as pensoens a que se obrigaõ, & *prevendo as difficuldades, se preparem para vencellas*"¹⁵⁷. Mas também confessou, como vimos, que seguiria, sobretudo, o Capítulo Quinto do *Tomo Segundo da Perfeccion del Cristiano* do Pe. Luis de la Puente¹⁵⁸. Nem mesmo o Pe. Luis Álvares, no seu prolixo *Ceo de Graça, Inferno Custoso*, editado em 1692¹⁵⁹, conseguiu evitar os tópicos mais tradicionais - resultantes da contraposição de opostos, tão ao gosto barroco - em torno dos usos do casamento¹⁶⁰. É certo que todos estes textos estão marcados, como não podia deixar de ser devido às suas fontes, por uma

¹⁵⁵ António Pinho da COSTA, o moço, dividiu *A Verdadeira Nobreza* (Lisboa, na Officina Craesbeeckiana, 1655) em três livros, tratando no primeiro, "do que pertence á Religião Christã"; o segundo, "das três virtudes Cardeais, Justiça, Prudencia, & Fortaleza, & das que a ellas se reduzem; o terceiro, da "virtude da temperança, & as outras da sua jurisdição", sem se sujeitar à ordem tradicional em que costumavam aparecer. Neste contexto, falou do matrimónio na sequência da castidade, nos caps. VIII a XI, abordando não só aspectos da vida conjugal, mas também das obrigações dos "pais de famílias" nomeadamente em relação à educação dos filhos e ao tratamento com os criados, não esquecendo os conselhos, dirigidos aos filhos, de obediência aos pais (*A Verdadeira Nobreza*, 59-97).

¹⁵⁶ Esta carta, referida nas notas marginais do texto (*A Verdadeira Nobreza*, 61), é, em algumas das suas passagens, traduzida textualmente, como a propósito das "propriedades" do homem e da mulher (66-67). Naturalmente, este autor não deixou de adaptar essa carta a um contexto "presente", como veremos nos próximos capítulos.

¹⁵⁷ *Sylva Moral e Historica*, 13, subl. nosso.

¹⁵⁸ *Silva Moral e Histórica*, 12. Lembremos também que, mais tarde, o Pe. Manuel BERNARDES, na *Nova Floresta, ou Silva de Varios Apotegmas...*, Tomo I, Lisboa, 1706 (utilizamos aqui a edição das *Obras Completas*, Vol. II, Porto, s.d.) afirmou que "o Matrimónio é jugo, para levarem suavemente o jugo, buscam-se bois parelhos" (*Nova Floresta*, 273), acrescentando mais adiante: "casem primeiro as idades, as condições, as saúdes, e então casarão bem as pessoas; de outro modo, já de antemão levam o divórcio meio feito" (*Nova Floresta*, 274).

¹⁵⁹ Editado em Évora, na Oficina da Universidade, em 1692, dirigido a D. Ana de Ataíde Lima e Castro, condessa de Castanheira.

¹⁶⁰ Abordou o problema no capítulo undécimo sobre a "Gloria, ou Inferno de Cazados" (131 ss.), no qual elogiou o "amor reciproco" dos casados, que lhes daria "paz, & concordia, & salvação" (134), embora também tenha afirmado que não faltariam "occasioens de discordia, principalmente quando os cazados são de condiçoens diferentes" (137), o que lhe motivou a enunciação de "alguns requisitos, para o amor se não esfriar" (137 ss.); mas logo no capítulo seguinte lembrou o "furor de hum apetite impetuoso, como a concupiscencia da carne", "apadrinhado do Demonio, & do mundo" (154), bem como as tentações da luxúria, para lhes contrapor a virtude da castidade e a prática da oração (158 ss.), aspectos retomados ao longo do cap 13, sobre o "inferno da sensualidade (168-188).

visão "positiva" - ou que valorizou o "positivo" - do casamento, recorrendo, sobretudo estes dois jesuítas portugueses, a vários "exemplos" e "histórias"¹⁶¹ de casados que respeitaram - ou vieram a respeitar - a sacramentalidade do estado. Mas também é verdade que o recurso a esses exemplos pretendeu responder a problemas imediatos da vida conjugal, como veremos, e não à elaboração de um modelo de "casamento perfeito" que os mesmos poderiam ilustrar.

E se todos estes autores reconheceram os perigos que rodeavam a vida dos casados e as contrariedades que os podiam assolar, nenhum deles foi, contudo, tão longe como o espanhol Diego Jarava de Castillo que, impressionado com as "miserias del siglo", olhou as obrigações do casamento como fortes obstáculos à sua escolha. De tal modo, para o tempo, a imagem que deu do casamento foi desfavorecedora que Fr. Diego Fortuna, na Censura à edição de 1651, tentou matizá-la: "...y tanto exagera esto, cargando de fracasos, peligros, y riesgos al estado de casado, *que me es fuerça advertir por mi oficio, porque no se cobre miedo, ni se haga odioso, y mas en tales tiempos, que está despoblada España...*"¹⁶². Claro que o autor reafirmou, em vários passos da obra, a doutrina do casamento, nomeadamente a excelência do sacramento¹⁶³. Mas o avolumar das "obligaciones, trabajos, y pesos dél", as advertências aos que pensavam "con engaño, que es vn colmo de felicidad, y placer, sin genero de trabajos"¹⁶⁴, o próprio título que deu à obra não podiam produzir imagem favorecedora. Tendo-se proposto o autor, logo no início, aconselhar a sua filha a preferir o estado religioso ao de casada, o texto veio, curiosamente, a resultar, em última instância, numa espécie de "guia" abreviado para os noivos e casados, desde a escolha da casa, dos criados e criadas até à forma de estar da mulher em relação ao marido, ao modo de ordenar o dia, aos deveres familiares e conjugais do marido, à educação dos filhos...¹⁶⁵.

¹⁶¹ Vejam-se os casos, entre outros, de Santa Gorgonia, irmã de S. Gregório Nazianzeno (*Ceo de Graça*, 137-7); de Santa Mónica (138); de Santa Cletildes (140); são, como refere este jesuíta, "histórias de exemplos de mulheres, que com sua devação, oraçoens, & piedade fizerão à seus esposos de gentios, & hereges bons Christãos, de lobos cordeiros, de devassos virtuosos, & de virtuosos Santos" (140-1).

¹⁶² *Miserias del Siglo*, ed. de 1651, Censura, fl.[8].

¹⁶³ *Miserias del Siglo*, 7: Depois de criticar os que "lleuan en este Sacramento la mira en lo humano, olvidando lo diuino" (p. 5) lembrou que "siendo este venerable Sacramento del Matrimonio, tan santo, y puro, como sabemos, se deue dar execucion à èl, con toda sencillez, puridad, y demas circunstancias que requiere en lo diuino solamente" (p. 7).

¹⁶⁴ *Miserias del Siglo*, 5. Aliás, o seu intuito consistia, como afirmou no prólogo, em "representarle los dos [estados] de las mugeres, sus peligros, sugeciones, trabajos, y obligaciones en la casada, hasta la vltima hora dèl: la feliz, y perfecta vida, y muerte de la Religiosa..." (p.[11]).

¹⁶⁵ Em especial caps. XX e XXI, nos quais apresentou uma espécie de "ordenação" do dia para guia da mulher e critérios para a escolha da mulher e disposição da casa para guia do marido

O carácter sintético destes capítulos finais da obra, com conselhos precisos e adequados a diferentes aspectos da vida conjugal e familiar, confirma a mesma preocupação imediata, que vimos manifestar D. Francisco Manuel de Melo, de descer ao concreto, aos "casos" e às situações particulares, mesmo que esteja pressuposta uma visão mais geral dos problemas. A maior atenção à dimensão moral e social do casamento - talvez porque não tenha resultado, em termos práticos, ou não fosse considerado suficiente o esforço de interdependência do contrato e do sacramento - parece ter sido, paradoxalmente, a principal causa de um progressivo empobrecimento da espiritualidade matrimonial a que os autores do século anterior se esforçaram por dar forma. Tal facto não impediu, como veremos, a reafirmação da importância das devoções, ou da devoção, dos casados. Mas a tónica parece ter-se deslocado da valorização do matrimónio enquanto "estado santo" para a resposta mais concreta aos diversos aspectos da vida moral e conjugal dos casados e, por vezes, à sugestão concreta de algumas devoções.

Além disso, o facto de alguns "folhetos de cordel" do século XVIII - recuperando tópicos e, mesmo, títulos anteriores - insistirem, divulgando, tanto nos critérios de escolha da mulher (alguns principalmente neles¹⁶⁶), como em aspectos práticos do comportamento mútuo dos casados¹⁶⁷ parece ser a melhor prova do triunfo dos aspectos "moralizantes" da doutrina matrimonial, acompanhando, aliás, o triunfo da "moral", a vários níveis, na sociedade dita "barroca".

Neste contexto, estavam criadas algumas condições para poderem ganhar uma certa veemência as visões algo cépticas em relação à vida conjugal, embora nada indique que se tenham tornado predominantes. Pelo contrário, os testemunhos *escritos* continuariam a transmitir, sobretudo, conselhos para o comportamento mútuo dos casados condizente com a "santidade" do estado, mesmo que para tal tenham recorrido ao que se escrevera mais de meio século antes. Mas predominaram, no essencial, nos textos de finais do século, os conselhos morais e práticos que as grandes obras do século XVI e XVII foram elaborando, especialmente dirigidas - continuariam a sê-lo - aos "pais de

(*Miserias del siglo*, 125-166). Terminou com um, ao tempo, quase inevitável capítulo sobre os ciúmes (cap.XXII).

¹⁶⁶ Veja-se, em particular, *Conselhos pera o Cazamento ser feliz, e os contrahentes nunca se arreperderem dados por hum curioso na declaração das condições, ou propriedades, que deve haver, nos que quizerem contrahir o Matrimonio*, Lisboa, 1767 (B.N.L., Res. 3792).

¹⁶⁷ Cf. *Guia de Cazados, espelho de vida, dictames da prudencia; instrucção proveitosa para todos os que tomão o pezado jugo da vida Matrimonial*, s. d. (B.N.L., Res. 4919) e *Casamento perfeito, e relação curiosa, para o bom acerto do estado do Matrimonio*, Lisboa, 1763 (B.N.L., Res. 4147). Mais específicas são as *Instrucções às Senhoras casadas para viverem em paz e quietação com seus Maridos*, Lisboa, na Off. de Simão Thaddeo Ferreira, 1782 (B.N.L., Res. 4920).

famílias" e à "perfeita casada" (sobretudo no seu papel de mãe e educadora), que se apresentam agora como os principais destinatários de diferentes obras.

CAPÍTULO IX

O "pai de famílias" e a "perfeita casada".

As grandezas e misérias dos casados foram sendo, como vimos, dois pólos simultaneamente opostos e inseparáveis da condição do "estado do matrimónio". O maior ou menor acento ou a diminuição da força de cada um destes opostos pode, como quisemos mostrar, revelar-se, nos contextos culturais em que temos vindo a situar-nos, particularmente significativos e importantes tanto para uma percepção das orientações pastorais e espirituais da Reforma Católica dirigidas aos leigos casados, como para a aproximação ao conhecimento das práticas matrimoniais e vida conjugal da sociedade de Antigo Regime. Mas, talvez mais importante que essa tensão de opostos (e mais rentável para os nossos propósitos), é o modo como os diferentes autores, pregadores, confessores, directores de consciência e leigos tentaram adequar e tornar realizáveis os princípios gerais (tendo em conta tanto os aspectos positivos como os negativos) de acordo com as diversas condições sociais e morais dos casados desses tempos.

De facto, se a enunciação dos princípios não apresentava, nos tempos pós-Trento, dificuldades de relevo - excepto na sua correcta divulgação -, já a etapa da sua concretização e adequação a situações diferenciadas podia deparar com problemas vários cuja resolução obrigava a um "ataque" em diversas frentes. Convencer os maridos da necessidade de efectivo respeito e fidelidade à mulher ou obrigar as mulheres a obedecer e submeter-se em quase tudo ao marido não parecem ter sido tarefas fáceis ou de resultados satisfatórios para os que faziam assentar a vida conjugal nestes pressupostos. Mas especialmente difícil - ou, pelo menos, lenta - parece ter sido a *educação* dos comportamentos dos casados de acordo com o modelo de vida - social, moral e religiosa - elaborada por toda a tratadística matrimonial. A prová-lo, antes de mais, a reedição de antigas obras e a elaboração de novas que incidiam nos mesmos valores, ou a sua reescrita para novos contextos. Mas comprovam-no, sobretudo, as tendências cada vez mais moralizadoras e práticas, mais imediatas e directas, mais diversificadas também, dirigindo-se não só a pregadores, confessores, enfim, pastores de almas, mas também aos próprios casados, concretamente ao marido - especialmente enquanto "pai de famílias" - e à mulher, que todos queriam ver agir como "perfeita casada", incidindo em renovados valores como a "cortesia", a "discrição", a "prudência"...

1. Os "pais de famílias"

Se toda a tratadística que temos vindo a referir continuava a insistir, fundamentalmente, na especificidade dos "ofícios" do marido e da mulher, em particular nas suas atitudes e deveres recíprocos e para com os filhos, um "novo" (apesar de antigo) conceito parece, sobretudo nas décadas finais do século XVI, ter-se vindo a sobrepor ao de casados e, muito em especial, como veremos, ao de marido e pai (embora, naturalmente, compreenda também estes), redefinindo, explicitando ou acentuando vários aspectos dos "ofícios" dos casados. Trata-se do conceito de *pais de famílias* - conceito fértil, por esses anos (especialmente na década de 80), em obras "económicas" italianas¹ - que apareceu, na Península Ibérica, com alguma insistência em algumas obras castelhanas das décadas de 80 e 90 e, nomeadamente - recuperando a tradição clássica -, em obras de "agricultura" do século XVII², bem como em obras portuguesas desses tempos

¹ Salientamos, de Francesco TOMMASI, *Reggimento del Padre di famiglia*, Firenze, Marescotti, 1580; de Torquato TASSO, *Il Padre di Famiglia. Dialogo (...) nel quale brevemente trattando la vera economia, s'insegna, non meno con facilità che dottamente, il governo non pur della casa, tanto di città quanto di contado, ma ancora il vero modo di accrescer e conservar le ricchezze* (1582), Venezia, Aldo, 1583; de Nicolò Vito di GOZZE, *Governo della Famiglia (...) nel quale brevemente trattando la vera economia, s'insegna, non meno con facilità che dottamente, il governo, non pure della casa tanto di città quanto di contado, ma ancora il vero modo di accrescere e conservare le ricchezze*, Venezia, Aldo, 1589; de Giovanni Pietro ANTONIANO, *Istruzioni e Documenti a' Padri per saper bene Governare la loro Famiglie. Scritti d'ordine i S. Carlo Borromeo (...)* (v. reprodução de parte do texto por Luigi VOLPICELLI (a cura di), *Il Pensiero Pedagogico della Controriforma*, Firenze, 1960, 50-57, obra que inclui algumas passagens ainda de *Il Padre di Famiglia* de TASSO e de outros textos sobre o "padre di famiglia" e a "madre di famiglia" do século XVII (*Il Pensiero*, 57-94). Consideramos particularmente importante a "Introduzione" de VOLPICELLI (*Il Pensiero*, XIII-XLVII) a esta antologia de textos "pedagógicos". Para uma contextualização destas obras - e de várias outras posteriores - no pensamento da "económica" italiana do século XVI e primeiras décadas do século XVII, revela-se assaz estimulante a já citada obra de D. FRIGO, *Il Padre di Famiglia*. A leitura desta obra deverá ser completada com as recensões à mesma por M. AMBROSOLI e L. ORNAGHI in *Quaderni Storici*, 64/XXII, n.1 (1987), respectivamente 223-229 e 229-232.

² O exemplo mais óbvio é o de Fr. Miguel AGUSTÍN, *Libre dels secrets de Agricultura*, Barcelona, E. Liberós, 1617, obra que viria a ser traduzida para castelhano, em 1625, com sucessivas reedições (cf. *infra*, n. 8). O facto de esta obra começar, como referiremos, pela enunciação genérica dos deveres do "pai de famílias" e da "mãe de famílias" é especialmente significativo e importante dada a valorização crescente da agricultura - especialmente dos lavradores ricos - no século XVII espanhol, como o mostraram os estudos de N. SALOMON, *La Campagne en Nouvelle Castille à la fin du XVIe siècle*, Paris, 1964 e *Recherches sur le Thème Paysan dans la "Comedia" du temps de Lope de Vega*, Bordeaux, 1965, bem como o de J. A. MARAVALL, "El interés por el mundo rural y el tipo del labrador rico. Su incorporación al sistema social de privilegios. El amor y el honor en la sociedad campesina", inserto na sua obra *Teatro y Literatura en la Sociedad Barroca*, 2ª ed. corrigida e aumentada, Barcelona, 1990, 44-60.

que abordaram as questões matrimoniais³. Reportando-se ao domínio da "filosofia económica" (na linha, essencialmente, do pensamento de Xenofonte e Aristóteles⁴), o conceito não introduzia propriamente elementos novos, mas intensificava e reorganizava os anteriores, criando uma maior interdependência e coerência e fazendo-os obedecer a uma visão mais estruturada e fortalecedora da relação entre marido e mulher e do "governo da casa". A sua presença é especialmente significativa em duas obras que nos têm merecido alguma atenção, precisamente aquelas que acentuaram a importância da "económica" na vida social e familiar: a *Microcosmia o Gobierno Universal del Hombre Cristiano* (1592) do agustinho Fr. Marco Antonio de Camos e, muito em particular, a *Tercera Parte de las Obras* do jesuíta Gaspar de Astete, ou seja, *Del gobierno de la familia y estado de matrimonio* (1598). Curiosamente, não foi utilizado nem por Juan de Pineda nos diálogos referentes à "economia" da sua *Agricultura Cristiana*, de 1578-80⁵ - logo, anterior às principais obras

³ Curiosamente, o conceito - no sentido que adiante definiremos - foi utilizado por outros jesuítas posteriores em obras que se referiram ao casamento e à vida conjugal, como a do Padre Francisco AYRES, *Retrato de Prudentes, Espelho de Ignorantes*, Lisboa, na Oficina de Antonio Crasbeeck de Melo, 1664, esp. 216; na do Pe. Luis ÁLVARES, *Ceo de Graça. Inferno Custoso*, Evora, Oficina da Universidade, 1692, Cap. Decimo Sexto, 223-237 e na do Pe. João da FONSECA, *Silva Moral e Histórica*, Lisboa, na Oficina de Miguel Manescal, 1696, esp. 34-38, como veremos ao longo deste capítulo e no seguinte. Parece-nos, neste contexto, particularmente interessante chamar a atenção para o facto de, no século XVIII, uma obra assumidamente "ilustrada" como o é o *Testamento Político* (1749) de D. Luis da CUNHA recorrer justamente ao conceito de "pai de famílias" para definir as "obrigações" do monarca que, na opinião deste autor, "não difere (...) de qualquer outro 'pai de famílias' mais que em o ser de muitas e não de uma só, mas as obrigações são as mesmas, seja em geral ou em particular..." (*Testamento Político*, Lisboa, 1978, 19).

⁴ Em especial da *Economica* de XENOFONTE que, por sua vez, influenciou a *Oeconomica* de ARISTÓTELES (a ele atribuída ao longo dos séculos, inclusivamente nos XVI e XVII, pelo que o referiremos como autor da mesma); também a *Política* de ARISTÓTELES foi muito influente. Utilizaremos aqui, para as referências a estas obras, as edições das "Belles Lettres". Sobre a influência do pensamento "económico" destes autores - mais concretamente destas obras - ao longo do século XVI e no início do século XVII, vejam-se as referências bibliográficas da n. 1 do cap. anterior.

⁵ Juan de PINEDA - de quem J. MESEGUER FERNÁNDEZ, O.F.M. valorizou a formação enciclopédica que lhe permitiu abarcar "al hombre en todas sus dimensiones: física, el cuerpo; intelectual, animal racional, el alma; y sobrenatural, alma cristiana" ("Introduccion" à edição citada, Vol. I, XCIV) - debruçou-se sobre os problemas da "económica" no *Dialogo Veinte y Uno*, sobre o matrimónio, em particular no cap. XVII, em que retomou expressamente a definição aristotélica de família contida na *Política* (I, cap. 3): "De seis personas que componen tres parejas, pinta toda la familia iconómica nuestro Filósofo, de padre y hijo, marido y mujer, y señor y esclavo...", acrescentando, contudo, como era frequente nos textos contemporâneos, que "si entre los bárbaros las mujeres eran tenidas por esclavas, no debe ser así donde las gentes tienen razón y policía." (*Dialogos Familiares*, III, 415-6). Embora se tenha debruçado longamente, em todo este diálogo, sobre as obrigações dos casados - marido e mulher - não usou, contudo, o conceito de "pais de famílias" como o usaria, por exemplo, Gaspar de ASTETE. É curioso notar desde já que, a propósito do "governo da casa" (*Dialogos Familiares*, III, cap. VIII, 498 ss.), depois de citar Aristóteles, Platão e S. Paulo, ainda concebeu, como os autores da primeira metade do século, uma

"económicas" italianas atrás citadas que consagraram o conceito de "pais de famílias" -, nem por Juan Costa no "Tractado segundo" do seu *Gobierno del Ciudadano* (1577 e 1584), tão marcado e dependente do pensamento económico de Xenofonte, Platão e Aristóteles⁶.

Mas a presença do conceito é ainda mais clara - e mais na linha directa do pensamento aristotélico - na afortunada obra de Fr. Miguel Agustín, o *Libro de los Secretos de Agricultura, Casa de Campo y Pastoril* (trad. do catalão, de 1617), editada em Zaragoza em 1625 (com muitas edições nos anos e décadas seguintes⁷), cujos dois primeiros capítulos tratam, respectivamente, dos *Secretos de lo que han de hazer, y entender los Padres de Familia, que se exercitan en la Agricultura e dos Secretos de la condicion, y oficio de la Madre de Familias de la Casa de Campo, y como debe criar, enseñar, y doctrinar sus hijas, y criadas*⁸. Outras obras posteriores retomariam este conceito⁹, sem, contudo, lhes introduzirem matizes significativos, pelo que nos interessa, de momento, ver como foi sendo reelaborado ou utilizado nas obras destas décadas finais do século XVI e primeiras de seiscentos.

Como já referimos, Camos dedicou, na sua longa *Microcosmia*, todo um capítulo à definição do conceito de "economia"¹⁰, antes de se debruçar sobre

separação muito nítida entre as responsabilidades masculinas e femininas: "...hallaremos que los trabajos matrimoniales se deben repartir entre marido y mujer y que a él incumbe lo de fuera y a la mujer gobernar la familia dentro de casa, y que él debe ganar hacienda por de fuera y a la mujer toca ponerla en cobro dentro de casa" (*Diálogos Familiares*, III, 399(sic)).

⁶ Efectivamente, o próprio autor se reivindicou da herança do pensamento destes autores, além do de outros autores clássicos como Anaxágoras, Plutarco ou Cícero, elogiando igualmente alguns autores modernos, como Ficino, Castiglione e Pedro Mexía, mas acentuando a "novidade" da sua obra em língua castelhana: "Y el ser yo el primero que escriuo desta materia en nuestra lengua Española se me podra tomar en cuenta en el descuento y perdon de mis faltas..." (*Gobierno del Ciudadano*, ed. de 1584, "Prologo al curioso lector", 19-20, subl. nosso). Foi sobretudo no *Tratado segundo*, em que tratou de como o cidadão "ha de regir su familia" (*Gobierno*, 302-597) que a influência directa destes autores mais se fez sentir, nomeadamente na concepção da "casa" (*Gobierno*, 303 ss.). Citou também, além de alguns textos menores, a *Silva Nupcial* de NEVIZAN e o *De Re Uxoriam* de Francesco BARBARO (*Gobierno*, 313-14).

⁷ Esta obra (cf. *supra* n. 2) viria, efectivamente, a ter um sucesso editorial extraordinário, como o comprovam as variadas reedições: Zaragoza, 1626; Perpiñán, 1626; Zaragoza, 1636, 1646, 1695 e 1702, Barcelona, 1646, além de várias reedições no século XVIII. Cf. PALAU, *Manual*, I, 26. Este sucesso talvez se compreenda pela já referida valorização da agricultura ao longo do século XVII e, muito particularmente, no século XVIII, que continuaria a ver editado este *Libro de los secretos de Agricultura*...

⁸ *Libro de los Secretos*, ed. de Zaragoza, 1625, 1-32.

⁹ É o caso, apenas a título de exemplo, do já citado *Libro de la Guia de la Virtud y Imitacion de Nuestra Señora, para todos los Estados* (1642-46) do jesuíta Alonso de ANDRADE. Utilizou o conceito na Primeira Parte, cap. 29 e em várias passagens da Terceira Parte. Para os textos portugueses, cf. *supra*, n. 3.

¹⁰ *Microcosmia*, 56-68: "Dialogo Sexto, de la Economia, que cosa es, y siendo como es su principal parte los casados, de la conformidad y vnion que ha de auer entre ellos, y de las opiniones contrarias que ha auido sobre el casar, y porque".

o sacramento do matrimónio e sobre os deveres recíprocos e próprios do marido e da mulher. Inspirando-se directamente no pensamento de Xenofonte, Platão e Aristóteles (que, aliás, citou em vários momentos¹¹) e apoiando-se, como seria de esperar, no pensamento cristão, especialmente em S. Paulo e nos Padres da Igreja, este agostinho veio a valorizar, pela voz de Valdíglesia, a concórdia conjugal e a complementaridade do marido e da mulher, não apenas desde a perspectiva da união matrimonial, mas, sobretudo, da coesão da "casa" e da "família", recorrendo, para tal, à divisão aristotélica das partes da "economia doméstica"¹². Os "padres de família" seriam, assim, "estos economicos hombres y mugeres haziendo vida juntos y par en vno"¹³. Nada de novo, portanto, na definição de "economia doméstica", uma vez que Camos se limitou a traduzir Xenofonte e Aristóteles (como ponto de partida), mas a "introdução" e contextualização do conceito de "pais de família" nesta parte da obra revela já o conhecimento da tratadística europeia contemporânea - provavelmente italiana, talvez em virtude de viagens anteriores deste agostinho a ou por Itália¹⁴ -. Apesar disso, Camos rapidamente o abandonou, centrando-se na especificidade das funções e atitudes da mulher e do marido, da mãe e do pai, da senhora e do senhor¹⁵. Mas a dependência dos capítulos seguintes em relação ao conceito de "económica" e de "pais de família" - e a tudo o que ele significava e englobava por esses anos - revela que a presença deste se mantinha como base da concepção da vida conjugal e familiar.

Seria, sobretudo, o jesuíta Gaspar de Astete quem viria a fazer a *incorporação* do conceito numa visão mais ampla da vida cristã, social e moral dos casados. Curiosamente, o seu primeiro "documento" do livro primeiro da

¹¹ *Microcosmia*, 56-57. As definições que Valdíglesia deu de *Económica e Política* foram directamente inspiradas nestes autores: "digo, que segun Aristoteles, Xenophon, Platon, y otros, Economía es arte, o disciplina que enseña a los hombres el modo de bien gouernar las cosas domesticas y familiares de su casa (...) la Política, es gouierno de muchos principes y cabeças..." (*Microcosmia*, 56).

¹² *Microcosmia*, 57: "Diuiden Aristoteles y otros la economia domestica y particular disciplina de vna familia, que se gouierna con mandar y obedescer, en quatro partes. La primera entre marido y muger: la segunda constituyen en la obediencia de los hijos, y correspondencia de los padres con ellos: la tercera, de la correspondencia que deue auer entre el señor y sus criados. La quarta y vltima es la adquisitiua (...) de todo lo qual diremos algo en su lugar, y primero de la conformidad y vnion con lo demas que deue auer entre los casados".

¹³ *Microcosmia*, 57.

¹⁴ Marco Antonio de CAMOS DE REQUENS (1543-1606) foi, antes de religioso, militar, tendo sido capitão de cavalaria e governador da ilha de Sardenha. Só depois de enviuvar é que entrou na Ordem de Santo Agostinho. Morreu em Nápoles em 1606.

¹⁵ Apesar de abandonar o conceito, ele presidiu, assim como a definição de "económica", à ordenação dos capítulos seguintes relativos ao comportamento dos casados, quer enquanto marido e mulher, quer enquanto pais ou enquanto senhores. Contudo, o pensamento cristão em torno destes aspectos foi determinante na sua abordagem, como veremos, em particular, a propósito do comportamento mútuo dos casados e no capítulo sobre a educação dos filhos.

Terceira Parte das *Obras* disse respeito ao *nombre y officio del Padre de familias*¹⁶, colocando, deste modo, o acento na figura masculina. A primeira definição, excessivamente genérica, pretendeu marcar o âmbito social, bem como o "terreno" em que o mesmo se movia e em que dominava: "llamase Padre de familias vn hombre que tiene casa, y algunos hombres à quien manda y gouierna, y prouee, y mira por ellos...", de forma a que "ande su casa bien concertada"¹⁷. Aparentemente, Astete mais não fez do que resumir, no essencial, as mesmas concepções de casa e família inspiradas sobretudo em Xenofonte e Aristóteles. Mas se essa aparência traduz uma realidade, ela não deve, contudo, fazer-nos crer numa total ausência de "originalidade" - especialmente em relação ao modo como foram readaptados e concretizados esses conceitos - por parte deste jesuíta, nomeadamente por insistir, como veremos, em algumas responsabilidades que não costumavam aparecer tão explicitamente atribuídas ao marido.

Não podemos deixar de lembrar também que este tratado de Astete (a terceira parte das suas *Obras*) obedeceu a um intuito global de catequização e, mais genericamente, de educação de alguns grupos sociais, em especial da aristocracia - uma educação cristã, mas também "civil", visando, vê-lo-emos, tanto as práticas devotas e ascéticas, como o comportamento moral e social. Assim, a novidade principal deste texto, com que outros posteriores coincidiriam em muitos aspectos, reside na forma como se foi efectivamente *adaptando* e *actualizando* o pensamento clássico do governo da casa a uma visão cristã e católica do casamento e da família, ao mesmo tempo que foram exploradas, através da descida ao concreto e a situações próprias de muitas famílias (num primeiro momento essencialmente aristocráticas, permitimo-nos lembrá-lo), estabelecendo um maior equilíbrio e complementaridade entre os princípios gerais e as dificuldades reais. E, sob este ponto de vista, esta obra de Astete (talvez por se dever a um jesuíta) ilustra-o melhor que nenhuma outra, na medida em que, inserindo a função e o "ofício" do pai de famílias num plano mais vasto de adequação dos princípios cristãos à complexidade da vida familiar e social, especialmente "urbana"¹⁸, não se limitou à perspectiva "económica" propriamente dita, mas articulou-a com outras dimensões da vida familiar - em que assumiam, por esses anos, especial relevo a "policia", a "urbanidade" e, muito em especial, a *educação* dos filhos¹⁹ -, dimensões essas que, como

¹⁶ ASTETE, *Del Gobierno*, 1-2.

¹⁷ *Del gobierno*, 2 e 6-7.

¹⁸ A própria acção pastoral da Companhia de Jesus parece ter sido especialmente agressiva nos meios urbanos, como o mostrou Louis CHÂTELLIER, *L'Europa dei Devoti*, esp. "Parte Seconda. La messa in opera", 57 ss.

¹⁹ Como já fomos referindo, a educação - especialmente num sentido religioso ou catequético, mas não só - dos filhos foi uma prioridade sobretudo nas últimas décadas do século XVI e no século

veremos, não estavam inteiramente submetidas às exigências específicas do governo doméstico...

Assim, o "pai de famílias" - e não só, genericamente, os "pais de famílias" - começava a aparecer como uma figura cujas responsabilidades e deveres não se limitavam à relação directa do marido com a mulher, do pai com os filhos ou do senhor com os criados e servidores, no sentido de os prover dos bens materiais necessários à conservação da fazenda ou mesmo à sua sobrevivência, mas num sentido mais abrangente de *senhor da casa* que deveria também estar presente no viver quotidiano da família, não só representando a autoridade do senhor²⁰ - uma autoridade não despótica, antes paternal e compreensiva²¹ -, mas também fornecendo o exemplo omnipresente de responsabilidade e cumprimento das obrigações, começando pelo levantar cedo²², pelo não ser gastador ou avaro²³, até à "vigilância" dos costumes dos filhos²⁴, em especial do seu comportamento à mesa²⁵, além do cumprimento dos

XVII e muito particularmente na acção pastoral do jesuítas. Este aspecto, que não podíamos deixar de acentuar aqui, será, como já referimos, objecto de estudo no próximo capítulo.

²⁰ *Del Gobierno*, 8: "ha de procurar primeramente que los de su casa le tengan respecto, y le obedezcan y cumplan enteramente lo que les mandare para el bien de la familia. Demas mire que lo que les mandare sea bueno, conforme à razon y honesto (...). No les mande cosas raras, ni extraordinarias, ni tan difficiles, que no se puedan cumplir: y quando mandare cosas difficiles, procure facilitarlas, y dar ayuda à los que las han de hazer..."

²¹ *Del Gobierno*, 9-10: "No sea prolixo è importuno, ni demasiado en mandar muchas cosas juntas, ni vnas tras otras (...). No sea gruñidor, colerico, ni precipitado, ni descontentadizo, quando no se hazen las cosas como y quando las quiere: sepa dissimular algunas faltas que en la casa le hizieren, considerando que los que le siruen son hombres, y no angeles (...). Quando corrije al que errò, y hizo la falta, sea con mansedumbre y blandura, y con palabras de padre (...). Sea liberal y compassiuo para con los suyos (...) *acordandose que no le llaman juez de familias, sino Padre de familias...*" (subl. nosso).

²² *Del Gobierno*, 10: "Sea como padre de los pequeños, y como marido de la madre de estos: y por tanto *assi como padre de todos*, procure que los de su casa se leuanten de mañana, no los despertando con maldiciones, ni con voces desordenadas, como muchos hazen: y leuantese el primero para dar à los suyos buen exemplo...", encarecendo de seguida as vantagens e proveitos do levantar cedo (*Del Gobierno*, 11, subl. nosso).

²³ *Del gobierno*, 12: "No sea prodigo, ni gastador, ni aya en su mesa, ni en el vestido suyo, ni de su gente superfluidad alguna (...). No sea tampoco escaso, mezquino, y ciuil para los suyos (...) Ni les quite lo necessario del mantenimiento, y vestido, especialmente à los hijos (...) ni tampoco à los criados, porque le siruan de buena gana, y no murmuren del..."

²⁴ *Del gobierno*, 14-15: "No dexé salir de noche à los hijos...", e 17-18: "Procure (quanto los negocios y ocupaciones lo suffrieren) señalar horas conuenientes para comer y cenar, a las quales se pueda hallar presente con sus hijos, y comer con ellos (...) en la mesa y sobremesa suelen los padres Christianos dar saludables auisos a sus hijos, y enseñarles la ley de Dios, y ponerlos en loables costumbres..."

²⁵ *Del Gobierno*, 19-20: "Muchas cosas pueden enseñar los padres a sus hijos quando los tienen sentados a su mesa, y entre otras vna es para aquel tiempo de mucha importancia, que sepan comer con pulicia y limpieza, documento tan necessario para los moços, que por falta del vemos algunos hijos de gente noble y de calidad, que comen tan indecentemente, y con tanta boracidad y agonía, y

seus deveres específicos de marido²⁶ e da relação de complementaridade e concórdia que devia estimular entre si e a mulher, aspectos então, vê-lo-emos, mais acentuadas do que nunca.

A apresentação inicial da figura e das funções ou obrigações do "pai de famílias" nesta obra visou, deste modo, marcar o seu vastíssimo campo de acção, mas valorizando - podemos confrontá-lo com os textos da primeira metade do século, mais modestos (exceptua-se, talvez, o caso do *Norte de los Estados*) nas exigências familiares aos maridos - tanto a sua função de *marido e pai* como a de *senhor da casa* (e não apenas as suas actividades *fora* de casa), valorização essa especialmente comprovável nos conselhos, soantes a ordens, sobre os *deveres e presença*²⁷ domésticos e familiares. Não deixa de ser sintomático, convém salientá-lo, que as condenações das longas ausências do marido - nos negócios, nas Índias, em Itália... - se tenham também feito sentir em textos tão variados como a *Orden de Bien Casar*, o *Casamento Perfeito* e até mesmo a *Carta de Guia de Casados*²⁸...

con tan poco sosiego y limpieza, que no ay diferencia dellos a vnos suzios animales (...) y la causa desto es, o porque no comen delante de sus padres, ni al tiempo que ellos (...) o porque aunque comen con ellos, no les enseñan...". Esta preocupação com o modo de estar à mesa e de comer - denunciador de "civildade" e de "urbanidade" - era partilhada por vários autores deste período, como veremos no próximo capítulo.

²⁶ Cf. Documento III ss. sobre o "estado de matrimonio" e muito particularmente o Documento XVII que fala de "Como los casados han de repartir las cargas del matrimonio, y que el hombre ha de hazer confianza de su muger" (*Del Gobierno*, 124-136).

²⁷ Estes aspectos, como vimos, foram objecto de alguma atenção em alguns textos da primeira metade do século XVI, nomeadamente no *Norte de los Estados* de OSUNA e no *De Officio Mariti* de VIVES. Contudo, nos textos da segunda metade do século XVI e do século XVII, ocupam um lugar mais destacado e valorizado pelos diferentes autores. É especialmente significativo o facto de o próprio Fray Luis de LEÓN, que se dirigiu fundamentalmente à casada e a exortou a cumprir as suas obrigações domésticas, tenha tido em vista também esta "presença" masculina: "...teniendola [el marido] a ella, para tener su casa abastada y rica, no tiene necesidad de correr la mar, ni de ir a la guerra, ni de dar sus dineros a logro, ni de enredarse en tratos viles e injustos, sino que, con labrar él sus heredades, cogiendo su fructo, y con tenerla a ella por guarda y por beneficiadora de lo cogido, tiene riqueza bastante y suficiente" (*La Perfecta Casada*, 92, subl. nosso).

²⁸ Condenou Juan ESTEVAN, como já referimos, a "maldad de muchos que con poco temor de Dios por poca ocasion por qualquier enojo liuiano, y aun las mas vezes por sus trapacas y deudas se apartan y dexan a sus mugeres, y se van a las yndias, y a ytalia, y a otras partes sin dexalles remedio para su sustentacion y la de sus hijos..." (*Orden de bien casar*, fl. 20, subl. nosso), crítica que retomou mais adiante quase textualmente (fl. 178r.); também D. Paiva de ANDRADA usou, especialmente em duas passagens (cap. XVII e cap. XIX), de incisivas críticas aos maridos que, por motivos pouco louváveis, se ausentavam ou se fingiam ausentes, não cumprindo com os deveres conjugais, deixando "suas mulheres *entre ausências, e necessidades*, que são os baixos mais perigosos para naufrágios da honestidade" (*Casamento Perfeito*, 124-5, subl. nosso). Ver, igualmente, a história que este autor conta de "um homem ilustre dêste Reino" que "trouxe da Índia uma escrava sua..." (*Casamento Perfeito*, 39-41 e, ainda, 117-8). Por sua vez, D. Francisco não passou sem reprovar "huns que andão enfeitizados com amigos; seguem com elles caçadas, folguedos, banquetes, viagens, e todas mais acções que tras comsigo a ociosidade" (*Carta de Guia*, 103) e, sobretudo, "huns certos casados que toda a sua ansia e desejo he andarem sempre ausentes

Deste modo, o conceito de "pai de famílias" tendeu a englobar - os textos posteriores viriam a confirmá-lo - as diferentes responsabilidades e obrigações do "senhor", do "marido" e do "pai" numa síntese que, embora não iludindo a especificidade de funções e atitudes de cada um destes (que manteriam a sua operacionalidade e tratamentos próprios), revela uma visão mais estruturada da família, da casa e dos casados. De tal modo este conceito se tornou operante que Fr. Miguel Agustín o retomou, sem necessitar de definição, no seu *Libro de los Secretos de Agricultura* (1617-1625), não estabelecendo diferenças entre as atribuições do "senhor", do "marido" ou do "pai", mas apenas entre o "pai de famílias" e a "mãe de famílias", ela própria congregando indissociavelmente as funções de "esposa", "mãe" e "senhora"²⁹. Porque constituiu o Capítulo primeiro desta obra um texto específico para o "pai de família da casa de campo", o acento está, naturalmente, colocado nas amplas obrigações e competências do mesmo, e não no seu comportamento particular de marido e de pai, apesar de o autor o não esquecer: "Mirad que su muger sea inteligente en las cosas que pertenecen à su oficio, y los hijos bien doctrinados"³⁰. A seu modo, também o capítulo segundo, dedicado à "condicion, y oficio de la Madre de Familias de la Casa de Campo", valorizou as obrigações e competências gerais da mesma, nomeadamente no trabalho e nas "menudencias" domésticas³¹, embora seja mais nítida a diferenciação dos deveres enquanto senhora, esposa e mãe, talvez por estar todo o capítulo profundamente marcado pela visão cristã - nomeadamente contemporânea - do comportamento feminino³². O interesse maior destes textos, sobretudo do

de sua casa em viagens e jornadas, humas para que elles se convidão, outras de que não desvião; deixando as mulheres moças, e ás vezes bem desamparadas de todo o resguardo que lhes he devido...". cujas consequências estariam manifestas nos exemplos que aduziu (*Carta de Guia*, 116-7, subl. nosso). Sobre esta questão no século XVI, permitimo-nos remeter novamente para o nosso artigo "Ausência do marido e "des-governo" da casa na época dos descobrimentos: alguns testemunhos literários" (no prelo).

²⁹ A obra está dividida em cinco livros que abarcam os mais variados aspectos ligados à agricultura e actividades do âmbito da "casa de campo", pelo que só os dois primeiros capítulos se referem especificamente às funções próprias dos "pais e mães de famílias". Os temas e problemas tratados nos cinco livros vão desde a astrologia - a sua importância para a "labrança" -, passando pelas mais variadas culturas (trigo, legumes, vinhas, frutos, etc.), pelo conhecimento e aproveitamento das águas, pela criação dos animais domésticos, até aos variados aspectos da caça e da pesca tratados no último livro.

³⁰ *Libro de los Secretos*, 2.

³¹ *Libro de los Secretos*, 19: "La Madre de Familias de la Casa de Campo, no tiene menos obligacion de acudir à las cosas que à ella tocan, como à su marido las de su oficio, antes bien le debe ayudar, repartiendo entre ambos el trabajo". Entre as funções desta o autor salienta, além do "cuidado de las bacas", do "gobierno de los puercos, del horno, y bodega", das actividades ligadas ao linho, do "cuidado del huerto", das pombas, aves e abelhas, da conservação das frutas e sementes, também todas as "otras muchas menudencias...".

³² De facto, o autor não deixou de lado, antes acentuou, as "virtudes" da casada, na linha de toda a tratadística anterior: "Conviene sea muger de buen gobierno, y diligente, assentada, y casera, bien

segundo, talvez resida no carácter *divulgador* - avolumado pelas sucessivas reedições desta obra e da sua penetração em meios rurais -, concreto e variado dos seus conselhos³³, que teve em conta as muitas situações reais ou possíveis na sociedade, especialmente rural, de então³⁴. Cremos não ser ousado apresentar todo o capítulo segundo como um vasto *manual* para as mulheres (mães, filhas e criadas) dos meios rurais de então. Deste modo, as "mães de famílias" assumiam, também elas, importantes funções educativas, ainda que "domésticas", igualmente complementares às dos "pais de famílias". Estas orientações não deixariam, como veremos, de se fortificar em textos posteriores.

Importa ainda salientar que a diversidade destas obras nos mostra não só uma forte influência, nos finais do século XVI e no início do século XVII, do pensamento "económico" clássico (especialmente de Xenofonte e Aristóteles) e medieval (sobretudo de S. Tomás e de Egídio Romano), mas também, ou sobretudo, o esforço de *adaptação* do mesmo a valores e conceitos católicos e contrarreformísticos da família e do casamento - na linha da "económica" italiana dessas décadas -, dele resultando uma configuração mais nítida do núcleo conjugal e da especificidade do "governo doméstico", no contexto tanto da "república" como da "sociedade cristã".

Uma das provas deste esforço talvez se encontre no facto de as obras de meados do século XVII que falam do casamento e dos casados já não revelarem a mesma preocupação de explicar o "ofício dos pais de família" ou de definir o campo da "economia doméstica" por contraposição ao da "política" (talvez por se apresentarem pouco pertinentes - ou pouco práticas? - ao tempo³⁵), mas de o

acondicionada con los criados, haziendose siempre guardar el respeto, y decoro, que conviene. No debe ser reñidora, ni maldiciente; ha de hablar poco, y no ser muy escasa..." (*Libro de los Secretos*, 19-20); abarcou, nesta sequência, todas as situações quotidianas da vida da casada e "mãe de famílias da casa de campo" e, muito particularmente, do comportamento das filhas e criadas (esp. 19-32).

³³ Embora o autor tenha começado por conselhos genéricos e amplos sobre os deveres e obrigações da "mãe de famílias da casa de campo", tentou prever as diferentes situações em que se requeriam, tanto para a mãe como para as filhas e criadas, comportamentos adequados e condizentes com a sua "condição" feminina, sobretudo em presença de homens (inclusivamente, criados).

³⁴ Alguns conselhos têm razão de existir apenas - ou sobretudo - no contexto da especificidade da "casa de campo" (em particular no que diz respeito ao "governo da casa"), mesmo apesar de Fr. Miguel Agustín ter claramente presentes, sobretudo nos casos da casada, suas filhas e criadas, modelos mais vastos do comportamento moral e social.

³⁵ O melhor exemplo talvez esteja contido no modo "despreocupado" com que D. Francisco Manuel se referiu à "filosofia económica": "Entre os conselhos tocantes ás virtudes do animo, que variamente tenho apontado a V. M., convém fazer-lhe presente de alguns avisos concernentes ao bom governo de sua casa; cousa que por outro nome mais elegante chamão os filosofos virtude economica, segunda parte da ciencia civil, que também he segunda parte da filosofia moral. *Isto em fim não he outra cousa que a industria e prudencia com que o cidadão, o fidalgo, o grande, e tambem o pequeno, governão sua familia*, que no Principe he arte politica, ou materia de estado; chamem-lhe os filosofos como lhe chamarem." (*Carta de Guia*, 108, subl. nosso). D. Francisco

utilizarem pressupondo uma compreensão generalizada do mesmo e, talvez mais importante, de subordinarem aos intuítos educativos e moralizadores o essencial dos comportamentos tanto do "pai de famílias" como da "mãe de famílias".

Efectivamente, a utilização destes conceitos em alguns textos espanhóis e nos textos portugueses foi feita quando se queria valorizar as responsabilidades educativas dos pais, tanto (genericamente) para com os filhos (vê-lo-emos melhor mais adiante), como, mesmo, para com os criados ou pessoas da "casa". Assim o usou Alonso de Andrade na Primeira Parte do *Libro de la Guia de la Virtud*, afirmando que "no solo los señores temporales, sino los padres de familias, que tienen hijos, y criados a quien gouernar, a todos los quales les corre obligacion de dar a los suyos tal exemplo, que animados con el, sigan el camino de la virtud..."³⁶, acrescentando ainda que "los señores que desearon componer las Republicas, que tienen a su cargo, empiecen por sus personas, que a su exemplo se compondrán sus criados (...) y el padre que deseare reformar la vida de sus hijos, y de su familia, y que su posteridad herede con la sangre la virtud, deles tales exemplos, que se auerguencen los hijos, y se afrenten los nietos de no seguir sus pisadas..."³⁷. Ou seja, os "pais de famílias", tal como os reis, também deveriam ter uma função de espelho em todo o seu "reino", que era a casa e a família...

Os textos portugueses da segunda metade do século foram retomando o essencial desta concepção exemplar e moralizadora dos "pais de famílias". O P. Francisco Ayres, depois de resumir os deveres recíprocos dos casados no *Retrato de Prudentes, Espelho de Ignorantes* (1664), acrescentaria que "a todos de hũa casa devem os pays de familias ser exemplo em todas as virtudes"³⁸; por seu lado, o Pe. Luis Álvares no *Ceo de Graça, Inferno Custoso* (1692), depois de comparar "a casa de hum Pay de familias" a "hum mundo pequeno, aonde o Pay he Sol, e a mulher Lua, os filhos, e criados estrellas de maior, ou menor grandesa"³⁹, afirmaria que, à semelhança daqueles planetas, "o Pay, e Mãe devem vigiar sobre toda sua casa, repartindo luzes e comunicando saudaveis influencias de doutrina, e bons costumes", servindo de exemplos e espelhos a todos os da casa⁴⁰. A sua conclusão é suficientemente eloquente: "Se rondarem

manteve-se, assim, fiel ao seu propósito de dar "avisos" práticos ao casado e de o "guiar" para viver em paz com sua mulher e a sua "casa"...

³⁶ *Libro de la Guia*, Primeira Parte, 212.

³⁷ *Libro de la Guia*, 214.

³⁸ *Retrato de Prudentes*, 215-16.

³⁹ *Ceo de Graça*, 223 ss.

⁴⁰ *Ceo de Graça*, 224. Embora aqui tenha privilegiado a educação dos filhos, a imagem da "casa" - sob a autoridade dos "pais de família" - esteve claramente subjacente, nomeadamente quando se referiu aos deveres e comportamentos dos criados (*Ceo de Graça*, 235-6). Por isso terminou o capítulo reafirmando as "obrigaçoes de hum Pay de familias, para o Ceo ser semelhante à elle": "...

os pays como Sol, e Lua sobre sua casa, será ella como hum Ceo na terra. Vivirão com honra, & com esperanças bem fundadas da salvação"⁴¹. Também o Pe. João da Fonseca, depois de se debruçar na *Sylva Moral e Historica* sobre o "estado conjugal", tratou de "como se ha de haver o casado, e pay de familias no governo de sua casa, e familia"⁴², incidindo todo este capítulo sobre as responsabilidades domésticas e familiares do marido, criticando "alguns (...) tão descuidados no governo de suas casas, que não tratão mais de suas couzas, do que se fossem alheas, sendo muitas vezes a cauza destes descuidos o andarem divertidos, ou com o jogo, ou com o amor profano; pelo que não olhaõ por sua honra, e credito: tudo vay perdido; a fazenda por hum cabo, o respeito por outro: a casa anda desgovernada; a molher se lastima; os filhos chorão, os Pays os reprehendem; os amigos os avizão; os parentes clamão; os vizinhos murmurão; a terra se escandaliza; o Ceo ameaça com o castigo..."⁴³. Já no século XVIII não faltariam referências e elogios a exemplares "pais de famílias" que foram também "varões ilustres em virtude"⁴⁴.

governar bem sua casa, e salvar sua alma, se for diante com o exemplo, e der boa doutrina: se emendar, e castigar os erros dos filhos, e da familia toda." (*Ceo de Graça*, 236).

⁴¹ *Ceo de Graça*, 236-7.

⁴² *Sylva Moral*, 34-38.

⁴³ *Sylva Moral*, 36. Neste contexto, não deixa de se apresentar interessante a já referida enumeração das "obrigações" de um "pai de famílias" - adaptadas ao monarca e, portanto, tendo em vista o poder governativo - que, já no século XVIII, veio a fazer D. Luis da CUNHA no seu *Testamento Político*: "A primeira (...) é dar competente sucessão á sua casa para que não passe a outra estrangeira (...). A segunda (...) é a de ter bem regrado o serviço da sua casa, para que cada qual dos seus domésticos faça as funções que lhe competem (...). A terceira (...) é a de ter cuidado de que entre ela não haja dissensões por não perturbarem a economia da sua casa (...). A quarta (...) é não ter a sua casa endividada (...). A quinta (...) é de visitar as suas terras para ver se elas estão bem cultivadas, ou se delas se tem usurpado alguma porção, a fim de que lhe não falte a renda que delas tirava para sustentar a sua casa..." (*Testamento Político*, 19-25).

⁴⁴ Veja-se, em particular, *O Cavaleiro Christão. Dialogo sobre a vida, virtudes, e acçoens do Senhor Manoel José Soares de Brito*, Lisboa, na Of. de Pedro Ferreira, 1761, em cuja "Dedicatória" o autor diz ser este "retrato o mais cabal desempenho do muito que pedem a hum nobre Rey de famílias a sociedade Christãa e a sociedade política: Deos dignamente honrado, respeitada a Igreja, o Rey venerado, amada a Republica, a família bem educada, amparada a pobreza, e todo o próximo edificado" (subl. nosso). Mas também o *Agiolôgio Lusitano*, no seu IV Tomo - da responsabilidade de D. António Caetano de SOUSA -, editado em 1744, incluiu vários "pais de família" que foram exemplares não só enquanto tais, mas também, enquanto varões "ilustres em virtude": vejam-se, a título de exemplo, as vidas de D. Joana de Vilhena, Condessa de Vimioso, segunda mulher de D. Francisco de Portugal (*Agiologio*, IV, 273): "Viverão estes dous casados para idéia perfeita do estado conjugal, em huma tão santa conformidade, exercitada em virtuosas obras..." e de D. Leão de Noronha (*Agiologio*, IV, 672-683): "...A sua casa, governou com prudencia de verdadeiro pay de familias (...). Foy a sua Casa Hospital, e Enfermaria de pobres (...). A tão excessiva charidade ajuntou muita Oração (...) Depois que D. Leão se levantou daquella culpa (...) viveo não só santamente (...), mas de commum consentimento em castidade com sua mulher: eraõ irmãos para o amor, eraõ santos, e viviaõ como santos..."

Naturalmente, este conceito amplo de "pais de famílias" - utilizado sobretudo com uma conotação educativa e moralizadora - não diminuiu nem tirou veemência aos conselhos específicos ao marido e à mulher para orientação da vida conjugal, apresentando-se mesmo mais insistentes, à medida que iam ganhando nova força os conceitos de "verdadeira nobreza", de "vida virtuosa" e "vida devota", as reflexões e os conselhos relativos ao comportamento moral e social dos casados - em consonância com a sua vida "privada" -, o que não deixa de ser significativo numa época em que os "bons costumes", a "boa criação" e a "urbanidade" tendiam a apresentar-se, também nas obras portuguesas - vê-lo-emos sobretudo no próximo capítulo - como as novas pautas do viver familiar e social.

Neste contexto, o sucesso da *Carta de Guia de Casados* apresenta-se bastante natural e cremos mesmo não ser ousado apresentar esta *Carta* como um vasto *exemplum* - recheado de exemplos - do "novo" pai de famílias, uma vez que, destinando-se a *um* nobre recém-casado e percorrendo as várias facetas do seu viver quotidiano, visou também transmitir a *imagem* que moral e socialmente deveria transparecer deste. Daí a incidência - bem na linha das obras italianas e castelhanas dos finais do século XVI e inícios do século XVII - no modo como devia comportar-se não só com a mulher, mas também com os criados e com os filhos, a fim de que os modos de representação da *sua* casa e da *sua* família correspondessem e contribuissem para uma efectiva *solidez* das mesmas, baseada esta, por sua vez, num equilíbrio ou numa certa "mediania" que deveria caracterizar, já por estas décadas, a "casa" ideal... A imagem da casa com que D. Francisco fechou a sua obra - e que resume, ao seu modo, o essencial da tratadística "económica" - pode apresentar-se como a melhor prova dessa representação:

"Casa limpa. Mesa aseada. Prato honesto. Servir quedo. Criados bons. Hum que os mande. Paga certa. Escravos poucos. Coche a ponto. Cavallo gordo. Prata muita. Ouro o menos. Jóias que se não peçam. Dinheiro o que se possa. Alfaias todas. Armações muitas. Pinturas as melhores. Livros alguns. Armas que não faltem. Casas proprias. Quinta pequena. Missa em casa. Esmola sempre. Poucos vizinhos. Filhos sem mimo. Ordem em tudo. Mulher honrada. Marido Christão; he boa vida e boa morte"⁴⁵.

Mesmo atendendo à inserção social do(s) primeiro(s) destinatário(s) desta *Carta*, não podemos ignorar o carácter mais amplo de várias das suas propostas de vida conjugal e de ordenação da casa que correspondiam, antes de mais, a uma articulação do modelo do casamento cristão (especialmente na sua elaboração pós-tridentina) com as exigências sociais de algumas franjas da aristocracia, articulação essa que, ao nível da representação, tinha também funcionalidade para outros grupos sociais, especialmente os que, por essas

⁴⁵ *Carta de Guia*, 132.

décadas e graças ao seu poder económico, se aproximavam da aristocracia. Por outro lado, o sucesso editorial da obra, que se prolongou pelo século seguinte, parece negar uma circulação restrita - apenas aristocrática - da obra, especialmente nos finais do século XVII e no século XVIII, período em que outros textos acusam a sua influência⁴⁶.

Mas a importância maior da obra talvez resida na centralidade ocupada pelo núcleo conjugal - marido e mulher - na sua concepção da casa. Ao marido, o "senhor" desta, foram apresentados conselhos ("avisos") e respostas a dificuldades que visavam não só manter a supremacia do seu poder, mas também, ou sobretudo, uma harmonia e um "saber viver" com a mulher que assegurassem, precisamente, a paz e, conseqüentemente, a solidez do casamento e da casa - a mesma preocupação que D. Francisco mostrou na *Carta* "A Dom Antonio Alviz da Cvnha, na ocasião de seu casamento", incluída nas suas *Obras Metricas*, editadas em 1665⁴⁷.

2. *Concórdia e complementaridade*

Tivemos já a ocasião, nos capítulos anteriores, de referir a importância crescentemente atribuída na tratadística matrimonial, em especial até às décadas de 20-30 do século XVII, à concórdia e ao amor conjugal, verso e reverso do princípio da harmonia. Sem dúvida que, já o dissemos também, a influência paulina continuava marcante e decisiva na definição do amor conjugal como base dessa harmonia. Mas se essa influência se foi mantendo constante, também sofreu algumas evoluções, sobretudo no acento e no modo como foi sendo adaptada às diferentes circunstâncias históricas e culturais. E um dos primeiros aspectos que teremos de notar diz respeito à *intensificação* do conceito e da sua presença: uma intensificação que valeria a pena interrogar também em outros estudos de carácter económico e social... Vimos como os textos da primeira metade de quinhentos o haviam definido e como o haviam considerado importante. Mas também já referimos que nenhum deles foi tão longe como os

⁴⁶ Já referimos o propósito do Pe. João da FONSECA de fazer do capítulo sobre o Matrimónio da sua *Sylva Moral* (1696) uma "carta de guia" para os casados (*Sylva*, 13). Também significativo é o facto de um "folheto de cordel" (atrás citado) do século XVIII não só ter como título *Guia de casados*, mas também retomar vários conselhos claramente influenciados pela *Carta de Guia*, como sobre o modo como o marido devia tratar a mulher (*Sylva*, 3), sobre o casamento com mulher moça, porque se ela "de seus primeiros annos se habitua aos bons costumes, esses mesmos conserva na idade mais proveitosa" (*Sylva*, 6), sobre a educação dos filhos, já que "o muito mimo os lança a perder" e a alguns pais "fazem ridiculos" (*Sylva*, 7).

⁴⁷ A imagem de concórdia e complementaridade dada por vários animais são os exemplos escolhidos por D. Francisco para a persuasão da vivência pacífica entre os casados. Especialmente significativos são os últimos quintetos: "Viuei ambos boa vida/ de hũa cor, e de hum tamanho;/ hum pouco sobre o cumprido:/ sempre o mal ouçais de ouvido,/ nunca o bem vos seja estranho" (*Obras Métricas*, 98).

da segunda metade do século XVI e primeiras décadas do século XVII - especialmente a *Microcosmia* de Camos, a *Perfeccion del Christiano* de Luis de la Puente, o *Casamento Perfeito* de Paiva de Andrada - que colocaram, todos eles, o amor conjugal no eixo central das suas propostas de "casamento perfeito"⁴⁸. E embora todos tenham pretendido, como se compreende, ignorar algumas dimensões do amor humano (D. Francisco Manuel explicou que "esta cousa a que o mundo chama amor, não he só huma cousa, porém muitas com hum proprio nome"⁴⁹, sendo "a principal causa de fazer os casados mal casados, humas vezes porque falta, e outras porque sobeja"⁵⁰), não se esquivaram, todos eles, a definições e explicitações prolongadas desse sentimento simultaneamente humano e divino, deixando-nos, quantas vezes, uma visão extremamente embelezadora do mesmo, de que a de Diogo Paiva de Andrada é um bom exemplo: "É o amor alma dos casamentos, grillhão das vontades, coluna das firmezas, e uma perpétua continuação dos verdadeiros contentamentos"⁵¹ - um amor que este autor considerou essencial para a solidificação de todo o edifício

⁴⁸ Vimos como para CAMOS o principal fim do casamento era a "vnion de voluntades, la lealtad y la charidad", enfim, "la vnion por amor" (*Microcosmia*, 71); por seu lado, Luis de LA PUENTE situou, entre as "virtudes" constituintes da "perfeccion propia de los casados en su estado", o "perfecto amor de vnos con otros, que haze suaue el yugo perpetuo que lleuan" (*Perfeccion del Christiano*, II, 727); também Francisco ESCRIVÁ lhe atribuiu uma importância significativa (*Discursos*, esp. 72-85), mas seria, sobretudo, Paiva de ANDRADA quem levaria mais longe, como referimos, o papel determinante do amor dos casados para a "conjugal felicidade". Os textos posteriores, nomeadamente portugueses, reafirmaram, de um modo geral, essa importância (cf. João da FONSECA, *Sylva Moral e Histórica*, esp. 14; Luis ÁLVARES, *Ceo de Graça*, esp. 134).

⁴⁹ *Carta de Guia*, 42.

⁵⁰ *Carta de Guia*, 39. Como os autores anteriores - em especial Luis de LA PUENTE e Paiva de ANDRADA -, também D. Francisco parece ter querido estabelecer as fronteiras desse amor (talvez para que, no dizer daqueles autores, não fosse "vicioso" ou "demasiado"): "Ame-se a molher, mas de tal sorte que se não perca por ella seu marido. *Aquelle amor cego fique para as damas; e para as molheres o amor com vista*. Ou cure os olhos que tem, ou os peça emprestados desses que lhe sobejão" (*Carta de Guia*, 39, subl. nosso).

⁵¹ *Casamento Perfeito*, 11.

matrimonial⁵², mas que quis distinguir do "amor" carnal, à semelhança, aliás, do que haviam feito autores anteriores⁵³.

Apesar dos variados matizes decorrentes de diferentes prismas de focalização do amor conjugal por parte dos diversos autores, *todos* consideraram fundamental a harmonia conjugal baseada no mútuo amor - "casto", honesto", "com vistas"⁵⁴, sem extremos⁵⁵ - para uma vida matrimonial pacífica e, conseqüentemente, cristã, dispensando-nos tal unanimidade o cuidado da exemplificação. O que, essencialmente, nos interessa abordar aqui é o modo como os vários autores utilizaram e fizeram "funcionar" o conceito - ou os conceitos - de amor conjugal no quadro das suas propostas de vida conjugal e familiar. O cuidado que quase todos tiveram em definir esse amor (precisamente para evitar, como notou D. Francisco, que se englobassem diferentes "amores" sob o mesmo epíteto, contradizendo a perspectiva cristã do amor conjugal) e a nuclearidade que lhe conferiram, tanto para o bom casamento, como para o equilibrado governo doméstico, mostram o quanto se reconhecia à harmonia conjugal uma importância capital simultaneamente para o sucesso do casamento

⁵² Por isso tentou mostrar que "assim como o amor entre eles faz esta perfeição tão realçada, assim também a falta dele faz uma imperfeição mui descomposta: porque sem amor não há paz gostosa, nem conformidade bem lograda..." (*Casamento Perfeito*, 14), acrescentando também que "como ele falta, logo se perde aquela uniforme dependencia, com que um coração se transforma no outro: perdida esta, logo as inclinações, e naturezas se rebelam contra a razão, e posto que ela resista por sua parte, não podem elas deixar de seguir os ímpetos do desejo que naturalmente nos arrebatam para mudanças, e novidades. Daqui vem que, como os casados sem amor por esta regra não vivem contentes, pela própria apetezem logo melhoramento de seu estado...". Mais dramática ainda é a afirmação de que "da falta de amor pela maior parte nascem as traições, e adultérios, nascem as destruições, e perdas de Reinos" (*Casamento Perfeito*, 15-16).

⁵³ Não oferece margem para dúvidas a afirmação - alicerçada numa vasta tradição de textos cristãos - de Paiva de ANDRADA de que "o amor dos perfeitos casados, que aspiram a gozar da bem-aventurança, consiste em ser tão regulado, pelo que é justo, que não ofenda ao seu Criador, nem no mais leve pensamento: porque imperfeição fora mui manifesta, antes monstruosidade da natureza, permitir-se sombra ou rasto de pecado em um amor, que o próprio Deus inspira..." (*Casamento Perfeito*, 25). Em outro momento acrescentaria que "nenhuma cousa arrisca mais a perfeição, e felicidade daquele estado, que os excessos da concupiscência...", socorrendo-se da célebre frase usada por S. JERÓNIMO de que *Adulter est in suam uxorem amator ardentior* (*Casamento Perfeito*, 127-8). Claro que Paiva de ANDRADA retomava todo o pensamento anterior, sobretudo na linha do de S. JERÓNIMO, em relação a este "extremo vicioso", embora o tenha completado de um modo idêntico ao de Luis de LA PUENTE: "...el amor de los casados puede hazerse vicioso por ambos extremos. El vno es, si el amor fuesse tan demasiado, que por hazerse plazer vnos a otros, atropellassen la Ley de Dios (...) Mas no por esto han de inclinarse al otro extremo vicioso del amor tan corto, que decline en aborrecimiento malo" (*Perfeccion del Christiano*, II, 729-731).

⁵⁴ Esta imagem feliz de D. Francisco Manuel sintetiza exemplarmente as longas paráfrases dos autores anteriores.

⁵⁵ Não podemos deixar de ter presente que mesmo os autores que mais valorizam o amor conjugal - entre eles Paiva de ANDRADA - não perderam nunca de vista o pensamento cristão relativo ao amor humano e à sua umbilical dependência da virtude da caridade.

cristão e para a coesão da casa, da família e da vida social. Assim, sem a consideração da sua onnipresença, pelo menos implícita, nos discursos vários sobre a vida matrimonial, não se compreenderá a função atribuída tanto ao "pai de famílias" como à "perfeita casada", também ela, obviamente, "mãe de família", a quem já eram reconhecidos alguns direitos, mas a quem se lembrava, sobretudo, os deveres, as obrigações, a sujeição ao marido, como que a lutar contra a corrente...

É certo que essa onnipresença não teve a mesma intensidade nos vários textos, até porque os objectivos imediatos de cada um deles também eram diversificados. Mas a dependência dos conselhos sobre o comportamento mútuo e o "governo da casa" em relação ao princípio da *harmonia* e da *paz* que resultaria desse amor é um facto que cremos indesmentível e facilmente comprovável não só com a valorização desse sentimento e da sua contribuição para o respeito mútuo, crescentemente valorizado⁵⁶, como com as repetições em torno dos critérios de escolha dos noivos, especialmente da mulher, critérios esses que visavam garantir as condições de *igualdade* - sobretudo de "linhagem", de "riquezas", de "idade" (mas não esqueçamos que a "proporção de idades" pressupunha quase sempre uma diferença importante a favor do marido⁵⁷), de "costumes" -, dado que a desigualdade (que não favorecia o amor) era considerada a principal fonte das discórdias e das destruições dos casamentos...⁵⁸.

⁵⁶ Especialmente ilustrativa é a afirmação de Valdiglesia na *Microcosmia* de CAMOS: "...aueys de saber que mucha parte de la paz y conformidad de los casados consiste, en que el vno al otro no se pierdan el respecto que deuen entre sí guardar" (*Microcosmia*, 84).

⁵⁷ Francisco Manuel de MELO não inovou em substância quando afirmou que "o homem que casa com molher de pouca idade, leva a demanda meia vencida. Nos tenros annos não ha um ruim costume (...) O homem que tiver discrição e industria, casando com molher de tal idade, pai cuide que vai ser de sua molher, tanto como seu marido. Póde fazer que ella renasça com novas condições..." (*Carta de Guia*, 41). De facto, vários outros autores anteriores, sobretudo de finais do século XVI e inícios do século XVII - e na esteira do pensamento aristotélico - haviam insistido, sobretudo a propósito da escolha da mulher - retomando palavras de Hesíodo -, na importância dos seus "poucos anos" para uma "educação" mais eficaz pelo marido. Efectivamente, Juan de PINEDA, nos seus *Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana* havia expressado a mesma ideia, em diferentes momentos, pela voz de Filaletes: "Mucho aseguraría su contento quien guardase aquel consejo de Hesíodo, casando con *doncella de poca edad, a la cual pueda criar con sus costumbres*, y que sea su vecina, para que conozca cómo ha vivido..." (*Dialogos Familiares*, III, 393, subl. nosso). Veja-se também IV, 52: "y va tambien mucho en casar el hombre con doncella que no esté hecha por gusto ageno...", voltando a citar mais adiante (p. 55) a sentença de Hesíodo. Também Torquato TASSO, em *Il Padre di Famiglia* (1582), emitira a mesma opinião: "Or passando a l'età, dico che il marito dee procurar d'averla anzi giovinetta che attempata, non solo perché in quell'età giovenile la donna è più atta a generare, ma anco perché, secondo il testimonio d'Esiodo, può meglio ricever e ritener tutte le forme de' costumi ch'al marito piacerà d'imprimerle" (in *Opere*, a cura di Giorgio Petrocchi, Milano, 1964 (2ª), 880).

⁵⁸ Como exemplarmente afirmou o franciscano Francisco ORTIZ LUCIO no seu tratado *Del Amor de los Casados*, "La desigualdad da en desamor, en bregas y poca paz. Y si los casados son desauenidos, tienen vn infierno en su mesa y en su cama..." (*Del amor*, fl. 86r.). Lembremos aqui

Ora, a insistência de todos os autores na importância do "amor" entre os casados contribuiu para - ou resultou de - uma valorização da complementaridade do marido e da mulher, complementaridade essa que não dizia agora apenas respeito aos domínios diferenciados da actividade e funções de cada um - a vida "fora de casa" dele e a vida "dentro de casa" dela, a autoridade dele e a sujeição dela -, mas a uma nova percepção da *casa* (e, conseqüentemente, do seu "governo"), cuja função ultrapassava, ou deveria ultrapassar, a actividade económica e/ou a simbologia linhagística. O retomar da definição aristotélica da família e sua composição (senhor/escravo, marido/mulher, pais/filhos⁵⁹) por vários destes autores⁶⁰ conduziu não apenas à redefinição das funções dos casados com vista ao "bom governo" da mesma, mas também ao acentuar do respeito pelas competências de cada um, nomeadamente da mulher. Não eram comuns, na primeira metade de Quinhentos, afirmações como a de Filótimo, nos *Dialogos Familiares de la Agricultura Cristiana*: "En lo que al gobierno de las puertas adentro toca, más quiero el parecer de mi mujer que el mío", acrescentando mesmo - como outras vezes do seu tempo - que os maridos errariam menos se consultassem e tivessem em conta o parecer das mulheres⁶¹. Esta afirmação seria reiterada por Filaletes, que lhe acrescentou "algunos pares de hombres prudentes que se preciaron del consejo de las mujeres"⁶², depois de ter afirmado que "no dice el vínculo matrimonial comunicación de los cuerpos solamente de uno con una, mas también de las almas, alegrías y tristezas, y de los consejos y pareceres donde no

que António Carvalho de PARADA, nos *Dialogos sobre a Vida, e Morte do muito Religioso Sacerdote Thezoureiro môr da Sê de Lisboa*, editados em Lisboa, por Pedro Crasbeeck, em 1611, para mostrar as "condições" que, desde a infância, contribuíram para a "santidade" deste sacerdote, acentuou, a propósito da sua mãe, que "foi esta virtuosa Matrona de igual nobreza com seu marido, & em tudo tão semelhantes, que não só no apelido, & no sangue, mas ainda nas virtudes se pareião muito" (fl. 23r.), acrescentando ainda que "erão taõ obseruantes da ley de Deos estes virtuosos casados, que podião *seruir de exemplo a todos os casados na conformidade, com que viuiaõ*; seruindo cada qual a Deos, da maneira que em semelhante estado se permite" (fl. 25v., subl. nosso).

⁵⁹ Cf. ARISTOTE, *Politique* (Livres I et II), Paris, 1960, Livro I, cap. 3, 16-17. Esta divisão encontra-se igualmente na "sua" *Oeconomica*.

⁶⁰ Veja-se, a título de exemplo, o *Gobierno del Ciudadano* de Juan COSTA, ed. de 1584, 303: "para vna casa ser perfecta tiene de componerse de tres partes, la primera es de marido y muger, la segunda de hijos, y la tercera de criados..."; cf. igualmente Juan de PINEDA, *Dialogos Familiares*, III, esp. 416; a mesma divisão está implícita na *Microcosmia* de CAMOS (esp. 56-57). Os autores posteriores não mostraram, como veremos, uma preocupação acentuada pela *explicação* desta divisão.

⁶¹ *Dialogos Familiares*, IV, 48-9. Também CAMOS se manifestou, pela voz de Valdiglesia, nesse sentido: "TVR. A esso llegamos, que las mugeres ayán de aconsejar y corregir a sus maridos? bueno estaria el mundo. VAL. Como? juzgays Turritano que aunque no en publico, pero que en el aposento no suelen ellas dar acertados pareceres, y que no es justo que sus maridos las oygan, y a las vezes les admitan?...". (*Microcosmia*, 64).

⁶² *Dialogos Familiares*, IV, 49.

bastare la capacidad del marido; y aun que sea bastante, la debe dar parte de lo que ordena sobre su hacienda, porque su buen parecer será corroborado con el de la mujer; y, si fuere malo, corregirle ha por el bueno della; y, si el della no fuere bueno, quedarás con el suyo; y si el de ambos fuere errado, no se quejará el uno del otro; y mucho más para en lo tocante al casamiento de los hijos de ambos y para en lo del gobierno de la familia, que toca mucho a la mujer"⁶³.

Naturalmente, estes dialogantes falavam da mulher "sábua", "virtuosa" e "probada en prudencia", pressuposto corrente na época⁶⁴. Iam longe os tempos da "querelle des femmes" - que, como vimos, sempre foi um pouco "distante" na Península Ibérica -, e nem o aparecimento de algumas obras de autores peninsulares (entre elas a do espanhol Juan de Espinosa, *Dialogo en Laude de las Mujeres*, em Milão em 1580⁶⁵ e a do português Cristóval Acosta, *Tratado en Loor de las Mugerres*, editado em Veneza em 1592⁶⁶ - curiosamente ambas editadas em Itália e sem reedições nestes séculos), fizeram desviar, antes ajudaram a confirmar o rumo da literatura didáctica e moralizante destinada às "boas mulheres" - ou que se desejava viessem a sê-lo. Neste contexto, a larga e longa aceitação e difusão de *La Perfecta Casada* (1583) pode apresentar-se-nos como a melhor prova tanto da necessidade de difusão de um modelo quanto da expectativa, nomeadamente feminina, em relação a um código ou a códigos de comportamento para a mulher casada. Lembremos novamente, e a título de exemplo, a carta de Fr. Luis de Granada "A la marquesa de Villafranca" (de 17 de outubro de 1587) em que referiu um pedido desta senhora de "un tratado para la mujer casada", remetendo este pregador justamente para a obra de Fray Luis de León⁶⁷.

Não é, portanto, de estranhar que este agostinho tenha contruído toda a sua obra a partir do versículo dos *Provérbios*, 31, 10: "Mujer de valor, quien la

⁶³ *Dialogos familiares*, IV, 48.

⁶⁴ Esta distinção tem especial significado tendo em conta querelas, sobretudo, literárias - Juan de PINEDA assim as considerou ao fazer afirmar Filótimo que muitas críticas às mulheres "...son maneras de hablar (...) con las cuales los hombres sabios se ejercitan aguzando sus entendimientos en casos fingidos para cuando se vieren en los verdaderos..." (*Dialogos Familiares*, IV, 14; v. também III, 86-87) - e a insistência, particularmente em finais de quinhentos, na importância das "virtudes" femininas, em especial na "perfeita casada", acompanhadas do "abandono" ou uma desvalorização das questiúnculas literárias em torno da "má mulher" e do "tomar mulher" que haviam deliciado tantos letrados, sobretudo franceses e italianos, do séc. XV e primeira metade do século XVI.

⁶⁵ O título completo é *Dialogo en Laude de las Mugerres. Intitulado Ginaeceptaenos. Diuiso en V Partes* (...). Utilizamos aqui a edição feita por A. González Simón, Madrid, 1946.

⁶⁶ *Tratado en Loor de las Mugerres. y de la Castidad, Onestidad, Constancia, Silencio y Justicia. Con Otras muchas particularidades, y varias Historias, Dirigido a la Serenissima Sennora Infanta Donna Catalina D'Austria* (...), Veneza, 1592.

⁶⁷ Cf. Fray Luis de GRANADA, *Epistolário*, 118-119: "Cuanto a lo que V.S. me pide, que es un tratado para la mujer casada, advierto que el padre fray Luis de León escribió uno que imprimió en Salamanca...".

hallará? Raro y extremado es su precio"⁶⁸, e que tenha começado por enumerar as excelências da "boa mulher"⁶⁹ para depois mostrar a sua importância na casa e na família⁷⁰, já que, como havia sugerido Erasmo e outros moralistas do século XVI, "ha de estudiar la mujer, no en empeñar a su marido y meterle en enojos y cuidados, sino en librarle dellos y en serle perpetua causa de alegría y descanso"⁷¹. É, contudo, curioso notar que não deixou de lembrar também ao "marido cuerdo" que "no ha de oprimir ni envilecer con malas obras y palabras el corazón de la mujer, que es caedizo y apocado de suyo, sino al revés, con amor y con honra la ha de levantar y animar, para que siempre conciba pensamientos honrosos", devendo tratá-la "dulce y regaladamente"⁷². Assim se sentiu mais autorizado a exigir às mulheres um papel activo e produtivo na casa, mesmo às grandes senhoras, exortando "a todas, sin que haya en ello excepción" e "a cada una en su manera", a "no ser perdidas y gastadoras", mas, sim, "hacendosas y acrecentadoras de sus haciendas"⁷³, evitando toda a ociosidade⁷⁴. Ou seja, esta função de complementaridade em relação ao marido apresentava-se como basililar a todas as suas atitudes na casa e família, como senhora⁷⁵, esposa cristã⁷⁶ e mãe⁷⁷.

⁶⁸ *La Perfecta Casada*, 85 ss. Os objectivos didácticos e reformadores da obra são por demais evidentes e realçados pela bibliografia específica. J. A. JONES definiu-a como "a clearly and explicitly Christian didactic work" ("The sweet harmony of Luis de León's *La Perfecta Casada*", in *Bulletin of Hispanic Studies*, LXII, N° 3 (1985), 260) e M^a N. FERNÁNDEZ GARCÍA atribuiu-lhe um "propósito moralizador, didáctico y reformador" ("Para una lectura de *La Perfecta Casada* de Fray Luis de León" in *Revista Augustiniana*, XXXIV (1991), 350).

⁶⁹ *La Perfecta Casada*, 88-89: "...a la buena mujer el marido la ha de querer más que a sus ojos, y la ha de traer sobre su cabeza, y el mejor lugar del corazón dél ha de ser suyo (...) en la alegría tiene en ella compañía dulce con quien acrecentará su gozo comunicándolo, y en la tristeza amoroso consuelo, y en las dudas consejo fiel, y en los trabajos regalo, y en las faltas socorro, y medicina en las enfermedades, acrecentamiento para su hacienda, guarda de su casa, muestra de sus hijos, provisoría de sus excesos; y finalmente (...) dulce amor, y paz, y descanso".

⁷⁰ *La Perfecta Casada*, 92-98.

⁷¹ *La Perfecta Casada*, 97.

⁷² *La Perfecta Casada*, 100.

⁷³ *La Perfecta Casada*, 104.

⁷⁴ *La Perfecta Casada*, 105-6. Por isso propôs mesmo às que "se llaman duquesas y reinas" que "tomen la rueca, y armen los dedos con la aguja y dedal, y cercadas de sus damas, y en medio dellas, hagan labores ricas con ellas, y engañen algo de la noche con este ejercicio, y húrtese al vicioso sueño (...) y ocupen los pensamientos mozos de sus doncellas en estas haciendas...". Sobre o importante tema da ociosidade nestes séculos, cf. *infra*, notas 88, 89, 90 e 101.

⁷⁵ *La Perfecta Casada*, 107 ss.: "...la mujer casera, que, como la nave corre por diversas tierras buscando ganancia, así ella ha de rodear de su casa todos los rincones, y recoger todo lo que pareciere estar perdidos en ellos, y convertirlo en utilidad y provecho (...). Y así, la hacendosa mujer estando asentada no para: durmiendo vela, y ociosa trabaja...".

⁷⁶ *La Perfecta Casada*, 114 ss.

⁷⁷ *La Perfecta Casada*, 162 ss.

A relativa exaustividade desta obra - ajudada pela sua difusão - cimentou o pensamento cristão sobre as funções e atribuições da "perfeita casada", não se devendo esperar novidades de relevo nos textos posteriores que a ela se referiram. Já foi notada por Marie-Catherine Barbazza⁷⁸ a dívida do *Libro Intitulado Vida Política de Todo Estado de Mujeres* (1599) de Juan de la Cerda, no tratado relativo à casada, em relação à obra de Fray Luis de León, e o mesmo se poderá dizer, apesar das importantes diferenças⁷⁹, de *El Espejo de La Perfecta Casada* (1527) de Herrera Salcedo⁸⁰, ou de vários outros textos que incluem referências ou conselhos às casadas, como são quase todos os que temos vindo a analisar⁸¹ - em particular o *Libro de la Guia de la Virtud de Alonso de Andrade*⁸² - e nos quais, como seria de esperar tendo em conta a sua tradição,

⁷⁸ M.-C. BARBAZZA, "L'épouse chrétienne", 110, nota 15: "Nous pouvons remarquer que J. de la Cerda, dans son *Tercer tratado, de las casadas* s'inspire largement de Fr. L. de León. Les folios 309 à 304 et 345v., des chapitres VII et XIII, sont pratiquement identiques aux passages de la *Perfecta Casada* qui traitent des tâches respectives des époux...", dívida que, aliás, o próprio Juan de la CERDA confessou (*Vida Política*, fl. 314v.).

⁷⁹ O *Espejo de la Perfecta Casada*, pese embora o seu título, é uma obra de intuítos bastante mais vastos do que *La Perfecta Casada* de fray Luis de León, apesar de tanto no título como na estrutura - o comentário dos mesmos *Provérbios* - muito dever a esta. Este *Espejo*, editado no Perú e para um público peruano, visou, numa larga síntese, difundir aí a concepção cristã do casamento e da vida conjugal, embora, talvez devido à influência de *La Perfecta Casada*, o autor pareça ter privilegiado um público feminino ou, pelo menos, o comportamento da casada. Os seus objectivos fundamentais - dirigidos aos casados em geral - estão claramente expressos no "Prohemio": "Pretendo, que pues el hombre no es bien esté solo, tenga la compañía que mas bien le ayude a servir, y agradar al que le crió en el vínculo indisoluble del matrimonio: dandoles a entender lo que el es, y en que consiste, para que se ordena, y como se á de vsar del; lo que deue cada vno a su consorte, y á que está obligado; como se an de comportar las cargas deste estado, y el tratamiento que se han de hazer; á que se obliga la muger, y que le deue el marido, que puede cada vno, y como se reparan los yerros que turuan su paz y amistad; quanto les importan estas dos cosas, y como las conseruaran los que las vuieren adquirido" (fl. 2r.).

⁸⁰ Este *Espejo*, Impresso en la ciudad de los Reyes de perù, por Jeronymo de Contreras" - e não em Granada, como referiu M^a I. LÓPEZ BASCUÑANA na Introdução à edição de *El Pasajero* de SUÁREZ DE FIGUEROA (Barcelona, 1988, 26, n. 46) - em 1627 é um extenso in-4º de 10 fls + 888 pp + [32p].

⁸¹ Efectivamente, não foram só as obras específicas para ou sobre as casadas que se demoraram na enunciação dos princípios básicos e variados do seu(s) comportamento(s), mas todos os textos sobre o casamento e os casados em geral. A insistência nas "virtudes" e obrigações femininas, bem como o reafirmar (num esforço de as manter) das restrições às casadas são ingredientes essenciais de toda esta tratadística, o que revela não apenas o óbvio peso social da mulher, mas também a crescente atenção, acompanhada de valorização, dada à especificidade dos seus papéis domésticos e familiares. O reconhecimento da insubstituibilidade das suas funções maternas e educativas será, como veremos mais adiante, uma das provas mais visíveis dessa valorização.

⁸² O propósito de *guia* dos casados segundo a imagem da Sagrada Família levado a cabo na *Terceira Parte do Libro de la Guia de la Virtud y Imitacion de Nuestra Señora* (1646) de Alonso de ANDRADE conduziu a um acentuar da dependência do comportamento feminino - e da casada em especial - em relação ao da Virgem e, logo, ao reafirmar tanto das virtudes interiores como exteriores - sobretudo no plano moral - da mulher cristã: "obediencia y sujecion" (esp. caps. XXII e

grande parte das observações se destinava às mulheres, especialmente a partir do momento em que, cada vez mais, elas apareciam responsabilizadas por vários domínios do governo doméstico. Articulando o pensamento paulino com o aristotélico, as obras de finais de quinhentos e inícios de seiscentos acrescentaram uma maior veemência às responsabilidades "caseiras", além dos tradicionais conselhos de castidade, humildade, modéstia, prudência... A curta síntese dos *Discursos Morales* (1589) de Juan de Mora é bem sintomática, já que lhe recomendou "quatro cosas, seruir y obedecer su marido: criar sus hijos y dotrinallos: pocas amigas: y pocas salidas de casa"⁸³, além de, naturalmente, ser "buena y honesta"⁸⁴.

Também o Padre Luis de la Puente considerou ser "la primera excelencia" o "grande aliuio y descanso de su marido en todo lo que pertenece al gouierno de su casa..."⁸⁵, criando a confiança que o deixava "salir de casa a sus negocios, sin recelos ni temores o sobresaltos" e esperar dela "buenas palabras y buenas obras..."⁸⁶. Lembrou ainda que a "segunda propiedad de la valerosa muger es que no se contenta de guardar, lo que la entrega su marido, sino tambien conforme a su estado, es solicita en procurar nuevos aumentos"⁸⁷,

XXIV, 58-67), "paciencia y mansedumbre" (cap. XXVI, 68-72, em que o autor remeteu para *La Perfecta Casada* de Fray Luis de LEÓN), silêncio e moderação da língua (87 ss.), honestidade e pureza (120 ss), castidade (127 ss.). Importa assinalar ainda a importante presença nesta obra do *Libro de las Donas* de EIXIMENIS, largamente citado pelo autor. Naturalmente, não faltaram os variados conselhos relativos ao governo da casa e educação dos filhos - especialmente dirigidos às casadas -, sobre que se debruçou todo o Livro Oitavo.

⁸³ *Discursos Morales*, fl. 135r. A insistência nas "poucas saídas de casa" era, tradicionalmente, um tópico recorrente neste tipo de obras. Mas talvez devido ao aumento do gosto feminino - um gosto dito também "baroco" - pelas saídas, pelas festas, tornaram-se, simultaneamente, mais veementes e mais conciliadoras as críticas às mesmas. Das primeiras é exemplo uma passagem da obra de ASTETE, *Del Gobierno de la Familia*, que olhou as "poucas saídas" e as "visitas" como um sinal de "recolhimento" (*Del Gobierno*, 155), e na sua frequência um dos perigos para a honestidade ou, mesmo, uma causa de adultério. Por isso aconselhou "huyr los presentillos, visitas frequentes, cartas, villetes, librillos, copas de vanidades, mensajes, y salidas, platicas largas en secreto, bayles, y danças, saraos, combites, bodas, y otras semejantes cosas" (*Del Gobierno*, 197). Das segundas é exemplo a opinião de Valdiglesia na *Microcosmia* (81-82) de CAMOS: "Peligrosa cosa es ser las mugeres amigas de andar cada día en visita: y mucho mas atraesar desembueltas platicas con los hombres. (...) no tengo por malo que las mugeres vayan a saraos e danças, y a ver justas, torneos, y otras fiestas: pues esta puesto en vso, y son cosas indiferentes: con tal empero, que vayan acompañadas con sus maridos, con sus hermanos y mas cercanos parientes..." (subl. nosso) - uma tolerância muito anterior à de S. Francisco de SALES... Também D. Paiva de ANDRADA partilhou, em parte, esta visão conciliadora: "busquem embora conversações, e passatempos: tenham suas amizades, obrigações, e correspondências; porque não há lei, que as defenda, nem opinião, que as contradiga; porém saibam fazer eleição de tais pessoas que com o exemplo de suas vidas lhes espertem a reformation de seus costumes..." (*Casamento Perfeito*, 191).

⁸⁴ *Discursos Morales*, fl. 135v.

⁸⁵ *Perfeccion del Christiano*, II, 815.

⁸⁶ *Perfeccion del Christiano* II, 856.

⁸⁷ *Perfeccion del Christiano*, II, 816.

contribuindo simultaneamente para o enriquecimento da casa e para evitar a ociosidade⁸⁸. Curiosamente, a condenação da ociosidade feminina, que já se encontrava em vários textos da primeira metade do século XVI, ganhou então maior relevo e importância (em consonância, aliás, com textos de outra índole deste período⁸⁹), relacionando-se intimamente com a valorização da casa e da família - e com o lugar da mulher dentro dela⁹⁰ - que temos vindo a acentuar.

Também Escrivá, quando se referiu, concretamente, ao comportamento da casada nos seus *Discursos de los Estados*, incidiu em três grandes "obrigações": o amor ao marido⁹¹, a não cedência à tentação do excesso de enfeites e atavios⁹² - uma preocupação "actualizada" por tantos autores destas décadas⁹³ -, a sua presença em casa e o cuidado da família⁹⁴. É certo que

⁸⁸ *Perfeccion del Chrisitano*, II, 817: "Madruga muy de mañana para que sus criados no duerman demasiado, ni esten ociosos; y luego procura dar a los criados y oficiales la racion con que han de yr a trabajar, y a las criadas señala la tarea de lo que han de hazer, y es tanta su diligencia, que por ella se acrecienta la hazienda, y sobra para comprar la heredad, y plantar la viña, multiplicando Dios sus bienes por la solicitud que pone en sus pequeñas grangerias (...) Exercitando todas las que pertenecen a se estado (...) porque su inclinacion las lleva a la ociosidad y descanso, y vencerla en esto es obra fuerte. Con lo qual atajan los innumerables pecados que desta ociosidad se siguen, buscando entretenimientos fuera de casa...".

⁸⁹ Sobre a recorrência das críticas à ociosidade - aos seus vários tipos e origens - nos séculos XVI e XVII em Espanha, veja-se o interessante artigo de J. A. MARAVALL, "La crítica de la ociosidad en la época del primer capitalismo" in *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, vol. IV, 521-538.

⁹⁰ Efectivamente, os "males da ociosidade" feminina - como da ociosidade em geral - foram constantemente lembrados pelos autores destas obras. Os seus maiores perigos - todos o afirmaram ou deixaram subentendido - encontravam-se na tentação de busca de "ocupações" fora de casa, daí podendo decorrer não apenas o descuido do governo da casa, mas também os riscos de pecado, de suspeitas e, logo, de desonra. Por isso insistiram todos os autores na necessidade da ocupação feminina, no tempo que lhe sobrava das ocupações domésticas, nos trabalhos manuais, nas orações e devoções, nas leituras devotas... Como afirmou Paiva de ANDRADA, "...bem manifesto, e provado fica, que a ocupação das teias, labores, e costuras se não compadece com a frequência de visitas, conversações, e leviandades..." (*Casamento Perfeito*, 192).

⁹¹ *Discursos*, esp. 54-59 e 73.

⁹² *Discursos*, 146-166. As suas críticas foram especialmente duras quando se referiu às "espanholas" do seu tempo: "Qve diran, que podran dezir a esto las mugeres de nuestro tiempo, Christianas, casadas, y con hijos, y tan galanas, y tan compuestas, o por mejor dezir descompuestas, vestidas, adreçadas, con tanto desorden, y exceso, y profanidad, y prodigalidad, como no se podian vestir en otro tiempo las Reynas? No se contentan ya con traer seda sobre seda (...) sino que traen plata sobre plata, y oro sobre oro... O tiempos, o costumbres. De donde y como se ha podido introducir en España este abuso tan grande?..." (*Discursos*, 151, 153 ss.).

⁹³ A acreditar nas obras e textos - em particular nos que temos vindo a comentar, e não só os dirigidos às casadas - que a eles se referiram como sendo muito do gosto contemporâneo (retomaremos esta questão, indicando alguns textos mais importantes, no próximo capítulo, a propósito da educação das filhas). Citemos aqui apenas uma passagem muito sugestiva da *Carta de Guia de Casados*: "A mulher que põe no rosto, põe nelle sua injuria, e tira d'elle sua vergonha; não belleza, nem mocidade põe por certo; porque não só offende o siso, mas os annos, e o parecer..." (*Carta*, 119).

Escrivá retomou os velhos temas. Só que a pormenorização e a valorização que lhes deu correspondiam já a uma visão mais nítida - talvez porque mais "burguesa"... - da presença feminina nas obrigações domésticas. Daí que tenha repetido, com insistência e com o apoio de grandes autoridades, no "cuydado de la familia, y la guarda de la casa"⁹⁵. Consequentemente, "si está en casa (como lo ha de estar) no ha de estar ociosa, y mano sobre mano, no trayendo cuenta ninguna con lo que passa en casa, con lo que hazen, o dexan de hazer los hijos, y los criados, y criadas"⁹⁶. Portanto, o estar em casa não tinha só a ver com a vida recatada que lhe exigiam, mas também com o cumprimento das suas obrigações específicas e da confiança que devia criar no marido. Deste modo, lembrou Escrivá os "daños que se siguen del no estar en ella, el desconcierto de toda la casa, el mal cobro de la hazienda, la libertad de las criadas, y la perdicion con ella, y aun de las hijas tambien. Da que sospechar al marido, da que dezir a los maldizientes"⁹⁷...

Os textos portugueses que se referiram ao comportamento moral e familiar da casada também não introduziram novidades significativas, coincidindo no essencial com os textos, sobretudo castelhanos, deste período, como o provam, cada um a seu modo, o *Casamento Perfeito* e a *Carta de Guia de Casados*, ao notarem também: a necessidade de cumprimento das suas obrigações e de sujeição ao marido de acordo com critérios de "honestidade", "humildade", "virtude"⁹⁸; o evitar a ociosidade, ocupando-se nos trabalhos domésticos e nos manuais, como costuras e bordados, ou leituras devotas⁹⁹, recusando todas as leituras "perigosas"¹⁰⁰; a busca da moderação, especialmente nas saídas, nas conversas e nos atavios, tópicos recorrentes também em vários outros textos portugueses da época, de que o *Tempo de Agora* fez um vivo

⁹⁴ *Discursos*, 166-174.

⁹⁵ *Discursos*, 167.

⁹⁶ *Discursos*, 167.

⁹⁷ *Discursos*, 170.

⁹⁸ *Casamento Perfeito*, esp. cap. XXII, 147 ss. e cap. XXIV, 165-180 e 192 ss.; *Carta de Guia*, esp. 40 e 73-74: "Ora eu me contento com que não façam mais de um serviço em suas casas, e seja este: sirva a molher de ser senhora de sua casa, satisfaça as obrigações deste seu officio (...) Criou-as Deus fracas, sejam fracas; oxalá fação o que são obrigadas; *não lhes quero pedir mais que sua obrigação...*" (subl. nosso).

⁹⁹ *Casamento Perfeito*, 147 ss., esp. 156, em que ANDRADA se mostra mais "realista" que Fray Luis de LEÓN: "Não persuadimos às que são ricas, e servidas, que tudo sejam rocas, e almofadas, porque não faltam ocupações, e exercícios, em que se possam gastar algumas horas, como ler por livros devotos, que é a lição mais conveniente, e acomodada para tôda a gente Cristã; ou também de histórias, contando que não sejam lascivas, nem amorosas...". Cf. também *Carta de Guia*, esp. 64.

¹⁰⁰ A pequena história que conta Francisco Manuel de MELO a propósito das leituras das novelas (*Carta de Guia*, 78) sintetiza brilhantemente as críticas anteriores e contemporâneas às mesmas.

retrato¹⁰¹. Curiosamente, aquelas duas obras portuguesas quase deixaram em silêncio a importância da contribuição feminina - reiterada, como veremos, em quase todos os textos contemporâneos - para a educação dos filhos. Tal facto poder-se-á, contudo, compreender por focalizar o *Casamento Perfeito* o comportamento específico e mútuo dos casados e por se dirigir a *Carta de Guia* a um marido, ou aos maridos em geral, e não à casada. A hipótese de ausência de interesse por esta focalização do tema está fora de questão uma vez que, como veremos mais adiante, o próprio D. Francisco lhe dedicou uma composição poética¹⁰² e vários outros textos do século XVII, - os melhores exemplos são, sem dúvida, o *Tratado da boa criação e policia christã em que os pais devem criar os seus filhos* (1633) do dominicano Pedro de Santa Maria e a *Arte de criar bem os filhos na puericia* (1685) do Padre Alexandre de Gusmão - lhe atribuíram uma significativa importância.

Deste modo, as "novas" exigências que os diferentes moralistas - não esqueçamos a predominância de religiosos e clérigos - foram fazendo ao marido e à mulher não se situaram, apenas, ao nível do respeito pelas *fronteiras* "produtivas" e governativas - cada vez melhor conhecidas de todos -, mas ao nível dos seus comportamentos e do modo como cumpriam as suas obrigações; ou seja, incidiram nos aspectos que equilibravam as dimensões moral, social e religiosa do comportamento de cada um e de ambos na sua relação com a *casa*. Foi na busca deste difícil equilíbrio que os diferentes autores tentaram estabelecer não só as bases das obrigações específicas dos casados e da consequente complementaridade que faria a solidez, aos mais variados níveis, da *casa e da família*¹⁰³, mas também, como veremos, as pautas do comportamento

¹⁰¹ Por um lado, a condenação das excessivas ou pouco prudentes saídas, festas e "visitas" das mulheres, nomeadamente das casadas, que vimos ser feita por alguns autores da primeira metade de quinhentos, tem uma presença mais generalizada nos textos da segunda metade do século XVI e nos do século XVII, que acusam, indirectamente, uma maior prática das mesmas por mulheres de vários grupos sociais, inclusivamente da nobreza. D. Francisco fez-se eco também dessas críticas, não só quando aconselhou prudência e restrição nas idas da mulher à igreja (*Carta de Guia*, 82), como quando criticou "humas mulheres" que andavam "sempre fazendo festas, pedindo-as, prometendo-as, e aceitando-as, com o pretexto que ellas querem" (*Carta de Guia*, 83). Por outro lado, as críticas aos "atavios", aos vestidos e adornos foram igualmente frequentes e relacionadas com os perigos da ociosidade. É especialmente significativo que Martim Afonso de MIRANDA não só tenha dedicado, no seu *Tempo de Agora*, todo um diálogo ao "bem do trabalho e males da ociosidade" (vol. I, Dial. II, 81-127), mas também, para mostrar os seus perigos e inconvenientes nos casados, se tenha socorrido, precisamente, do exemplo das vaidades e atavios femininos (vol. I, esp. 103-4). É particularmente ilustrativa a pequena história ou anedota que conta D. Francisco na *Carta de Guia*: "Dizia um marido galante á sua molher destas muito arraiadas, que em a vendo daquella sorte, lhe fazia mais devação que amor; porque aquelle seu andar não era andar vestida, senão revestida" (*Carta de Guia*, 66).

¹⁰² Incluída nas suas *Obras Métricas*, editadas em Lyon, em 1665, que contém igualmente uma carta (VII) a D. António Alves da Cunha, na ocasião de seu casamento (95-98).

¹⁰³ Efectivamente, mesmo os autores que se centraram, fundamentalmente, ao nível da relação entre marido e mulher - sobretudo como ponto de partida dos seus conselhos matrimoniais -

moral e, mesmo, das devoções dos casados, essenciais na busca da "perfeição" do estado.

Neste contexto, e tendo em conta a ainda forte interpenetração do "público" e do "privado" nestes séculos - o que nos obriga à consideração desse comportamento num quadro de valores morais e sociais em que a vida conjugal e, em geral, a vida doméstica se inseriam -, não nos devem surpreender as insistências na vida recatada da mulher (donzela, casada e viúva), na sua "humildade", na sua "sujeição", da sua "vergonha", na sua "boa fama"¹⁰⁴ - "virtudes" exaltadas até à exaustão nas obras e nos textos referentes à "perfeita casada" ou às casadas em geral¹⁰⁵ e às donzelas¹⁰⁶ -, dadas as repercussões

revelam perspectivas bem mais vastas do comportamento dos casados. E mesmo que essas perspectivas se apresentem dominadas pela centralidade do núcleo conjugal - dadas, sobretudo, as preocupações com a exemplaridade familiar e social deste - a visão das interações dos casados com os criados, com os familiares e com a sociedade em geral subjazem aos conselhos aparentemente mais restritos. Mas, mais do que pela omnipresença da relação casados-casa, estas obras revelam-se, a este nível, especialmente interessantes por conceberem, cada vez mais, uma visão da família centrada fundamentalmente no núcleo conjugal. Sob este ponto de vista, a *Carta de Guia de Casados* - até porque se destinava, num primeiro momento, a um nobre - é muito sugestiva, não só por privilegiar os conselhos relativos à fortificação da relação entre o marido e a mulher, mas por desvalorizar abertamente as relações familiares colaterais dos mesmos, especialmente da mulher. Não só D. Francisco considerou uma "demanda meia vencida" o casamento com a "mulher de pouca idade" a fim de, como marido e como pai, a poder "educar" de novo (*Carta de Guia*, 41), como considerou perigoso a demasiada afeição dela aos pais e irmãos. As suas palavras são bem incisivas: "Correm algum perigo as muito moças, pelo sobejo amor aos pais e irmãos com que se criáram; e he tanto mais occasionado este inconveniente, quanto parece mais licito (...) Não se duvida que o bem querer do marido he mais proprio para a mulher que o de seus pais e parentes; donde vem que a mulher, obrigada e amimada do marido, esquece facilmente o trato dos pais e dos irmãos" (*Carta de Guia*, 41 e 42, subl. nosso).

¹⁰⁴ A valorização da "boa fama" das casadas - e das mulheres em geral - não era, de modo algum, um dado novo nos textos de finais do século XVI e do século XVII, antes retomava textos anteriores, especialmente de inícios do século XVI, que continuavam a ser lidos e citados. Mas é mais *generalizada* ou *intensificada* a consideração da sua importância - e da sua "publicidade" - para a respeitabilidade da casada e de toda a "casa". Cf. *Orden de Bien Casar*, fl. 318r. e v.; ANDUEZA, *Manual de Casados*, fl. 80: "No basta que la muger sea casta, sino que conuiene hazer obras, y dezir palabras para que sea tenida por tal...". Miguel Leitão de ANDRADA, no "Dialogo Decimo Quarto" da sua *Miscellanea do Sitio de N. S.^a da Luz do Pedrógão Grande* (Lisboa, 1629) pôs na boca de uma "boa velha" o seu encarecimento: "...té os pensamentos além disso, quanto mais os procedimentos deveis ter muito honestos e recatados, que não basta ser virtuosa, se não que he também necessario parecelo..." (edição de Lisboa, 1867, 293). O *Casamento Perfeito* ilustra exemplarmente o que textos anteriores vinham afirmando: "...lhes encomendamos, é que não tenham em segrêdo sua virtude, porque as mostras dela, que temos provado serem tão importantes para os maridos, muito mais o ficam sendo para as mulheres (...) e tanto serão nestes encontros mais respeitadas, e temidas, quanto forem suas virtudes mais conhecidas, e publicadas: porque a boa fama cria em todo género de pessoas grande respeito, e veneração..." (*Casamento Perfeito*, 140). Também na opinião do autor da *Carta de Guia*, "a reputação he espelho cristalino: qualquer toque o quebra, qualquer bafo o empana..." (*Carta de Guia*, 90).

¹⁰⁵ As novidades das obras do século XVII só são perceptíveis em alguns matizes na consideração da importância das diferentes "virtudes" femininas de acordo com um privilegiar das qualidades maternas, domésticas ou da "vida devota" das casadas, como veremos mais adiante.

morais e sociais do desrespeito pelas mesmas. Mas talvez nos surpreendam um pouco os conselhos aos maridos não apenas para que fossem fiéis - tópico relativamente tradicional (embora, talvez, não muito eficaz), ainda que mais reforçado e reiterado no período aqui em análise¹⁰⁷, nomeadamente na sua dupla vertente de crítica ao adultério e aos bastardos¹⁰⁸ -, mas principalmente para que

¹⁰⁶ Para a generalidade dos autores que se referiram à educação feminina em geral, a "modéstia", a "humildade" e, especialmente, a "boa fama" deveriam ser cultivadas na donzela desde os seus mais tenros anos, como o provam as partes das obras dedicadas à educação específica das donzelas, tanto para que fossem futuramente boas religiosas como "perfeitas casadas". A este aspecto dedicaremos uma atenção mais cuidada no próximo capítulo.

¹⁰⁷ Este aspecto é especialmente visível nas crescentes e mais duras críticas ao adultério, nomeadamente o adultério masculino, que os textos anteriores pouco haviam acentuado, tendo preferido centrar-se mais no feminino. Benito ARIAS MONTANO, ao exortar o marido a amar e guardar fidelidade à mulher, considerou que assim "abstienese de otro qualquiera ageno, i deshonesto amor, i totalmente se aparta de adulterios, vicios, que con gran torpeza suelen egercitar; i pecados, que suelen cometer los Maridos desleales, i traidores al matrimonio" (*Lección Christiana*, 278). Mas um dos primeiros autores a mostrar uma maior severidade em relação ao adultério masculino - embora tenha começado por condenar o de ambos - foi Gaspar de ASTETE que, em *Del Gobierno de la Familia* (Doc. XXIII, 176 ss), afirmou ser o adultério "mas graue de parte del hombre, aunque de parte de la muger, mas peligroso, y dañoso". Vários autores posteriores partilharam o essencial desta opinião. Francisco ESCRIVÁ, embora tenha afirmado que, pelas consequências várias que enumerou, "...es mayor el pecado de la adúltera, que el del adúltero", aduziu igualmente os argumentos já usados por S. AGOSTINHO e S. TOMÁS de que o marido, por ser varão e ter "mas entendimiento" e "mas fuerça y virtud para ser mas virtuoso, bueno, y casto", tinha mais culpa se o não fosse (*Discursos de los Estados*, 99). Também sob este ponto de vista o *Casamento Perfeito* se revela um eloquente ponto de chegada, sobretudo por ter dedicado às "virtudes" e ao comportamento do marido alguns capítulos específicos (caps. XVII-XX). Curiosamente, começou por exortar os homens a serem "casados modestos, e recolhidos", não só "pela obrigação de dar bom exemplo (...), senão pelo muito, que lhes importa tirar a suas mulheres tôda a ocasião de formarem dêles ruins suspeitas" (*Casamento Perfeito*, 110-111). Por isso acrescentou que "suposto que todos querem as mulheres leais, e virtuosas, e o contrário julgam pelo maior grau de sua deshonra, creiam que nenhum remédio têm mais eficaz, para se segurarem, que pagar-lhes sempre na mesma moeda" e advertiu "que se querem ser tratados com lealdade, tratem com a própria a suas mulheres..." (*Casamento Perfeito*, 113 e 116).

¹⁰⁸ Se os textos espanhóis parecem ter evitado alusões directas aos bastardos e ao seu lugar na sociedade, os dois principais textos portugueses sobre o casamento têm algumas referências explícitas que se apresentam assaz interessantes. Assim, Paiva de ANDRADA, ao afirmar a "muita importância" da "geração dos filhos", o "grande gosto, e grande proveito" que deles provinha, especificou que falava "dos legítimos, que os bastardos pela maior parte são imperfeições da Cristandade, como os aleijados da natureza" (*Casamento Perfeito*, 197). Por seu lado, D. Francisco M. de MELO, um pouco mais benevolente, como se compreende, não deixou de se lhes referir como a "alfaias bem escusadas, e de não pouco embaraço aos casados". Assim, dado que "aquele que as tem, não pode manda-las vender ao Pelourinho" - mas também não deveria permitir que introduzissem discórdias entre os casados - seria, afirma D. Francisco, "acordo cria-los sempre, não só fora de casa, mas do lugar em que se vive", embora não devendo ser "desamparados nunca, que em fim soem ser filhos do amor". Por isso lembrou que "a Índia, e a religião, costumão dar boa acolhida a este genero de gente. Siso será destinar-lha" (*Carta de Guia*, 97-99). As estatísticas espanholas mostram que esta última referência de D. Francisco correspondia à realidade de então - pelo menos na nobreza. Cf. J. FAYARD, *Los Miembros del Consejo de Castilla*, esp. 290-291.

confiassem na "boa mulher"¹⁰⁹, lhe servissem de exemplo e lho soubessem dar¹¹⁰, a consolassem nas adversidades¹¹¹, lhe fizessem algum "regalo"¹¹², fossem "discretos" e "cortesês" com ela¹¹³ e a honrassem¹¹⁴, além de não

¹⁰⁹ A afirmação desta "confiança" só se faria sentir com clareza nos textos da última década do século XVI e ao longo do século XVII. Curiosamente, Juan de PINEDA, embora tenha afirmado nos seus *Dialogos de la Agricultura Christiana* (1578-80) ser bem "verdad que se debe confiar a la mujer la disposición de lo de las puertas adentro y el cuidado de lo guardar y dispensar", também acrescentou: "mas debe ser conforme a las leyes que le pusiere su marido..." (*Dialogos*, III, 418). Marco A. de CAMOS foi um pouco mais afirmativo (*Microcosmia*, 84-86): "...a la muger buena, se le deue el mando de su casa, y de los que en ella viuen, como son criados y criadas...". Mas seria o *Gobierno de la Familia* de Gaspar de ASTETE a afirmá-lo e a ilustrá-lo exemplarmente no seu *Documento XVII. Como los casados han de repartir las cargas del matrimonio, y que el hombre ha de hazer confianza de su muger* (124 ss.). Os argumentos a favor da confiança na mulher "prudente" basearam-se, sobretudo, no melhor conhecimento desta do que faltava em casa, das "necessidades de los hijos, y lo que han menester los criados..." (*Del gobierno*, 127); por isso sugeriu que "quando el hombre tiene satisfaction de la muger (regularmente hablando) se podria entregar, o todo el dinero, o a lo menos tanto quanto bastasse para que la casa anduiesse bien proueyda de lo necessario..." (*Del Gobierno*, 128). A generalidade dos autores posteriores partilharam o essencial desta visão, mesmo apesar da lembrança de algumas das velhas "prudências" por parte do marido. É, por isso, compreensível a posição de Paiva de ANDRADA segundo a qual os que "não forem avarentos, não fecharão as arcas, e celeiros, nem terão em seu poder as bôlsas de gasto, coisa, que elas sentem em todo o extremo, por se verem nisso tratadas com desamor, desprêzo, e desconfiança" (*Casamento Perfeito*, 138). Na última década do século XVII, o Pe. Luis ÁLVARES reafirmá-lo-ia com maior clareza ainda: "Da parte dos esposos he forçoso requisito fazer confiança de suas esposas"; e mesmo em relação às menos dignas dessa confiança, aconselhou que "ha de ser tal a prudencia do marido, que applicando toda boa cautela, não declare, que desconfia de sua esposa, senão dos criados, & criadas..." (*Ceo de Graça*, 141 e 143). Complementarmente, vinham todos acentuando as cautelas a ter com as "desconfianças", sobretudo se excessivas.

¹¹⁰ Cf. *Orden de Bien Casar*, fl. 319v. Ignacio de ANDUEZA, *Manual de Casados*, fls. 70v. e 71r: "...el marido dé buenos consejos a su muger, buenos exemplos, y doctrina...", já que "...ha de ser como prelado de su muger, y que como tal, ha de saber aconsejar con sabiduria, y animarla con buen exemplo a semejança de Christo...".

¹¹¹ ANDUEZA, *Manual de Casados*, fl. 71v.: "Ha de mantenerla, y principalmente estando enferma que es menester doblado trabajo: porque estar ella enferma en la cama, y el passeandose y reyendose en la plaza, no cabe en ley del matrimonio, ni de hombre casado. Tome como buen casado parte del mal de su muger, y compadezcase della y dele lo que ha menester, y consuele la...".

¹¹² Veja-se, em particular, a *Carta de Guia de Casados*, a propósito da necessidade de o marido saber cativar a afectividade da jovem esposa: "Este afago tambem deve ser discreto, repartindo-o igualmente por obras e palavras : o vestido quando se não pede, o brinco que se não espera, a saída em que se não cuida, hum não sair de casa huma tarde, hum recolher mais cedo huma noite..." (*Carta de Guia*, 42).

¹¹³ No século XVII, aumentaram - em consonância com os gostos da época - os conselhos relativos ao comportamento "cortês" do marido para com a mulher, tanto ao nível das palavras como dos actos. Um dos melhores exemplos encontra-se no *Manual de Casados* de Ignacio de ANDUEZA, cujos capítulos referentes ao comportamento dos casados - do marido e da mulher - denotam uma adaptação dos conceitos da "cortesia" à relação dos casados, lembrando ao marido a sua obrigação de agir como "discreto varon" e de usar com ela de "cortesês palabras" (*Manual de Casados*, fl. 73r. e v.); à mulher aconselhou "la discrecion de vna honrada casada" e responder com

serem "amargos" nem "desabridos"¹¹⁵, ou de, quando necessário, a repreenderem com "cortesias palavras"¹¹⁶ e de não usarem castigos com as mãos¹¹⁷, tratando-a, enfim, como companheira e não como escrava¹¹⁸. A *repetição* destes tópicos, muitos deles bem antigos, é agora especialmente significativa tanto pela insistência como pelo facto de se dirigir expressamente aos maridos - lembrando-lhes ou pressupondo o seu papel de "pais de famílias" - e de os responsabilizar *também* pelo sucesso ou não do casamento. Ou seja, aos maridos enquanto destinatários das obras não se pedia apenas que soubessem "educar" as suas mulheres, especialmente para que fossem submissas, mas também que soubessem agir e comportar-se com elas tendo em conta, simultaneamente, a globalidade das suas responsabilidades de pais de família - que, já referimos, deveriam ser exemplos para os da "casa" - e os deveres de maridos cristãos cuja obrigação de amor à mulher tinha como modelo o amor de Cristo à Igreja. Às tradicionais exigências de quase completa sujeição da mulher juntavam-se agora os apelos ao comportamento "virtuoso" do marido para que, respeitando a mulher, pudesse esperar ser respeitado sem contrariedade. Embora todos continuassem a lembrar à esposa a sua situação de inferioridade, também quase todos insistiram, como referimos, em que o marido devia respeitar a mulher e a sua qualidade de "companheira", como o exemplifica a significativa

"cortesias y amorosas palabras" (*Manual*, fl. 79v.), a fim de que fosse aumentando e fortalecendo o amor entre eles (esp. fls. 70r. e 75-76). Outros textos posteriores continuaram a insistir neste "saber estar" dos casados, como o exemplifica o *Casamento Perfeito*, de Paiva de ANDRADA (esp. 138): "...esmerar-se-ão em usar com elas de cortesia nos lugares públicos, de benevolência nos secretos, em lhes procurar passatempos lícitos, e desviar-lhes os perigosos...". Também Martim Afonso de MIRANDA disse no seu *Tempo de Agora* (I, 60) que "não ha de fazer a colera ao varão sabio perder o decoro que à sua companheira deve". Por seu lado, D. Francisco aconselhou os maridos a "usar com ellas de brandura e cortezia" (*Carta de Guia*, 58).

¹¹⁴ ANDUEZA, *Manual de Casados*, fl. 72v.: "...no basta amar a su muger, sino que es menester honrarla...". Além disso, "ha de ser el marido, grande defensor de la honra de la muger, y en tocarle a ella en vn pelo de su ropa, ha de hazer cuenta que le tocan a el, en la niñaeta de sus ojos" (*Manual*, fl. 73v.).

¹¹⁵ O dever de não serem "amargos" foi retomado directamente pelos vários autores das palavras de S. PAULO (*Colos.* 3.19); Francisco ESCRIVÁ, *Discursos*, 64: "...y no querays ser amargos, y desabridos, y descortesias con ellas, que no es de hombres honrados, no honrar a las mugeres...". ANDUEZA, *Manual de casados*, fl. 72v: "No querays ser amargo a vuestra muger. Amargo se llama aquel, que con tener el coraçon podrido y azedo, vnas vezes quita el habla, otras con su demasiada tristeza, es honeroso y pesado para con su muger".

¹¹⁶ ANDUEZA, *Manual de Casados*, fl. 73r.

¹¹⁷ ESCRIVÁ, *Discursos*, 65: "Ni con la lengua, ni con las manos", porque só "los hombres locos, sin seso, sin honra, sin verguença, sin temor de Dios, son los que tratan mal a sus mugeres..." (*Discursos*, 69). Também para ANDUEZA, "el castigo de manos, no es para la muger, sino para los esclabos: y aun el castigo destes, no ha de ser puro castigo, sino mezclado con dulçura de amor" (*Manual de los Casados*, fl. 73v.).

¹¹⁸ ESCRIVÁ, *Discursos*, 63: "...amaldas, trataldas, no como a subditas y criadas, sino a compañeras, y hermanas". V. igualmente ANDUEZA, *Manual de Casados*, fl. 74r.

passagem da *Microcosmia*: "Si el marido quiere que le guarde respecto la muger, no es cosa puesta en razon que le guarde a ella el marido? Como sera respectada la señora de sus criados y familia, en que su gloria y honor del marido consiste, si el no la respectare? (...) es cosa aueriguada, que el varon que pierde el respecto a su muger, le da grande ocasion y motiuo para que ella no se lo guarde"¹¹⁹. Mais tarde, Don Juan Enríquez de Zuñiga dedicaria vários "conselhos" - especialmente os "Consejos" XVII, XIX, XX e XXI - dos seus *Consejos Políticos y Morales* (1663) ao convencimento do marido para que soubesse "estimar" e "amar" a mulher¹²⁰.

Além disso, quase todos insistiram no respeito também pelas competências femininas, mas nem todos partilharam a mesma visão da restrita "liberdade" feminina postulada por Xenofonte, Aristóteles e seus continuadores, sendo visível uma evolução clara no sentido da afirmação cada vez mais veemente da necessidade do respeito pelas competências de cada um e por alguma "liberdade" da casada na condução das atividades domésticas sob a sua responsabilidade. Esta evolução é mais visível no século XVII. Se, como vimos, Pineda admitiu na sua *Agricultura Cristiana* (1578-80) que se devia "confiar a la mujer la disposición de lo de las puertas adentro y el cuidado de lo guardar y dispensar", também especificou ainda que devia ser "conforme a las leyes que le pusiere su marido"¹²¹. Nem todos os autores posteriores colocaram o problema do mesmo modo, sendo visível, sobretudo ao longo do século XVII, o esforço de vários autores para *convencerem* os maridos a respeitarem - ou, mesmo, estimularem - as competências da mulher (especialmente a "boa mulher"), de que é exemplo a condição do bom casamento apresentada por Alberto, um dos dialogantes do *Tempo de Agora* de Martim Afonso de Miranda: "entender cada hum no que lhe convem em sua casa, não se metendo o homem no que toca a molher, nem entendendo a molher no que está à obrigação do marido"¹²².

Mas já Camos - curiosamente, um dos primeiros a lembrar as funções do "pai de famílias" - havia sugerido uma nova "arte" da partilha do poder doméstico, arte que, em geral, vários autores posteriores consagrariam, e que

¹¹⁹ *Microcosmia*, 84-85.

¹²⁰ Juan ENRÍQUEZ DE ZUÑIGA, *Consejos Políticos y Morales*, Madrid, por Andres Garcia de la Iglesia, 1663, fls. 37v.- 49r. O "consejo XVII" defendeu "Que el marido ha de hazer grande estimacion de su muger, para que à esse exemplo todos hagan la misma: y como tambien se le deue por igual suyo" (fls. 37v.-40r.). O "consejo XIX" referiu que "las cargas del matrimonio son grandes por la mala condicion de la muger: que solo se aligeran teniendo ella amor al marido: y como esto se consigue amandola, y estimandola èl" (fls. 41v. -43r.) e o XX "Que no basta que el marido muestre amor à su muger con palabras, sino que es necessario, correspondan con ellas las obras, y especialmente, que se desnude de todo amoroso cuydado" (fls. 43v.-44r.). Finalmente, visou com o conselho XXI "que no se ha de acordar el marido de los disgustos que le huuiera dado su muger, porque no le prouoquen à aborrecerla..." (fls. 45v-49r.).

¹²¹ PINEDA, *Dialogos Familiares*, IV, 418.

¹²² *Tempo de Agora*, I, 60.

parecia conciliar as duas tendências: "*Muestre el marido tener respecto a su muger (...). Tratela como señora: muestre confiar mucho de ella*"¹²³. Obviamente, esse respeito não significava total confiança ou descuido. Por isso explicou: "no digo que se descuyde, pero que sea su proceder de manera, que se persuada su muger que confia su marido tanto de ella, que *parece* va descuydado sobre su confianza..."¹²⁴. Ou seja, mesmo que o marido quisesse ser particularmente "prudente" ou vigilante em relação à "liberdade" feminina para "governar" a casa, o seu comportamento não deveria deixar transparecer desconfiança (mesmo que não tivesse confiança...). Exigências femininas de alguma "liberdade" e de respeito pelo seu poder ao nível doméstico? Muito possivelmente...

De facto, esta (pelo menos temporária) *aparência* de descuido deveria funcionar (exteriormente) como um voto de confiança na mulher (porque por ela exigido?), pelo menos até à sua prova de merecimento da mesma, tanto para que mostrasse saber cumprir as obrigações a ela atribuídas ou reconhecidas pelo marido, quanto para que a casa e família beneficiasse dessa complementaridade de funções defendida por quase todos os moralistas da época. As palavras de D. Francisco M. de Melo ilustram-no, a seu modo, exemplarmente: "Disse que seria bom ocupar a mulher no governo domestico; e he bom, e he necessario, não só para que ella viva ocupada, senão apra que o marido tenha menos esse trabalho (...). Em fim, Senhor N., fique assentado que o gasto ordinario convém que se entregue á molher, pella contentar, pella ocupar, pella confiar, por lhe dar aquelles cuidados, por lhe desviar outros"¹²⁵. Deste modo, o reconhecimento, também por todos os autores posteriores, da importância, para o "contentamento" feminino, desta *confiança* revela que esta se devia apresentar sobretudo como um *meio* e um *modo* de conseguir, pedagogicamente, a sua cooperação e dedicação - logo, também alguma sujeição... Daí o crescendo de algumas exigências importantes aos maridos, nomeadamente em relação a determinados domínios do poder doméstico, no sentido de saberem equilibrar as responsabilidades de ambos - o que passava pelo respeito das competências femininas - no governo da casa. Por isso são significativas as palavras sentenciosas do Pe. Luis Alvares no *Ceo de Graça, Inferno Custoso* (1692): "Mas ainda que seja tal a esposa, ha de ser tal a prudencia do marido, que applicando toda a boa cautela, não declare, que desconfia de sua esposa, senão dos criados, e criadas; e com *dissimulação* vá compondo as cousas; *vigiando*,

¹²³ *Microcosmia*, 85, subl. nosso.

¹²⁴ *Microcosmia*, 85, subl. nosso.

¹²⁵ *Carta de Guia*, 64. Por isso aconselhou D. Francisco: "*Leve-a* pella vaidade de grande governo; *mostre espantar-se* do muito a que chega sua industria. Não se vê o bom alfaiate onde ha muito pano, nem o bom cocheiro nas ruas largas. Eu fico que se a mulher he gloriosa, para o seguinte mez gaste hum terço menos" (*Carta de Guia*, 64-5, subl. nosso).

sem que a mulher se persuada, que desconfia della"¹²⁶. Os novos tempos pediam novos meios e modos para reafirmar a submissão feminina...

Assim, todos estes textos mostram a irreversibilidade do reconhecimento das competências femininas nas tarefas domésticas, o que justifica que, cada vez mais, *pelo menos* a mostra de respeito e confiança na mulher fosse apresentada como um factor essencial para a harmonia e complementaridade dos casados. Ou seja, mesmo que o marido nela não confiasse inteiramente, não deveria revelar a sua desconfiança...

3. "Des-confianças" e ciúmes

Como estes textos o mostram, o problema principal residia na busca de uma solução equilibrada que conciliasse a confiança e a desconfiança, o "descanso" e a vigilância das atitudes femininas por parte do marido. A presença do modelo bíblico que conferia ao marido as funções da cabeça, afirmado sobretudo por S. Paulo e por S. Pedro, continuava inquestionável e determinante na visão do relacionamento dos casados, ditando algumas hierarquias internas no casamento. Mas, por outro lado, aparecia um pouco mais esbatida que anteriormente quando os diferentes autores insistiam, cada vez mais, na já referida importância do amor conjugal, levando-os, por um lado, a condenar alguns excessos (especialmente no plano sexual e sentimental) e, por outro, a debruçar-se mais atentamente sobre o complexo problema dos ciúmes¹²⁷. Esta maior atenção apresenta-se, cremos, especialmente importante por duas ordens de razões. A primeira, porque nos são fornecidas informações mais ou menos precisas sobre comportamentos extremos de alguns casados que, movidos por ciúmes - desconfianças nem sempre fundamentadas -, acabaram por pôr em risco a harmonia conjugal e familiar; a segunda, porque nos mostra que o amor conjugal - e não apenas o amor baseado no modelo do amor de Cristo à Igreja - era uma realidade relativamente frequente entre os casados do século XVI e

¹²⁶ *Ceo de Graça*, 143, subl. nosso.

¹²⁷ O tema dos ciúmes (no seu sentido mais amplo, abrangendo várias "paixões", entre elas a inveja, e vários "estados") está muito presente em vários textos de finais de quinhentos e de seiscentos, em textos tão diversos como *La Perfeccion del Christiano* (Tomo II, 1513) do Pe. Luis de la PUENTE e o *Ceo de Graça, Inferno Custoso* (1692) do Pe. Luis ÁLVARES (uma presença também importante na literatura francesa dos finais do século XVI e inícios do século XVII, como o mostrou o estudo de M. BERTAUD, *La Jalousie dans la Littérature au Temps de Louis XIII. Analyse littéraire et histoire des mentalités*, Genève, 1981 - e talvez fosse frutífero fazer para a literatura peninsular um estudo semelhante ao que fez M. BERTAUD para França...). As obras literárias da época também lhe conferiram alguma importância, como o prova exemplarmente a novela *El Celoso Extremeño* de CERVANTES. Cf. *infra*, nota 132. Em França, a abordagem específica dos ciúmes no casamento teve algumas obras importantes, de que convém destacar a de A. COURTIN, *Traité de la Jalousie ou Moyens d'Entretenir la Paix dans le Mariage*, Paris, chez Helie Josset, 1674.

XVII, apresentando-se, portanto, mais vigiada e mais exigida a fidelidade conjugal como condição da confiança. Daí não só, como referimos, o tom cada vez mais severo em relação ao adultério (tanto feminino, como masculino) - que continuava a ser considerado a causa, senão a consequência, mais grave das *desconfianças*¹²⁸ -, como também a presença crescente de importantes páginas dedicadas aos ciúmes, nomeadamente para distinguirem os seus graus e os seus perigos. Por isso não quis D. Francisco Manuel de Melo "passar tão depressa por esta palavra ciume, ou ciumes; que, ou dados, ou tomados, significa hum humano inferno. Humano, porque vive entre os humanos; e deshumano, porque deshumanamente trata aquelles entre quem vive, ou vem nelle"¹²⁹. Uma vez mais, Melo se faz eco, ainda que bem a seu modo, de toda a literatura "matrimonial" dos séculos XVI e XVII, nomeadamente ao distinguir "prudentes de ciosos", afirmando que a "prudência precata, desvia e assegura todos os caminhos da suspeita. Nada disto faz o ciume; antes, para não ser hum homem cioso, convém que seja prudente"¹³⁰.

As reflexões - quase sempre acompanhadas de críticas - de muitos dos autores deste período em torno dos ciúmes dos casados baseavam-se, não na simples condenação dos mesmos, a que reconhecia alguma utilidade quando sujeitos à razão, mas na distinção entre os diferentes graus de ciúmes e na valorização da prudência contra a permanente desconfiança, sobretudo quando esta apenas se baseava na imaginação¹³¹. Daí que o "cioso" fosse apresentado como o exemplo do que o casado não devia ser, logo, oposto ao prudente. A definição de D. Francisco é, novamente, exemplar: "O prudente he como o capitão de hum castello, que tras pelo campo de continuo suas espias ao longe, vigiando noite e dia seu enemigo, bem que o não tenha; porque quando o tiver, o não possa tomar de sobresalto. Este tal vive seguro, come com gosto, dorme com descanso. O cioso he como outro capitão, que temendo-se de tudo o que não ha, se encerra miseravelmente em seu castello: o ar que corre lhe faz nojo, a

¹²⁸ O Pe. Luis ÁLVARES resumiu o essencial do problema desde este ponto de vista: "Em materia de fidelidade he muito mais pernicioso a desconfiança dos maridos. *A quantas fez más, o suspeitar-se dellas*, que o erão usando da deshonna, por vingança? Nasce de ordinário esta suspeita da infidelidade que os maridos guardão à suas mulheres, persuadidos, que taes serão suas esposas. Por isso dão com facilidade credito à leves indicios (...) nunca se ha de dar caso, em que hum homem se deixe precipitar da desconfiança, e zelos por indicios nascido de ordinario de animos mal intencionados..." (*Ceo de Graça*, 144 e 146, subl. nosso). Este jesuíta não faz mais do que resumir o essencial dos longos conselhos que os autores anteriores haviam dado sobre os "zelos indiscretos" e não fundamentados (apenas baseados na imaginação), por todos considerados grandes inimigos do casamento e da concórdia conjugal.

¹²⁹ *Carta de Guia*, 100.

¹³⁰ *Carta de Guia*, 101.

¹³¹ Cf. *Carta de Guia*, 100: "...o recebe-los, que em muito se tem, as mais vezes he imaginação"; contou ainda D. Francisco que "dizia hum discreto, que o chegar hum casado a dar a entender a sua mulher tinha ciumes della, era meio caminho andado para que ella lho merecesse..."

folha que se move cuida que he assalto; e assi sem honra, e sem proveito, cheo de medo e desconfiança, passa a vida, ignorando o que he paz e repouso"¹³². Décadas antes, este cioso fora magistralmente pintado por Cervantes na sua novela *El Celoso Extremeño* na figura de Felipo de Carrizales¹³³. A um e outro subjaz toda a tratadística matrimonial anterior e contemporâneas sobre o tema.

Efectivamente, o reconhecimento, nos mais variados textos, da existência e de algumas consequências menos desejáveis dos ciúmes - no seu(s) grau(s) mais extremo(s), como era exemplo o encerramento da mulher¹³⁴ ou de atitudes desta moral e socialmente condenadas¹³⁵ - testemunham não apenas a frequência de situações de desconfiança entre os casados, mas também o esforço de "educação" e sensibilização destes em relação às indesejáveis e variadas consequências dessas mesmas situações, no sentido de uma maior racionalização desse sentimento¹³⁶. Em causa estava, ainda e sempre, a harmonia e complementaridade dos casados que passava pela mútua confiança e respeito, pelo cumprimento das obrigações de cada um e pela "paz" na casa e na família.

4. *Criados e alcoviteiras*

Mas nem só os ciúmes sem fundamento ou extremos se apresentavam como grandes inimigos da concórdia e complementaridade dos casados. A harmonia conjugal podia não se apresentar suficiente - ou suficientemente forte - se a globalidade da "casa" (das pessoas nela incluídas ou a ela ligadas) não contribuissem para a solidez dessa harmonia. Por isso insistiram vários destes autores - sobretudo do século XVII - na importância tanto da escolha cuidadosa dos criados e criadas, como da vigilância dos seus comportamentos e do

¹³² *Carta de Guia*, 101.

¹³³ O próprio título - e a reconstrução de uma história antiga - é bem significativo da visão crítica de CERVANTES - transmitida também em outros textos seus - em relação aos ciúmes infundados ou extremos. Cf. G. GIROT, "Gloses sur les 'maris jaloux' de Cervantes" in *Bulletin Hispanique*, XXXI (1929), 1-74. M. BATAILLON, "Cervantès et le mariage chrétien"; A. MAS, "Quelques réflexions au sujet de *El Celoso Extremeño*", in *Bulletin Hispanique*, LVI (1954), 396-407.

¹³⁴ Assim o testemunhou Juan COSTA no *Gobierno del Ciudadano*: "...porque de ser demasiadamente zeloso, viene a reñir muchas vezes con su muger, o sobre cosas que ella no deue pensar, o sobre niñerías, que no deuen montar: y de *encerralla*, o guardalla demasiado (...) *viene la buena muger a no poderlo sufrir...*"; nesta sequência enumerou vários casos antigos que ilustraram os exageros dos ciúmes (*Gobierno*, 518-523, subl. nosso).

¹³⁵ A situação mais grave aludida por vários autores era a de ela cometer, com desejos de vingança, adultério. A opinião de D. Francisco M. MELO foi, uma vez mais, insidiosa: "como as mulheres padeção ainda menos de fracas que de vingativas, *acontece que mil vezes produz nellas mais terríveis effeitos a vingança, que a fraqueza*" (*Carta de Guia*, 100, subl. nosso).

¹³⁶ Vejam-se, em particular, Juan de PINEDA, *Dialogos Familiares*, IV, 56 ss. e Gaspar de ASTETE, *Del Gobierno*, 213 ss.

cumprimento dos seus deveres. Os critérios, naturalmente, não eram os mesmos para os criados - da responsabilidade do "senhor" - ou para com as criadas - mais sujeitas à autoridade da "senhora". Uns e outros deveriam ser objecto de uma forte vigilância e autoridade por parte dos casados para que de servidores se não transformassem em inimigos, sobretudo inimigos não declarados...

Naturalmente, para exercer a sua autoridade, o "senhor", os "pais de famílias" deveriam dar especial importância a toda uma acção educativa doméstica, devendo também apresentar-se eles próprios como exemplos de virtude, de trabalho e de cumprimento das suas obrigações. Porque, sem esse exemplo, não seria justo o castigo, podendo os servidores perder-lhes o respeito, logo, a fidelidade, como afirmou Arias Montano no *Dictatum Christianum* (1574-75): "Los Esclavos, i gente de familia, por los malos egeplos, que en las ciudades, i en las Casas veen cada dia de maldades, assi publicas, como particulares, i por el descuido de los que devieron, segun las leyes, castigarlos, son vnos vasos muy capaces de infidelidad, desobediencia, salteamientos, robos, hurtos, i afrentas de las casas en que sirven"¹³⁷.

Deste modo, o acento dos vários textos, no que diz respeito à relação dos senhores com os criados e servidores, incidiu não só no cumprimento das obrigações destes, mas também, senão sobretudo, na vigilância dos seus comportamentos, vigilância essa que deveria também garantir a sua fidelidade ao "senhor", à "senhora" e à "casa". Nesse sentido foram ordenados os dez "documentos" apresentados pelo jesuíta Gaspar de Astete no seu *Libro Tercero, del gouierno de la familia, donde se trata de como se han de auer los señores con sus criados, y los criados con sus señores*¹³⁸. O tratamento cuidado do problema nesta obra adquire uma especial importância se tivermos presentes as características da obra, em particular os seus objectivos pedagógicos e catequéticos em relação aos "pais de famílias" e às suas responsabilidades em relação a toda a "casa". Por isso, também a educação dos criados - da responsabilidade, sobretudo, do "pai de famílias" - tinha como finalidade principal garantir a coesão e harmonia da casa de acordo tanto com critérios económicos, como morais e religiosos, estes, aliás, largamente definidos em vários tratados de teologia moral do tempo¹³⁹.

A preocupação crescente, ao longo do século XVII, com as diversas facetas da vida moral e social dos casados teve também consequências ao nível da concepção do lugar dos criados na "casa". E também sob este ponto de vista, a *Carta de Guia de Casados* é um texto exemplar. Não sem motivo lembrou o seu autor ser costume "dizer os grandes: «tantos criados, tantos inimigos»,

¹³⁷ *Dictatum=Lección Christiana*, 283, subl. nosso.

¹³⁸ ASTETE, *Del Gobierno*, 609-690.

¹³⁹ Veja-se, como exemplo, o *Manual de confesores e Penitentes* (Lisboa, 1560) em esp. "cap. 14. Do quarto mandamento", a propósito "Dos peccados dos senhores, acerca de seus escrauos, e seruidores" (131-133).

sentença de que foi auctor não menos que o Espírito Santo; pois estoutra casta de criados, que o são, e que o não são, he a quinta essencia dos criados inimigos"¹⁴⁰. Tendo D. Francisco apresentando, como vimos, uma visão tanto quanto possível harmoniosa do núcleo conjugal sob a autoridade do marido, é compreensível que tenha afirmado "ser erro, que traz grandes inconvenientes, haver em casa gente parcial, e que cuide alguma della que só a sua ama deve fidelidade e segredo, só a ela queira servir e dar gosto, só tema seu enojo e espere seu premio"¹⁴¹. Por isso perguntou: "Se o casamento he união, de que serve dividi-lo?"¹⁴². Também por isso lembrou F. Manuel de Melo que a escolha dos criados, nomeadamente para a "casa dos casados", se devia sempre fazer "com consideração", já que "os que se prezão de valentes, são ruidosos; os musicos, inquietos; os namorados, infieis; os lindos, impertinentes. Homens limpos, bem criados, amigos de honra, são a propósitos; e estas suas melhores partes"¹⁴³.

São igualmente muito significativas as suas considerações relativas ao "trafago da casa", que considerou requerer "muito tento", já que não aprovava "muitas portas, muitas serventias", nomeadamente nas "casas dos fidalgos particulares" que não podiam ter, como as casas dos reis e príncipes, "porteiros e portarias" e que, portanto, necessitavam "de alguns *criados velhos e fieis*" a quem seus amos constituíssem "vigias e sentinelas de seu decóro. Mas neste caso não descarregue nelles todo o cuidado o marido"¹⁴⁴. Por isso defendeu que "o senhor da casa" devia "roldar e vigiar sobre os criados, a quem entrega o cuidado da sua honra"¹⁴⁵ e manifestou-se duramente contra toda a "casta de gente que ferve ao redor das casas grandes, assi como peixe que anda á labugem da pedra", como, por exemplo, "negras e mulatas que saem fora...", os "negrinhos, mulatinhos filhos destas...", "ciganas, ermitoas, adelas...", "lavadeiras, ramalhetieras...", os "chocarreiros", uns "tregeitadores...", "homens de linhas, bofarinheiros...", porque "cada huma destas criaturas pella maior parte não cuida senão em *enganar, levar, roubar, mentir, dar novas, e às vezes (e não poucas) em fazer muito ruins mensagens e trazer outras*, em dano e descredito das casas donde se consentem, que não seja a de V. M"¹⁴⁶.

Estas insidiosas palavras e alusões de D. Francisco M. de Melo remetem-nos directamente para os perigos que representavam para os

¹⁴⁰ *Carta de Guia*, 50.

¹⁴¹ *Carta de Guia*, 50.

¹⁴² *Carta de Guia*, 50. Também por isso disse: "Fuja-se, como de peste, de repartir casa e receber criados com distincção, taes para o senhor, e taes para a senhora"...

¹⁴³ *Carta de Guia*, 58.

¹⁴⁴ *Carta de Guia*, 85, subl. nosso.

¹⁴⁵ *Carta de Guia*, 86.

¹⁴⁶ *Carta de Guia*, 86, subl. nosso.

casamentos, para as casas, para a honra, não só certos criados e criadas de comportamentos duvidosos, com ligações estreitas a pessoas de fora da casa, mas muito especialmente as alcoviteiras e terceiras - e os terceiros... De facto, a figura literária da "celestina" - e das personagens recriadas sob a sua influência - não só conseguiu grande fortuna literária na Península Ibérica ao longo do século XVI, mas também tipificou figuras com uma forte implantação social, nomeadamente em Portugal, a acreditar não só nestas referências da *Carta de Guia de Casados* - e lembremos que o próprio D. Francisco a "trabalhou" no seu *Auto do Fidalgo Aprendiz* -, mas também nos casos e nas histórias de outros textos como o *Báculo Pastoral de Flores e Exemplos* de F. Saraiva de Sousa¹⁴⁷, o *Casamento Perfeito* de Paiva de Andrada¹⁴⁸ e o *Tratado da boa criação* do dominicano Pedro de Santa Maria¹⁴⁹, mostrando todos eles que esta figura tinha, pelo menos, tanto peso social como literário, ainda no século XVII¹⁵⁰. Curiosamente, a maioria dos textos doutrinários espanhóis que temos vindo a referir, se bem que condenando fortemente as "obras de amores", as "celestinas"¹⁵¹, não parecem ter reconhecido à figura social da alcoviteira (ou mesmo do alcoviteiro) - exceptua-se claramente a *Agricultura Cristiana* de Juan de Pineda¹⁵² - uma importância justificativa da referência demorada nesses

¹⁴⁷ É significativo que, na selecção de três exemplos para orientação dos casados no *Báculo Pastoral de Flores e Exemplos* (concebido à imagem dos catecismos), Francisco Saraiva de SOUSA tenha incluído um sobre o perigo das alcoviteiras e do trato com elas. É o seu 3º exemplo e com ele quis mostrar o autor como o recurso ao serviço de "terceiras", de "velhas" que eram alcoviteiras, podia ser nefasto para os casados - neste caso para uma casada - se não estavam precavidos contra os seus poderes e métodos. Ao mesmo tempo - e não esqueçamos que se tratava de um *exemplum* - mostrou-lhes como esta casada a soube evitar e fazê-la castigar (*Báculo Pastoral*, 292-4).

¹⁴⁸ *Casamento Perfeito*, 117 e 183-8.

¹⁴⁹ *Tratado da Boa Criação*, fl. 123r. e v.: "...que as taes tem por officio andar de casa em casa, como campainha (que dizem de S. Antão) dando nouas, espalhando mentiras, fingindo obrigações, dando recados falsos, inquietando bons, são arma, com que diabo degola almas".

¹⁵⁰ É curioso notar que, nestes textos portugueses, não vem condenada - nem referida - a leitura das obras "celestinescas", mas a própria figura social da "celestina", chamada por Saraiva de SOUSA de "velha alcoviteira" e por Paiva de ANDRADA de "umas velhas de meia autoridade..." e de "Adelas..." (*Casamento Perfeito*, 183). A fortuna literária da velha não foi exclusiva das obras "celestinescas" nem da literatura peninsular. Veja-se o artigo de J. BAILBÉ, "Le thème de la vieille femme dans la poésie satirique du seizième siècle et du début du dix-septième siècle", in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et Documents*, Tome XXVI (1964), 98-119.

¹⁵¹ Criticou Pánfilo, um dos dialogantes da *Agricultura Cristiana* de Juan de PINEDA, os "mancebos (...) cargados de Celestinas" lendo-as "hasta las saber de coro"; considerou "muy peor la lección de Celestina, que la de los libros de caballerías, en que ne hay la práctica carnal, y hay otras virtudes muy platicadas, como lo de la honra, verdad, amistad, crianza y generosidad..." (*Diálogos*, IV, 50).

¹⁵² Aconselhou Filaletes os maridos a "mandarlo a sus mujeres expresamente, que no admitan en casa mujercillas que lleven parlerías ni cuentos de lo que por el pueblo pasa, cuánto más de lo que

textos respeitantes à vida conjugal. Contrariamente, os textos portugueses atrás referidos viram na alcoviteira - e, de um modo geral, em toda a "casta de gente" referida por D. Francisco M. Melo - um perigo real para a vida familiar e concórdia conjugal. E o perigo maior das alcoviteiras e das mulheres que se arvoravam em conselheiras consistia na acessibilidade à "senhora", quer directamente, quer através das criadas, muito particularmente se, como advertiu Paiva de Andrada, ousavam dar à casada "documentos contra a concórdia, persuadindo-lhes que não sofram tal, ou tal desconto a seus maridos", logo lhes trazendo "exemplos de outras, que fazem em tudo sua vontade", o que, posto em prática pela mulher, teria como consequência o desgoverno d' "a paz de uma alma, a quietação de uma família, e a perfeição de um casamento"¹⁵³. Segundo este autor, a experiência mostrava ser especialmente perigoso o trato e conversa com "*umas velhas* de meia autoridade, que costumam entrar em muitas casas, e falar na rua com muitos homens; e juntamente de outras, a que vulgarmente chamamos Adelas, que têm comunicação com tôda a gente por ocasião das alfaias, que vendem"¹⁵⁴. Estas não raro trariam "cartas amorosas debaixo de capêlos autorizados, e entre envoltórios de vestidos se esconderem outras do mesmo feitio...", ou "recados"¹⁵⁵, caracterizando-se as suas atitudes pela insistência e perseverança até cumprirem os objectivos¹⁵⁶. Por isso, não só afirmou que "bem mereciam tôdas postas na fôrça, por roubarem almas para o Inferno"¹⁵⁷, como aconselhou veementemente, socorrendo-se de um exemplo, a "tôdas as mulheres de qualquer qualidade, ou estado" que "se guardem de admitir em casa semelhantes amigas, sem ter primeiro de sua virtude largas, e qualificadas experiências"¹⁵⁸.

Mas Paiva de Andrada não viu o problema apenas do ponto de vista das conversas femininas, mostrando conhecer bem os argumentos em torno do problema. Segundo afirmou, o "trato" dos homens com elas podia apresentar-se mais grave, uma vez que pouca distância separaria o "pretensor" do

el marido hace y cuánto más mensajes de hombres deshonestos, que llamamos alcahueterías" (*Dialogos*, IV, 68)

¹⁵³ *Casamento Perfeito*, 182.

¹⁵⁴ *Casamento Perfeito*, 183, subl. nosso. Disse ter "também experiência, de quão prejudicial, e arriscado seja o trato, e conversação de qualquer destas" (183-184).

¹⁵⁵ *Casamento Perfeito*, 184.

¹⁵⁶ *Casamento Perfeito*, 184: "...alcançando para isso licença com fôrça de embustes, e lisonjarias, e que não se lhes aceitando a primeira vez, instassem segunda, terceira, e quarta, esperando com a frequência de seus enganos alcançar o efeito de seu interêsse".

¹⁵⁷ *Casamento Perfeito*, 117.

¹⁵⁸ *Casamento Perfeito*, 185 e 186.

"terceiro"¹⁵⁹. Mas esse perigo Paiva de Andrada considerou-o, contra "os antigos", remoto¹⁶⁰. A desconfiança em relação aos criados também não lhe mereceu muito entusiasmo¹⁶¹, preferindo insistir nos conselhos correntes que consistiam em "sabe-los escolher (...) de tais costumes, e procedimentos, que se faça dêles verdadeira confiança conforme ao parecer, e discurso humano"¹⁶². Maior atenção se deveria, desde o seu ponto de vista que era também o do seu tempo, dar à "conversação de alguns senhores que com título de parentescos arroteados, ou de correspondências indiscretas, tomam liberdades, que não se lhes devem, de que às vezes procedem tais desconcertos, que quando se acode a usar do remédio, já o dano está senhor da honra..."¹⁶³.

Neste contexto, não terá sido sem fundamento que D. Francisco Manuel se manifestou com algum sarcasmo contra certas figuras como as das "ciganas, ermitoas, adelas, mulheres que vendem garavins, e bolotas para lenços; outras que trazem doces, e os dão mais baratos do que valem (...)" e ainda "lavadeiras, ramelheiras, humas que vendem e são freguesas..." e, sobretudo, "humas que vendem dices, aguas de rosto, tirão pano, fazem sobranceiras com linha, alimpão o carão com vidro", a todas considerando "gente bem escusada"¹⁶⁴, dados os perigos que representavam para a harmonia e, sobretudo, para a honra dos casados e da casa.

Especial atenção dedicou D. Francisco à escolha e ao tratamento, especialmente pelas mulheres, das criadas, que considerou veículos fáceis de influências nefastas. A sua opinião principal foi a de que "valida especial de sua senhora não haja alguma, porque todas o possuem ser no grão conveniente. Todas a amem, a todas estime; sejam todas suas criadas, seja senhora de todas; de nenhuma seja amiga, com nenhuma se mostre companheira"¹⁶⁵.

Tudo parece ter sido orientado, portanto, para a salvaguarda da harmonia conjugal e da honra dos casados, pelo que as saídas das mulheres - que aumentavam os riscos e perigos, pelo menos, para a sua "boa fama" - foram especialemnte criticadas, ou permitidas sob uma rigorosa vigilância. Paiva de

¹⁵⁹ *Casamento Perfeito*, 187: "E se o trato destas, com serem mulheres, é tão prejudicial, e arriscado, que fará o dos homens, em quem o perigo está tanto mais perto, quanto vai de ser pretensor, a ser terceiro?".

¹⁶⁰ *Casamento Perfeito*, 187: "...e nunca, ou poucas vezes acontece chegarem ambas estas cousas a tanto extremo, que se possam delas formar receios, que sejam certos, nem bem fundados..".

¹⁶¹ *Casamento Perfeito*, 188: "alguns queriam também, que fôssem perigosas estas práticas, por poderem os criados ser medianeiros de alguma pretensão de pessoas de fora; mas nem assim lhes achamos bom fundamento...".

¹⁶² *Casamento Perfeito*, 188.

¹⁶³ *Casamento Perfeito*, 188. Em sua opinião, "a todos se atalhará com facilidade, se quando os homens tiverem amizade com êstes (...) tratarem dela das portas afóra".

¹⁶⁴ *Carta de Guia*, 86.

¹⁶⁵ *Carta de Guia*, 52.

Andrada, apesar de sempre tolerante, foi também, neste ponto, bastante cauteloso, lembrando que "muitos desastres ou manifestos perigos dêles, resultam sempre de terem as mulheres, especialmente as que são casadas, conversação ou trato com muita gente"¹⁶⁶, razão pela qual aconselhou que as conversas fossem "com pouca gente, e essa qualificada em prudência"¹⁶⁷.

Convém, contudo, lembrar que as saídas delas - e não esqueçamos que a maioria destes autores tinha em vista, em primeiro lugar, a aristocracia - tinham com frequência intuítos (que podiam ser pretextos) devotos, facto que nos remete para uma outra dimensão da vida matrimonial de então.

5. *Entre as obrigações e as devoções*

A prioridade dada por todos os autores, como vimos, ao cumprimento dos deveres conjugais e familiares, das obrigações de cada um com vista à perfeição do estado não pôs de lado nem menosprezou, antes valorizou, sobretudo no século da Filotea, algumas práticas devotas e religiosas dos casados e de toda a "casa", desde que as mesmas não pusessem em causa o cumprimento dessas mesmas obrigações; consequentemente, segundo muitos, as práticas espirituais e devotas podiam, desde que devidamente regradas e conciliadas com os deveres familiares, morais e sociais, contribuir para, ou solidificar, a "perfeição" dos casados.

Naturalmente, nem todos os autores deram a mesma importância - ou, mesmo, uma importância relevante nas suas obras - às práticas devotas e espirituais dos casados. Mas todos - religiosos, clérigos e leigos - insistiram na necessidade de ambos os casados serem, genericamente, "virtuosos", segundo os padrões da moral cristã católica, para poderem ser "bons casados" ou "perfeitos casados". As palavras, já citadas, de Diogo Paiva de Andrada - um leigo - sintetizam o pensamento de todos os outros autores: "...não há perfeição de casamento sem grande cabedal de perfeita virtude (...) os perfeitos casados não poderão nunca ser viciosos"¹⁶⁸.

De uma maneira geral, nos textos da segunda metade do século XVI e do século XVII - especialmente nos que iam dirigidos, prioritariamente, aos homens -, as exigências de "virtude" aos casados assentavam na já referida necessidade da exemplaridade e atitude educativa do marido, igualmente presente na concepção da vida devota dos casados. Como acentuou Arias Montano no seu *Dictatum Christianum*, o principal "cuidado" dos maridos deveria consistir em "mirar por la salvacion de sus Mugerres, assi con ordinarias,

¹⁶⁶ *Casamento Perfeito*, 191.

¹⁶⁷ *Casamento Perfeito*, 192.

¹⁶⁸ *Casamento Perfeito*, 194.

i continuas amonestaciones, que en orden a èste fin les hagan, como con el buen exemplo, que siempre les estèn dando con sus buenas costumbres..."¹⁶⁹.

Por seu lado, Juan Costa considerou no seu *Gobierno del ciudadano* (1584) que "lo primero que deue procurar [el ciudadano], es que no este ociosa su muger, amonestandola como se ha de ocupar *en seruir a Dios, que es el primer cuydado, que el, y ella han de tener*; en oyr cada dia su missa, en exercitarse en ayunos, y oracion", acrescentando também que "para que la muger se anime, y disponga a ocupar bien el tiempo ociosos, sera bien le de buen exemplo su marido..."¹⁷⁰.

Esta obrigação de exemplaridade era igualmente - ou especialmente - válida quando se tinha em vista toda a "casa"; por isso afirmou o jesuíta Francisco Escrivá que "el marido ha de ser sabio y bueno, pues tiene por officio enseñar, y hazer buena a su muger, y a sus hijos, y a todos los de su casa, y velar sobre ellos, y mirar como viuen, y procurar que viuan bien, y alaben, honren, y siruan al que merece ser tan seruido, siendo el primero que lleue la delantera en todo lo que fuere seruirle: no consintiendo en su casa cosa, con que pueda ser la Magestad diuina offendida"; por isso deveria "vn buen casado, y marido, y padre de familia, limpiar su casa, echar della los Idolos, los pecados, que cada pecado es vn Idolo, y vn demonio adorado, y tenido por Dios"¹⁷¹.

También Ignacio de Andueza afirmou no seu *Manual de Casados* (1618) não só ser aconselhável ao marido ter "particular deuocion al gloriosos san Ioseph"¹⁷², mas também ser sua *obrigação* dar "buenos consejos a su muger, buenos exemplos, y doctrina", bem como "leerle buenos libros, contarle sermones, y enseñar a seruir a nuestro Señor"¹⁷³.

Poderíamos multiplicar os exemplos com outros textos do mesmo período, mas bastem-nos as sugestivas palavras de Paiva de Andrada no *Casamento Perfeito* que é, sob muitos pontos de vista - já o referimos - um importante ponto de chegada da tratadística matrimonial destas décadas: "quando os maridos tratarem de ser devotos, e virtuosos, e com obras derem a entender a suas mulheres, que justamente os têm nessa conta, claro está, que há

¹⁶⁹ *Dictatum = Lección Christiana*, 276-7.

¹⁷⁰ *Gobierno del ciudadano*, 420-421, subl. nosso. Assim abriu o "Dialogo Quarto, en que se dize como ha de regir a su muger el Ciudadano".

¹⁷¹ F. ESCRIVÁ, *Discursos*, 142. Acrescentaria ainda mais adiante, traduzindo S. João CRISÓSTOMO: "Oygan los maridos, oygan las mugeres. Los maridos, para que den tan buen exemplo a los de su casa, que quando se les offreciere ocasion de alguna ganancia espiritual, de hazer alguna obra buena, en seruicio del Señor, no lo encomienden a sus criados, sino que ellos mismos por su persona la hagan: y las mugeres tambien, que se den priessa, y vayan corriendo a ayudar a sus maridos en semejantes obras..." (*Discursos*, 172).

¹⁷² ANDUEZA, *Manual de Casados*, fl. 70v.

¹⁷³ *Manual de Casados*, fl.71v.-72r.

de crescer o amor entre eles à medida da opinião de sua virtude"¹⁷⁴. Ou, desde outro prisma, "Quem poderá sofrer um devasso, e deshonesto, que não sòmente dá ocasião a sua mulher de leves suspeitas, senão de muito pesadas, e verdadeiras queixas?"¹⁷⁵. Por isso considerou este autor que "os devotos, e virtuosos guardar-se-ão com muito cuidado de lhes dar ocasião de queixas graves, nem de paixões demasiadas, no que não reparam alguns, a quem a falta de virtude faz não advertir neste perigo: esmerar-se-ão em usar com elas de cortesia nos lugares públicos, de benevolência nos secretos, em lhes procurar passatempos lícitos, e desviar-lhes os perigosos, que tudo são circunstâncias mui necessárias para a conjugal felicidade, e por conclusão, e remate delas lhes encomendamos eficazmente, que tratem de todo o coração de se abraçar com a virtude, porque nela gozarão sem nenhum trabalho de todos os bens dos perfeitos casados"¹⁷⁶.

Mas em que podiam consistir as necessariamente restritas devoções dos casados? Quais as práticas ascéticas se apresentavam como mais adequadas? Como - de que modo, com que meios, com que orientação, com que limites - poderiam exercitar a vida espiritual os casados de então?

Não é frequente, como se compreende, encontrarem-se referências muito concretas e específicas, nestas obras, às práticas espirituais e devotas dos casados, mesmo naquelas que maior valorização fizeram da mesmas. Além disso, poucas estabeleceram distinções - e muito menos hierarquias - de acordo com os diferentes grupos sociais (embora, como veremos, algumas o tenham feito). Contudo, alguns textos, lidos complementarmente, poderão fornecer-nos informações importantes e interessantes sobre diferentes práticas espirituais e devotas de alguns casados - ou propostas aos casados, homens e mulheres -, sobretudo da nobreza.

Em primeiro lugar, convirá lembrar novamente que era reconhecido pelos diversos autores que as excessivas ocupações - familiares, económicas, sociais - dos casados, especialmente dos maridos, não lhes deixariam (ou não lhes estimulariam) muita disponibilidade para a vida interior e para as devoções. Ao contrário dos solteiros (especialmente das donzelas) - para já não falar de religiosos e clérigos - que podiam, como disse Juan Estevan na *Orden de bien casar*, dispor de tempo para "con deuocion rezar el Rosario de Nuestra Señora, y ayunar y frequentar la confession y comunión...", os casados "no assi tan libre y desocupadamente pueden hazerlo, porque el cuydado de su casa y familia, muchas vezes les es impedimento..."¹⁷⁷. Apesar disso, não deixou de os exortar

¹⁷⁴ *Casamento Perfeito*, 133. Acrescentou ainda que, "fortificando-se ela com o bom exemplo dos maridos, ficam êles mais livres dos receios, e mais afastados dos perigos, e elas com maior força na confiança, e maior gosto na lealdade" (133-134).

¹⁷⁵ *Casamento Perfeito*, 112-3.

¹⁷⁶ *Casamento Perfeito*, 138.

¹⁷⁷ J. ESTEVAN, *Orden de Bien Casar*, fl. 96r. e v.

a "regir bien sus personas y vida en christiandad y seruicio de Dios, y todo en el endereçado", começando por "gastar bien el tiempo y dar gracias a Dios cada vn día luego por la mañana", "santiguandose y diziendo con deuocion" a oração matinal, de que deu um exemplo¹⁷⁸. Mesmo sem lhes exigir "las perfecciones de las religiones" ou o levantarem-se "a la media noche a rezar y dar gracias a Dios", aconselhou-os, contudo, a irem, "luego por la mañana", se o estado de cada um o permitisse, "oyr missa", para além de lhes lembrar a obrigação da frequência desta nos domingos e festas¹⁷⁹, enaltecendo quase de seguida "los frutos que se sacan de oyr missa con deuocion"¹⁸⁰. E embora reconhecendo também que "los officiales y labradores, o gente pobre y baxa, que con el trabajo de sus officios se han de mantener" não podiam "comodamente acudir los días de trabajo a oyr missa", nem por isso deixou de os aconselhar a que, "de camino quando van a sus trabajos, siquiera se vayan por algun templo y yglesia: y alli se encomienden a Dios y enderecen en Dios sus trabajos y su intencion", para o que lhes forneceu um exemplo de oração¹⁸¹. O mesmo não disse de suas mulheres, mais "desocupadas", logo, sem desculpas para não ouvir missa cada dia, "pues en sus casas se pierde poco de hazer: y esta obra es muy grata à Dios..."¹⁸². De um modo geral, a todos - para serem bem casados - aconselhou o convite "a las bodas, a Iesu Christo nuestro Señor, y a la Virgen santa Maria su madre, y a los santos Apostoles, llamandolos con *oraciones deuotas* que sin falta seran oydos..."¹⁸³.

Por seu lado, Francisco Ortiz Lucio revelou-se mais dependente das obras medievais e da primeira metade do século que remetiam as orações e devoções dos casados para um âmbito relativamente "privado" e individual: "...despues de casados conuiene que se aparten a orar y hablar con Dios, pidiendole fuerças para llevar las cargas del matrimonio sin pecar. Y dize san Pablo, que para orar aparten cama..."¹⁸⁴. Não encontraremos com facilidade a mesma perspectiva em textos do século XVII, sobretudo depois do sucesso e influências várias da *Introdução à Vida Devota* de S. Francisco de Sales...

Para além de algumas orientações mais concretas de alguns textos referentes à prática da esmola, sobretudo pela mulher - com autorização do marido, segundo regras da Teologia moral¹⁸⁵ -, a generalidade destas obras de finais do século XVI não foi muito além destes conselhos genéricos "aos

¹⁷⁸ *Orden*, fl.160v-161r..

¹⁷⁹ *Orden*, fl.161v-162r.

¹⁸⁰ *Orden*, fl.163v-169r.

¹⁸¹ *Orden*, fl.162v.

¹⁸² *Orden*, fl.163r.

¹⁸³ *Orden*, fl.163v., subl. nosso.

¹⁸⁴ F.ORTIZ LUCIO, *Del amor de los Casados*, fl.184v.

¹⁸⁵ Já chamámos a atenção para esta questão no artigo "Casamento e religiosidade feminina".

casados" sobre algumas "devoções" e "orações", ou sobre o dever de, na qualidade de "pais de famílias", catequizar todos os da "casa" (especialmente os filhos, como veremas), apesar de algumas exceções referentes às devoções femininas.

Entre estas (poucas) exceções¹⁸⁶, o destaque deverá ser dado ao *Del Gobierno de la Familia* de Gaspar de Astete que não só retomou o que, genericamente, se dizia das orações e devoções da casada, mas também precisou e acrescentou outras. Em primeiro lugar, ao considerar a importância da ocupação feminina e da sua ordenação do dia, não quis deixar de referir ocupações necessárias ao "negocio del alma", como "oyr las missas de precepto" ou "los sermones que en ellas se predicán", bem como a continuação das "acostumbradas deuociones", as "limosnas" e "otras cosas de penitencia, y de piedad..."¹⁸⁷. Também não esqueceu, nessa "ordenación" do dia, alguns "tiempos deputados" para "recogerse en su oratorio vna hora o media, o lo que pudiere..." e a responsabilidade de fazer com que "su gente oya la missa, antes, o despues que ella"¹⁸⁸. Aliás, admitiu mesmo "que los padres de familias pueden tener en sus casas oratorios"¹⁸⁹. Mas as observações mais interessantes - que nos permitem compreender melhor alusões de textos posteriores - encontramos-as no "Documento XX", nos conselhos aos maridos para que permitissem "algunas cosas voluntariamente a sus mugeres"¹⁹⁰, entre elas a prática da esmola¹⁹¹, e lhe autorizassem algumas devoções ou "a lo menos en el aposento aya algunas imagines, ante las quales pueda hazer oracion a las noches, y por la mañana y en todo tiempo"¹⁹² e ainda alguns jejuns, desde que não fossem prejudiciais à saúde¹⁹³, ou "otras algunas penitencias" que não impedissem o cumprimento das suas obrigações conjugais e domésticas¹⁹⁴. Curiosamente, não os criticou por

¹⁸⁶ Cf. *Gobierno del Ciudadano*, 420: "...lo primero que deue procurar, es que no este ociosa su muger, amonestandola como se ha de ocupar en seruir a Dios, que es el primer cuydado, que el, y ella han de tener; en oyr cada dia su missa, en exercitarse en ayunos, y oracion". *Microcosmia*, fl. 65r: "la muger cuydada y diligente es corona de su marido (...). Pues que dire de la deuocion y temor de Dios?".

¹⁸⁷ G. de ASTETE, *Del Gobierno*, 136, Doc. XVIII.

¹⁸⁸ *Del Gobierno*, 137-8.

¹⁸⁹ *Del gobierno*, 414.

¹⁹⁰ *Del Gobierno*, 146 ss.

¹⁹¹ *Del Gobierno*, 146.

¹⁹² *Del Gobierno*, 150-1. ASTETE voltou a retomar a mesma afirmação mais adiante (*Del gobierno*, 415). Já Francisco de MONZON, como referimos, aconselhara a oração e meditação femininas a partir de imagens no seu *Norte de Idiotas* (1563). Sobre a pedagogia das imagens nos tempos pós-Trento, v. G. PALUMBO, *Frammenti di Storia nello Specchio delle Immagini*, esp. 39-67.

¹⁹³ *Del Gobierno*, 151.

¹⁹⁴ *Del Gobierno*, 152.

"encoger la mano" no que dizia respeito a "romerías, y salidas fuera de casa"...¹⁹⁵; mas sugeriu-lhes uma maior "licencia" para as "missas y sermones" porque "segun *es poca la deuocion de los hombres, si en las mugeres no la vuisse todo yria perdido*"¹⁹⁶. Aliás, afirmou, por outro lado, que "quanto los hombres son mas buenos christianos y deuotos, tanto mas vrbanos, mas discretos, mas comedidos y amados de todo el mundo..."¹⁹⁷. Aconselhou-os, igualmente, a dar licença às mulheres que "tienen deuocion de confessar y comulgar a menudo, la qual es muy loable y santa", mas lembrou a elas que "han de tener quenta de yr a tiempos que no hagan falta en sus casas: y voluer a tiempo que puedan dar de comer a sus maridos y a su familia", ou seja, não descurem, pelas devoções, as suas obrigações como esposas e mães de famílias¹⁹⁸ - uma alusão indirecta, como quase todas as alusões deste tipo em obras do mesmo período, às casadas que se dedicavam "demais" a algumas devoções¹⁹⁹, nomeadamente nos círculos dos alumbrados....

Desta forma, este jesuíta, apesar de mais encomiástico que os seus antecessores em relação a algumas práticas devotas e espirituais da mulher casada, ainda encarou estas a um nível bastante "individual" e, sobretudo, feminino...

Seriam, significativamente, alguns textos da primeira metade do século XVII - precisamente aqueles que mais insistiram na "perfeição dos casados" - que dariam alguns passos mais firmes no sentido de uma concepção mais "partilhada" da vida espiritual dos casados, e não só das suas práticas ascéticas. Um lugar de destaque deverá ser dado ao segundo tomo da *Perfeccion del Christiano*(1613) de Luis de la Puente, que, como já referimos, sugeriu alguns meios para alcançarem os casados "excelente perfeccion", começando pela mortificação das "aficiones demasiables de las cosas desta vida" até ao exercício

¹⁹⁵ *Del Gobierno*, 152: "En lo que toca a romerías, y salidas fuera de casa, pueden encoger la mano, y no dar muy larga licencia para tales salidas: especialmente quando son lexos...", excepto se forem "con compañía honesta" e se recolherem "con tiempo a su casa".

¹⁹⁶ *Del Gobierno*, 152-3, subl. nosso. Esta afirmação já se encontrava em textos bastante anteriores. Cf. M^a L. FERNANDES, "Casamento e religiosidade feminina".

¹⁹⁷ *Del Gobierno*, 446.

¹⁹⁸ *Del gobierno*, 154. Mas não esqueçamos que, para ASTETE, as obrigações da "mãe de famílias" também eram educativas e catequéticas. Por isso acrescentou: "... gaste la tarde en hablar de lo que oyo en el sermon, o de alguna vida de vn sancto, o de algunos exemplos que edifiquen..."

¹⁹⁹ Vejam-se, como exemplo (dos mesmos anos), as referências de Fr. Francisco ORTIZ LUCIO, no *Tratado del Amor de los Casados* (fl. 85): "Y dize san Pablo, que la muger se saluara por parir y criar sus hijos (...). y esto se entiende, si permanecieren en la fidelidad y lealtad a que estan obligadas, teniendose fee y amor, con que guarden el arancel de su estado, siendo fiel a su compañía, y lleuando su cruz, *no andando estaciones, sino pariendo y criando se saluan*" (subl. nosso). Acrescentou mais adiante que "...la casada en teniendo vn gusto en la oracion, se esta alii [en la Iglesia], y no ay sacarla la necesidad de su casa (...). Estas han de ser sus visitas y sus estaciones, mirar a su marido, y oyrle y ser su sombra..." (*Del Amor*, fl. 86)

conjunto da oração²⁰⁰, aspecto especialmente significativo por se tratar do mesmo autor das *Meditaciones de las Mysterios de nvestra Sancta Fe, con la practica de la oracion mental sobre ellos* (1605), e de outros textos de espiritualidade²⁰¹. Socorrendo-se da autoridade de S. Paulo, Luis de la Puente começou, retomando um argumento que usara anteriormente, por aconselhar a moderação, com a razão, do amor conjugal, bem como no dos "hijos, y deudos", evitando todo "amor sensual"²⁰²; foi o segundo conselho o de "moderar la tristeza, y lagrymas en las aduersidades desta vida"²⁰³; o terceiro o de "moderar la alegría y gozo por las prosperidades desta vida"²⁰⁴; o quarto, o de "moderar el afecto cerca de las cosas, que no tienen y pretenden alcanzar"²⁰⁵; finalmente, foi o quinto conselho o de moderar "el vso de las cosas que ya se poseen", com "vn corazón tan desasido, que estèn aparejados para dexarlas, cada y quando que Dios quisiere, y fuere conueniente para cumplir lo que les manda"²⁰⁶.

Mas, para atingirem os casados a "excelente perfeição", Luis de la Puente considerou também essencial o "exercício de la oracion", possível se os casados seguissem as mortificações atrás propostas, que lhes deixariam tempo e disponibilidade para a oração²⁰⁷. O tradicional exemplo de Tobias e Sara (Tob. 6. 18 e 8. 4) serviu-lhe de principal apoio para concluir que "es grande dicha concertarse ambos casados para hazer a su tiempo estos ejercicios del alma", retomando um conselho de S. João Crisóstomo que já Osuna havia feito seu: "*Las oraciones sean comunes a los dos: y juntos se vayan a la Iglesia, o se recojan en el oratorio*"²⁰⁸. Mas se a defesa da oração conjunta não oferece dúvidas, também parece ter este jesuíta pensado - o que se compreende se tivermos em conta as referências de autores anteriores e seus contemporâneos e o que se dizia sobre o cumprimento do débito conjugal -, na necessidade de a

²⁰⁰ *Perfeccion del Christiano*, II, cap. XII, 826-34.

²⁰¹ Foram editadas estas *Meditaciones* em Valladolid, por Juan Bostillo, em 1605 (2 vols.). Sobre as obras deste autor, cf. C. M^o. ABAD, *El Venerable P. Luis de la Puente*.

²⁰² *Perfeccion del Christiano*, II, 827.

²⁰³ *Perfeccion del Christiano*, II, 828.

²⁰⁴ *Perfeccion del Christiano*, II, 828.

²⁰⁵ *Perfeccion del Christiano*, II, 829.

²⁰⁶ *Perfeccion del Christiano*, II, 829.

²⁰⁷ *Perfeccion del Christiano*, II, 831: "...los casados andan como Marta solícitos de muchas cosas y diuididos en muchos cuydados por agradar el vno al otro, y no faltar a los de su familia. Mas la mortificacion que se ha puesto, quita estos impedimentos: los quales no nacen tanto de las cosas que se tienen, ò pretenden, quanto de la afición demasiada del corazón; y si esta se mortifica, cessara la solícitud turbada y congoxosa, y la diuision se podra reducir al vno necessario, que es dar gusto a solo Dios en todo lo que se hiziere y pretendiere, arroxando en el (como dixo san Pedro) toda la solícitud del estado y de la familia, pues el tiene cuydado de todos, y su prouidencia ampara tambien a los casados...".

²⁰⁸ *Perfeccion del Christiano*, II, 832, subl. nosso.

oração não interferir ou perturbar a concórdia conjugal, "porque si al tiempo que el vno quiere orar, el otro, quisiese hablar, o jugar, ninguno estaria contento"; contrariamente, "si ambos se concertan con espíritu, vno a otro se encienden el la oracion, y se ayudan a perseverar en ella, y son oydos de Dios y amparados de su misericordia..."²⁰⁹. Uma vez mais, a concórdia conjugal parece ter ditado não apenas a "perfeição", mas também a "excelente perfeição", que exigia "continuar cada día el ejercicio de la oracion", de que referiu algumas dos proveitos espirituais²¹⁰, concluindo com a tradução de um texto da *Homilia* sobre a *Epístola aos Efésios* de S. João Crisóstomo: "Si alguno contrae matrimonio, y guarda las cosas que hemos dicho, no sera menor que los que viuen en las soledades y religiones, ni el casado sera inferior a los no casados, porque abraçará la sustancia y perfeccion de las virtudes que son proprias de los otros"²¹¹.

Mais longe ainda foi Juan Falconi em *El Pan Nuestro de Cada Dia* - uma obra assumidamente favorecedora da comunhão frequente - ao afirmar ser "licito, y loable" aos casados "el comulgar cada dia, aunque ayan tenido el vso del matrimonio"²¹². E ainda que tenha reconhecido ser "verdad que fuera buen consejo el abstenerse los casados el dia de la Comunion, por el deleyte que puede auer en la copula" e que "fuera bueno disponerse con otras mortificaciones de disciplinas, ayunos, y mucha oracion mental que se tuuiesse el dia de la Comunion", afirmou também que "ya que no quieren los casados vsar de essa mortificacion de abstenerse de esse acto, no por esso se les ha de quitar que comulguen, antes será buen consejo el dezirlos comulguen esse dia..."²¹³.

Deste modo, Juan Falconi foi bastante mais longe que a tradição paulina e, nomeadamente, que Luis de la Puente... Não é, contudo, fácil vermos retomados, de modo idêntico, os argumentos tanto do Pe. Luis de la Puente como, sobretudo, de Falconi, nos textos contemporâneos e posteriores. O silêncio ou as breves alusões pouco conclusivas foram a via mais seguida... Por um lado, os problemas que a fácil falta de equilíbrio e "moderação" - para usarmos o conceito daquele jesuíta - no uso da oração ou, mesmo, mortificação

²⁰⁹ *Perfeccion del Christiano*, II, 832.

²¹⁰ *Perfeccion del Christiano*, II, 833. Luis de LA PUENTE retomou o preceito paulino que exortava os casados a deixar, a "ciertos tiempos", o "vso del matrimonio, para darse mas despacio a la oracion", como seria em "fiestas principales, en aduientos, y quaresmas, gastando mas largos ratos en este ejercicio", na esperança de "subir à lo mas alto del monte de la myrra, y del collado del encienso...", podendo ainda servir a oração para "librarse de los perigos, en que viuen", para "tomar en Dios algun aliuio..." (*Perfeccion del Christiano*, II, 833-4).

²¹¹ *Perfeccion*, 834.

²¹² Juan FALCONI, *El pan nuestro de cada dia*, in *Obras Espirituales*, Madrid, 1763, cap. XXI, 301.

²¹³ *El Pan Nuestro*, 302, subl. nosso.

pelos casados podiam provocar na tão desejada harmonia conjugal e no cumprimento das obrigações prioritárias dos casados podem ter-se apresentado preocupantes para os autores posteriores, apesar de muitos destes não terem abandonado o ideal que Luis de la Puente fez seu. Por outro lado, as polémicas seiscentistas à volta da comunhão frequente - o problema era especialmente delicado em relação aos casados - motivaram cautelas que talvez tenham conduzido à quase ausência de referências à mesma nos textos posteriores...

Mas, sobretudo, à medida que as prioridades moralizantes se foram impondo e que as respostas às dificuldades reais ou possíveis dos casados ditaram o modo de tratamento das questões matrimoniais e familiares, as referências à vida espiritual dos casados foram sendo substituídas pelas alusões a devoções concretas, perdendo pertinência, nestes textos, a hierarquia da vida espiritual, sobretudo o binómio mortificação/oração, para dar maior relevo às práticas ascéticas e, sobretudo, à relação devoção/vida moral. Sob este ponto de vista, o *Casamento Perfeito* apresenta-se muito significativo, na medida em que, aconselhando os maridos a serem "devotos e virtuosos"²¹⁴, pouco mais além foi desta adjectivação, excepto ao valorizar a sua "publicidade": "...com nenhuma coisa se publicam melhor, que com a frequência das confissões, e outros exercícios, em que se costumam ocupar as pessoas devotas, assim porque êstes são os que mais pertencem aos homens casados, (não reprovando, senão louvando muito as penitências, que cada um fizer secretamente) como *porque sempre a devoção pública edifica melhor, que a penitência secreta*, e mais segura está a virtude nos que fazem fugir as ocasiões, que nos que lhes é necessário fugir delas". Significativamente, considerou serem estas as "advertências" que lhe pareceram "*mais importantes para a perfeição*, de que tratamos..."²¹⁵. Mesmo quando Paiva de Andrada aconselhou à casada o "recolher-se em seus aposentos, ou Oratórios a tratar um pouco com Deus, ou mental, ou vocalmente, conforme ao cabedal de seu espírito", fê-lo no contexto da enumeração de muitas outras "ocupações e exercícios" com que ela evitaria a ociosidade²¹⁶.

A prioridade das devoções tornar-se-ia, deste modo, partilhada por vários dos autores posteriores que, curiosamente, quase abandonaram as referências à oração. À excepção da *Silva Moral e Historica* do Pe João da Fonseca justifica-se sobretudo por este autor traduzir e resumir o Pe. Luis de la Puente.

Mas alguns textos (por vezes apenas curtas passagens) dão-nos conta de algumas atitudes contraditórias ou polémicas em relação às devoções femininas, em particular as que obrigavam à saída de sua casa, como eram a

²¹⁴ *Casamento Perfeito*, 132-138.

²¹⁵ *Casamento Perfeito*, 137, subl. nosso.

²¹⁶ *Casamento Perfeito*, 156.

confissão, a missa e comunhão e, principalmente, porque mais tentadoras, as romarias...

Diogo Paiva de Andrada, sempre optimista, olhou o problema desde a "publicidade" das virtudes da casada (entre elas o ser "honesta" e "recolhida"²¹⁷), considerando que "se uma casada sair muitas vezes de sua casa só para a Igreja a se confessar, e comungar, e exercitar devoções, e virtudes, mais depressa se hão-de desviar dela os arruadores, e vadios, que das que andarem na rua, posto que seja menos vezes, em festas, visitas e passatempos..."²¹⁸. Desde o seu ponto de vista, "a frequência da confissão, e comunhão, e mais obras devotas, é o que importa para segurar a honra, se apurar a consciência, e para afugentar ocasiões dos vícios, e atrair a das virtudes", pelo que aconselhou os maridos a não lhes "impedir o exercício destas obras, *quando claramente lhes não constar, que são fingidas...*"²¹⁹. Mas, tal como fizera Gaspar de Astete, também Paiva de Andrada a elas advertiu "que, quando exercitarem suas devoções, de que se tiram tantos proveitos, não seja em tempo, nem a horas, que causem moléstia a seus maridos"..."²²⁰.

O perigo do "fingimento", referido indirectamente por Andrada, era, de facto, o principal instigador das cautelas no respeitante às devoções - às pretensas devoções - das casadas, que as podiam utilizar, como dissemos, como pretexto para saídas, visitas, para "se mostrarem"... Por isso foi especialmente incisivo D. Francisco M. Melo - não esqueçamos que se dirigia a *um* nobre - ao referir-se a "humas que comem nas igrejas, para ficar para a tarde; a outras, que sem proposito se levantão mil vezes cada hora a rezar de joelhos, não sendo tempo"²²¹. Daí também a sua irónica prudência: "*Reduzíra, finalmente, as beatarias da mulher casada em ser muito amiga de Deos, muito temerosa delle: estudar nas obrigações de seu estado; ouça a missa no seu oratorio á semana;*

²¹⁷ *Casamento Perfeito*, 139-40. Nesta passagem, Paiva de ANDRADA retomou um tópico frequente em obras anteriores que defendiam ser a "honestidade" uma virtude própria das mulheres portuguesas. Um dos textos mais significativos sob este ponto de vista é o cap. LXXXVIII - "Da honestidade e recolhimento das molheres Portuguesas, & de suas perfeições" - da *Descrição do Reino de Portugal* de Duarte Nunes de LEÃO (Lisboa, por Jorge Rodrigues, 1610, 138-152). Também Tristão Barbosa de CARVALHO retomou o mesmo argumento na sua *Peregrinação Christã* (1620), Lisboa, por A. Craesbeeck de Mello, 1674, 350. Princípio idêntico presidiu, em parte, à elaboração do *Jardim de Portugal* por Fr. Luis dos ANJOS. O.S.A, editado em Coimbra, por Nicolau Carvalho, 1625.

²¹⁸ *Casamento Perfeito*, 140. Repare-se que Andrada condenou, como "escusado" e "ímpio", o conselho que "Ludovico Ariosto deu aos homens casados, dizendo, que bastava deixarem ir confessar uma, ou duas vezes, no discurso de todo o ano, a suas mulheres" (140-1).

²¹⁹ *Casamento Perfeito*, 141, subl. nosso.

²²⁰ *Casamento Perfeito*, 146. Não deixou de justificar esta reserva: "porque além de poder ser isto ocasião de lhes impedir o merecimento, pode-o ser de perturbar o gôsto, e de encarregar a consciência"; curiosamente, acrescentou que "o que há para dizer nesta matéria, ficará reservado aos Confessores; porque a êles pertence mais, que aos Escritores".

²²¹ *Carta de Guia*, 82.

*e se ao domingo quizer ir á igreja, he bem louvavel. Vá, e não às de maior concurso. Os dias de festa será conveniente acompanhar-se da parenta e da amiga; ir cedo; e não entrar na casa de Deos com o mesmo estrondo que se entrará em huma batalha, destroçando e atropelando o povo, que se queixa e as murmura. Esta he manha de algumas senhoras, e não por certo boa manha. Não seja a última que sáia, nem a primeira*²²². Apesar disso, acabou por aconselhar o marido a que lhe permitisse algumas penitências e mortificações²²³.

Deste modo, e sendo, como vimos, o cumprimento das obrigações conjugais e familiares sempre prioritário - como inequivocamente o afirmaram textos como *La Perfecta Casada* e o *Manual de Casados* - o cultivo das "virtudes" femininas, desde a humildade e sujeição até à temperança, castidade e caridade, também exigia que ela amasse e temesse Deus²²⁴, logo, que O honrasse com orações e devoções²²⁵. Mas era igualmente necessário ter em conta os critérios - especialmente de tempo e lugar - para essas orações e devoções. A ideia, frequentemente retomada nestas obras, da maior "religiosidade" da mulher²²⁶, completada com a da sua maior disponibilidade de tempo, serviu tanto para a exortar à vida devota e à prática das virtudes, quanto para lhe lembrar a prioridade do cumprimento dos seus deveres de estado, das "obrigações" em relação às "devoções". Deste modo, as práticas ascéticas, o "recolhimento", a oração, mas também a *ocupação*, deveriam entrelaçar-se para se apresentarem como as melhores garantias de uma vida moral condizente com

²²² *Carta de Guia*, 82, subl. nosso.

²²³ *Carta de Guia*, 82: "O uso das penitencias, para quem as usa, he saudavel. Na mulher que as aprende, convém que se moderem. Ha huns casados tão indiscretos que se desviam da mortificação, quando algum a quer receber. Isto não deve ser assim; porque quem ama a pessoa, muito mais deve amar o espirito. *A mulher boa, que sem excessos se mortifica, he dignissima de que se lhe dê todo o azo e licença para que prosiga em sua oração, e mais exercicios santos. Ao maridos o mesmo que á mulher; que o contrario he amar a gentildade*" (subl. nosso).

²²⁴ *Dictatum = Leccion christiana*, 270-2.

²²⁵ Veja-se a passagem já citada *supra*, nota 170, do *Gobierno del Ciudadano*. Especialmente exemplificativo deste esforço de conciliação das "obrigações" e das "devoções" da "perfeita casada" é um extracto da vida de Sórora Mariana do Rosário, da autoria de Fr. António d'ALMADA, E.S.A., *Desposorios do Espirito, celebrados entre o divino Amante, e sua Amada Esposa a Venerável Madre Sorora Marianna do Rosário...*, Lisboa, 1694 (utilizamos aqui a edição de 1766). Conta o autor que D. Mariana, enquanto casada, "em tudo aquillo, que as obrigações de casada permitiaõ, se via que seus desejos, e diligencias erão imitar os santos exemplos (...) assistia aos exercicios das virtudes, sem faltar às pensões de seu estado, governando sua casa com prudencia, e a sua consciencia com vigilancia. Pudera-se responder com *esta boa mã de familias* á pergunta, que fazia Salamão, quando disse: Huma mulher forte quem a achará?, pois erão suas açções dignas de ser exemplo de mulheres casadas..." (*Desposórios*, 5, subl. nosso).

²²⁶ Cf., a título de exemplo, a afirmação de Fr. Marco A. CAMOS: "...la muger que en su serucio es diligente, es honor de su marido: puesto que por ella gana credito y fama de limosnero, de piadoso, y en suma de Christiano. Pues que dire de la deuocion y temor de Dios?" (*Microcosmia*, 65). Mas este tópico já vinha muito de trás. Permitimo-nos remeter novamente para o nosso artigo "Casamento e religiosidade feminina".

o modelo previamente estabelecido. Daí que as devoções, no seu sentido mais amplo, tenham sido, com alguma frequência, sugeridas também como modo de lhes evitar a ociosidade e a vaidade, essas quase obsessões do século XVII...

Deste modo, a valorização das devoções femininas em particular e das devoções dos casados em geral deve também ser enquadrada no crescente esforço de "moralização" que temos vindo a referir e que é particularmente notório nos textos expressamente destinados à educação dos filhos e da "mocidade" em geral.

CAPÍTULO X

O primado dos "bons costumes" na educação dos filhos

1. *Prioridades dos "pais de família": "criar" e "ensinar" os filhos*

A crescente responsabilização dos pais pela educação (no sentido global) dos filhos - que, como vimos, foi, até certo ponto, uma das "novidades" dos textos de alguns humanistas e moralistas de finais do século XV e inícios do século XVI -, adquiriu, nos finais do século XVI e no século XVII, tonalidades e focalizações muito próprias, de variadas influências e conseqüências, como veremos .

Abordar este problema apresenta-se, tenhamo-lo desde já em conta, uma tarefa particularmente complexa e necessariamente multifacetada. Em primeiro lugar, pela variedade e multiplicidade de textos que, directa ou indirectamente, atribuiu à "educação" dos filhos em particular - ou da "mocidade" em geral - um lugar dominante nas preocupações catequéticas e pedagógicas. Em segundo lugar, porque, mais ainda que na primeira metade de quinhentos, não só quase todos os textos que abordaram os problemas matrimoniais conferiram à criação e educação dos *filhos*¹ uma larga atenção, como se multiplicaram obras ou textos especificamente destinados a essa criação e educação. Em terceiro lugar, pela diversidade de focalizações, que vão desde o privilegiar de critérios de ordem social ou com intuítos políticos (especialmente no caso da educação específica dos príncipes e filhos de nobres), até aos critérios de prioridades e objectivos imediatos, sejam eles de ordem catequética ou de ordem moral.

Efectivamente, a educação moral e religiosa dos filhos e da "mocidade" tornou-se, ao longo do período que temos vindo a estudar, uma óbvia *prioridade* das orientações catequéticas e pedagógicas. Comprova-o, antes de mais, a variedade de catecismos especialmente destinados, sobretudo no período pós-

¹ Como acentuámos na primeira parte - importa lembrá-lo - referimo-nos à educação dos filhos - ou seja, das crianças no contexto familiar e doméstico - e não ao "ensino" das crianças em geral, situadas num ambiente escolar e nas condicionantes e características deste. A diferenciação ou explicação da abordagem própria da educação dos filhos dentro dos parâmetros acima focados parece-nos desnecessária, dado o contexto em que temos vindo a situar-nos.

Trento, ao ensino da doutrina cristã às crianças² e as realizações várias com vista ao ensino dessa doutrina a par do dos rudimentos da leitura e da escrita³. Confirma-o, igualmente, o número crescente - com um leque mais largo de destinatários - de obras "pedagógicas" orientadas para o ensino simultâneo das "letras" e dos "bons costumes", de que alguns dos melhores exemplos, na Península Ibérica, são, não só por algum sucesso editorial como pelas influências perceptíveis em muitos autores posteriores, as obras de Lorenzo Palmireno: em particular *El Estudioso del Aldea... con las quatro cosas que es obligado a aprender vn buen discipulo: que son Deuocion, Buena criança, Limpia doctrina y lo que llaman Agibilia*, editado em Valença em 1568 e em 1571, e *El Estudioso Cortesano*, editado em Valença em 1573 e em Alcalá em 1587⁴.

Podemos ainda acrescentar várias outras obras, nomeadamente portuguesas, que pretenderam complementar a diversos níveis (sobretudo nos objectivos e destinatários) aquelas obras mais específicas, de que são exemplo o

² O mesmo fenómeno estudado por J.-C. DHOTEL para França (*Les Origines do Cathécisme moderne*, esp. 98-147) - enquadrado no contexto de algumas decisões de Trento já referidas - se pode verificar na Península Ibérica, nomeadamente em Portugal. Naturalmente, o lugar de relevo vai para os catecismos da responsabilidade directa dos jesuítas, em especial a *Doutrina Cristã* (1561 ss) do P. Marcos JORGE, cujo sucesso editorial e desenvolvimentos posteriores atestam a sua importância e influência. Para uma síntese da utilização deste catecismo especialmente elaborado tendo em vista um público infantil e juvenil, veja-se F. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assitência de Portugal*, em esp. Tomo II, vol. I, 455-475. P. TAVARES, *Os Lóios*, esp. 61 ss. e 86 ss.

³ Lembremos a importância particular das "cartilhas", nomeadamente a de João de BARROS (1539) e outras posteriores, em especial a ordenada por João SOARES, E.S.A., *Cartinha para ensinar a ler com os dez mandamentos de Deus...*, editada em 1550 (2 eds.), 1554, 1583 e 1672. Sobre a importância e significado da difusão de "cartilhas", especialmente em Espanha, no século XVII, veja-se J. MOLL, "La Cartilla et sa distribution au XVIIe siècle" in AA.VV., *De l'Alphabétisation aux Circuits du Livre en Espagne. XVIe-XIXe siècles*, 311-332.

⁴ *El Estudioso del Aldea* (1568) e *El Estudioso Cortesano* (1573) obedeceram a uma "intenção" - o termo é do próprio PALMIRENO - de tornar mais acessível ao "niño" e aos "moços" o seu ensino da gramática junto com o dos "bons costumes", lamentando-se este humanista do facto de chegarem "a esta escuela moços de 16. y 18. años a oyr curso de artes, con tanta inhabilidad que es lastima: no solamente vien en grosseros en criança, pero aun tengo que hazer en emendarles el mal construir, y arromançar los autores, en hazerles escupir las duras metaphoras, y barbaros vocablos que traen...". Pretendeu, portanto, dar "remedio a tan gran mal" e que "el niño se crie tal en el Aldea, que quando venga, pueda muy bien servir en la ciudad" (*El Estudioso del Aldea*, 6 e 10). Daí que *El Estudioso Cortesano*, obra apresentada por PALMIRENO como sendo "la segunda parte del *Estudioso de la Aldea*" (ed. de Alcalá de Henares, 1587, prólogo), tenha pretendido "dar cumplimiento a mi Aldeano, que entonces comence a enseñar... proponiendo vn moço de diez y ocho hasta veynte y siete años, mostrandole el uso de lo que ha estudiado" (*El Estudioso Cortesano*, fls. não num.). Para uma visão mais completa dos objectivos e contextos das obras e da actividade pedagógica deste autor - nomeadamente da sua valorização das "boas maneiras" -, veja-se A. GALLEGU, "Una classe de rhétorique a Valencia en 1565", in AA.VV., *De l'Alphabétisation aux Circuits du Livre* 187-203, assim como a sua tese *Juan Lorenzo Palmireno. Contribution à l'Histoire du Studi General de Valencia*, Toulouse, 1980.

muito editado *Báculo Pastoral de Flores e Exemplos* - elaborado ao modo dos catecismos com perguntas e respostas simples, mas acrescentando-lhes exemplos vários - que expressava, logo no título, a sua "utilidade" para "todo o christam, que procura saluarse, e instruir seus filhos com bons exemplos" e que no prólogo aos leitores afirmou que "deuem os pays christãos instruir, & doutrinar seus filhos com os exemplos da doutrina christã..."⁵; ou o *Regimento Espiritual para o Caminho do Ceo* (1654), do jesuíta Francisco Ayres, que dedicou toda a Primeira Parte aos "bons costumes em que deue ser instruido todo o Christão em seus primeiros annos", instrução essa que atribuiu, fundamentalmente, aos pais ou a mestres por eles cuidadosamente escolhidos⁶. Confirmam estas obras (que ilustram algumas tendências catequéticas e de espiritualidade) - como outras que, a seu tempo, referiremos - a valorização crescente da responsabilização dos pais - *directamente* e não apenas através dos mestres, como era tradição na aristocracia - na educação moral e religiosa dos filhos, tendência essa que as obras e os textos matrimoniais do período aqui em estudo confirmarão largamente.

De facto, *todos* os textos da segunda metade do século XVI e do século XVII que abordaram os vastos temas matrimoniais, desde o governo da casa até ao comportamento feminino, dedicaram páginas, capítulos, diálogos ou "tratados" inteiros à criação e educação dos filhos. Aliás, tivemos já ocasião de o salientar, uma das principais obrigações, senão mesmo a principal, atribuída aos "pais de famílias" era, justamente, além da "criação" num sentido restrito, a educação - sobretudo moral e religiosa - dos filhos. Mas, mesmo já antes da vulgarização do conceito de "pais de famílias" e da enumeração das suas responsabilidades educativas e domésticas, os vários textos "matrimoniais" vinham dando um destaque importante a essa educação, especialmente depois do concílio de Trento. Vicente Mexía dedicou, na *Saludable Instruccion del Estado*

⁵ F. Saraiva de SOUSA, *Báculo Pastoral*, rosto e "Prologo ao leytor" (s. num.). Lembremos aqui, novamente, que também o *Insino Christão* (1539) insistira no ensino da doutrina cristã aos filhos, nomeadamente, pelos pais.

⁶ Francisco AYRES, *Regimento Espiritual para o Caminho do Ceo*, Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1654, 1-47. Este jesuíta começou, justamente, por referir a "criaçam, que devem ter os mininos na infancia" (cap. I) e, logo, o modo "como devem instruyr os pays aos filhos no amor, e temor de Deos" (cap. II) e o "modo, e custumes em que os pays hamde ensinar aos filhos" (cap. III), e só depois sobre o dever de "procurar os pays dar bons mestres a seus filhos" (cap. IV) e sobre a excelência do "ministerio de ensinar, e doutrinar a outros, e da obrigaçam que tem os que professão" (cap. V), terminando com a afirmação da "sujeissaõ que devem os filhos a seus pays, discipulos, a seus mestres, & os moços aos mais velhos" (cap.VI). Convém referir que o próprio Francisco AYRES justificou a inclusão desta parte de acordo com uma visão global da vida humana e da salvação do homem: "...todo o que tratar de servir, e louvar a Deos, consequentemente será solicito de sua salvação; e o que for pontual no tocante a sua salvação, tambem o será em o que toca á honra de Deos. E porque nossa felicidade eterna depende de hũa boa morte, e esta ordinariamente de hũa honesta vida: e *pera que a vida seja qual convem, importa muyto a boa criação na tenra idade...*" (*Regimento*, "ao leytor", subl. nosso).

del Matrimonio (1566) todo um "tratado" - o "Tratado Septimo" do "Segundo Libro" - ao "cuydado que los padres han de tener en criar y enseñar sus hijos"⁷. O *Gobierno del Ciudadano* (1577-1584) tratou, no "Diálogo Quinto" da segunda parte, "de las costumbres que tuuieron los antiguos, en criar sus hijos" e, no "Dialogo sexto", de "como ha de criar el ciudadano sus hijos"⁸. Os *Dialogos Familiares de la Agricultura Cristiana* (1578-80) do franciscano Juan de Pineda debateram em seis diálogos os diversos problemas, desde o nascimento até ao estudo das artes liberais⁹. A *Orden de Bien Casar* (1581) debruçou-se sobre o problema no capítulo septimo "en que se muestra, à que estan obligados entrambos casados juntamente", explicitando "Lo que deuen hazer con los hijos"¹⁰. Por seu lado, o *Dialogo en Laude de las Mugerres* (1580) de Juan de Espinosa e *La Perfecta Casada* (1583) de Fray Luis de León - como mais tarde o *Libro Intitulado Vida Politica de todos Estados de Mugerres*, de

⁷ V. MEXIA, *Saludable Instruccion*, fls. 249r-271r. Este tratado é composto de 14 capítulos, incidindo os 7 primeiros sobre o dever e as vantagens de serem os pais a "enseñar sus hijos dende pequeños" (caps. 1 a 4), de os "doctrinar y castigar" desde "su niñez" (caps. 5 a 7) e os 6 seguintes sobre o modo como deveriam ser orientados os filhos para saberem "auerse bien con sus padres" e "con los otros". Dedicou um capítulo especificamente ao "que los padres han de enseñar a sus hijas" (cap. 14). É especialmente ilustrativa a sua afirmação - que retomaremos mais adiante - de que "*deurian todos los padres enseñar a sus hijos lo que les conuiene saber para biuir bien: porque quien los viere ygnorantes en lo que fuera razon que supieran: o dissolutos, y mal mirados, y descomedidos en su modo de biuir, y conuersar con todos: no de por sentencia (juzgando de lo que no sabe, por lo que se vee) que tales deuen ser los padres, quales todos veen que son sus hijos...*" (*Saludable Instruccion*, fl. 250v, subl. nosso).

⁸ Juan COSTA, *Gobierno del Ciudadano* (1584), 525 ss. A edição de 1584 é, também nestes capítulos, bastante mais extensa que a de 1577, embora retomando as mesmas ideias-chave. A posição do autor em relação à importância da educação dos filhos está expressa com clareza logo no início do Dialogo Quinto: "La mujer esta en su mano escogerla buena, y virtuosa, *los hijos para que lo sean, es menester, que el no sea descuydado en criarlos, ni perezoso en encaminarlos desde pequeños en la virtud*, que han de tener, quando sean grandes..." (*Gobierno*, 527, subl. nosso).

⁹ Juan de PINEDA, *Agricultura Cristiana*, III, caps. 14 a 19. Contudo, em outras passagens do Tomo IV, sobretudo algumas relativas à "complexión mujeril", à influência astrológica na gestação e às substâncias seminais (esp. caps. V a VII e XI a XVI), voltou a discutir alguns problemas da "criação" infantil. O contexto da abordagem da "criação" - num sentido físico e moral - dos filhos nesta obra é diferente do das outras que temos referido, uma vez que a formação quase enciclopédica deste franciscano - com interesses óbvios pelos campos da medicina e da astrologia - ditou igualmente o seu tratamento multifacetado do problema. Mas em relação à "criação" dos filhos pelos pais a sua posição não se mostrou muito diferente da dos outros autores, como veremos mais adiante. Aliás, é bem significativo que uma das suas primeiras observações sobre este aspecto - quase a abrir o cap. 14 - tenha sido a de que "más ha de procurar [el padre] con amor de caridad, *que salgan sus hijos virtuosos*, que no con amor natural desear engendrarlos para la vida natural" (*Dialogos Familiares*, III, 11, subl. nosso). Mas foi quando se debruçou sobre o matrimónio e sobre a definição de pai (vê-lo-emos melhor mais adiante) que a sua visão do problema mais claramente comungou da dos autores seus contemporâneos: "*Sepan los hombres ser padres enseñando y castigando*, que los niños sabrán recibir lo bueno que les enseñaren, si no luego por amor, a lo menos por temor..." (*Dialogos Familiares*, III, 61, subl. nosso).

¹⁰ Juan ESTEVAN, *Orden de Bien Casar*, ed. de 1595, fls.179-255.

Juan de la Cerda, editado em 1599 - dedicaram todos páginas mais ou menos longas a este tema, apesar de olharem o problema, obviamente, desde a perspectiva da "criação" materna¹¹. Também os *Discursos Morales* (1589) de Juan de Mora não deixaram de lhe aludir, embora com a brevidade que a obra, dadas as suas características, impunha¹².

Mas seriam, fundamentalmente, os autores que retomaram e deram ênfase ao conceito de "pais de famílias" que mais exaustivamente iriam desenvolver em moldes mais ou menos precisos os *modos*, os *meios* e os *critérios* da "educação" infantil e juvenil desde a perspectiva "familiar" e social, descendo mais ao pormenor dos comportamentos morais e sociais da "mocidade" e responsabilizando, de um modo mais directo, os "pais de famílias" e não apenas, vagamente, os aios e mestres pelos resultados dessa "educação".

Significativamente, Fr. Marco Antonio de Camos dedicou à educação dos filhos três importantes diálogos da sua *Microcosmia* (1592), concretamente os diálogos oitavo, nono e décimo¹³ - nos quais lembrou, como já referimos, a "obrigação" dos "padres de familia" de "dar buen exemplo, y enseñar costumbres y manera de bien viuir" a todos os da casa¹⁴ -, resumindo e

¹¹ Naturalmente, o relevo deve ser dado à obra de Fray Luis de LEÓN, mais exaustiva no que diz respeito às obrigações "educativas" da casada e determinante para a visão, nas obras posteriores, das responsabilidades da casada para com os filhos, em especial as filhas (veja-se *La Perfecta Casada*, esp.162-166). Nele se inspiraria o franciscano Juan de LA CERDA, apesar de ter sido bastante mais extenso no que diz respeito à educação das filhas, uma vez que, na linha da *Institutio* de Luis VIVES - e de todos os que o influenciaram ou ele influenciou -, dedicou toda uma parte da obra à reescrita do já clássico modelo da donzela, como veremos mais adiante. Mas, no respeitante às funções da "mãe", não foi mais longe que Luis de LEÓN e outros autores do seu tempo. Como se compreende, o *Dialogo en Laude de las Mujeres* de Juan de ESPINOSA deu pouca importância à educação dos filhos em geral, privilegiando a formação moral da donzela (*Dialogo*, 241-246), uma vez que a sua obra se ocupou mais, como o próprio título indica, da defesa do sexo feminino. Não referimos aqui o *Dialogo en Loor de las Mujeres* de Cristóbal de ACOSTA - editado em Veneza em 1592 - porque, dadas as características e objectivos da obra, este aspecto não lhe mereceu uma atenção particular. Também não valorizamos o *Diálogo de la Doctrina de las Mujeres* por se tratar de uma tradução, por Pedro VILLALÓ DE TÓRTOLES, da obra do italiano Ludovico DOLCE que, por sua vez, é uma adaptação - o termo de "tradução/glosa" estaria, talvez, mais apropriado - da *Institutio* de VIVES.

¹² Juan de MORA, *Discursos Morales*, 135v.-136r., particularmente quando enunciou as "condições" que deveria ter o casado, sendo uma delas criar os filhos "con buenas costumbres, tenellos debaxo del yugo de padre, y procurar dexallos alguna passada".

¹³ CAMOS, *Microcosmia*, 87-129. O diálogo oitavo tratou "de la criança que los padres deuen a sus hijos en comun, y de la obligacion que los hijos tienen de amar a sus padres, obedesciendoles: y de la concordia y fraternal correspondencia entre hermanos" (87-100); o nono, "de la institucion y criança que los padres deuen dar a los hijos varones en particular, segun su edad y estados: discurrese breuemente por las edades" (100-117); o décimo, "de la institucion y criança de las hijas, y de la quenta que deuen tener sus padres con ellas" (117-129).

¹⁴ *Microcosmia*, 100; veja-se, igualmente, p. 88, em que vem retomada a imagem, de Platão, dos pais fazendo de "vela acesa" diante dos filhos, a fim de que estes "sigan el exemplo y buenas costumbres de sus padres".

desenvolvendo as propostas de muitos dos autores anteriores, valorizando os critérios morais e sociais da educação dos filhos, rapazes e raparigas. Efectivamente, este agostinho foi mais além da simples insistência no dever de os pais vigiarem de perto a educação dos filhos, privilegiando claramente a dimensão moralizante - num sentido simultaneamente catequético e social¹⁵ - dessa educação, considerando-a prévia ou mesmo prioritária em relação à sua dimensão "institucional".

Mas um dos autores mais decisivamente importante para as abordagens posteriores seria, nestas últimas décadas do século XVI, significativamente, o jesuíta Gaspar de Astete, que, além do divulgadíssimo *Catecismo*, não só dedicou todo o "Libro Segundo" do *Gobierno de la Familia y Estado del Matrimonio* à educação dos filhos pelos "pais de família"¹⁶, como começou as suas *Obras*, precisamente, com uma *Institucion y Guia de la Juventud Christiana*, editada em 1592¹⁷, e na qual, pondo "en orden lo que en algunos sermones y platicas particulares auia platicado que son vnos Documentos saludables para instituyr y guiar bien la juventud Christiana" confessou esperar que "deste trabajo se aprouechen los padres y las madres para hazer a sus hijos temerosos de Dios", bem como os "nobles y generosos mancebos" e todos os que tinham funções pedagógicas e pastorais¹⁸. Curiosamente, uma das aprovações, nos preliminares, da autoria de Manuel Lopez, considerou a obra "muy prouechosa para que la lean todo genero de gente secular: y mas particularmente los que tienen hijos, y mucho mas los mesmos hijos..."¹⁹. Ou

¹⁵ Na sequência da valorização do exemplo e da severidade paternos, CAMOS, pela voz de Valdiglesia, acentuou, precisamente, o dever de os pais, "con la erudicion y lengua de saludables disciplinas y sciencias, andando con ellos con eficaces razones, con exemplos y documentos: y quando fuere menester con castigo", pôr os filhos "en la desseada y necessaria perfection, que de hombres honrados y buenos deuen tener: *deteniendoles, y enfrenandoles como potros (principalmente a las mugeres)* para que no anden vagando y se pierdan por demasiada libertad..." (*Microcosmia*, 90, subl. nosso). Cf., igualmente, p. 92, em que insistiu, citando S. Agostinho, na importância não só do castigo, mas também das "persuaciones y buenas razones (...) con amor".

¹⁶ Gaspar de ASTETE, *Del gobierno de la familia*, esp. Libro Segundo", 295-608.

¹⁷ Esta *Institucion*, editada em Burgos, por Filipe de Junta, em 1592, tem o argumento principal no seu subtítulo: *Donde se trata de como han de enseñar los padres a sus hijos a ser obedientes y temerosos de Dios: y de las virtudes mas principales que ha de tener el mancebo christiano*.

¹⁸ *Institucion*, Prólogo (s. num.). Defendeu ainda que "los maestros de los niños (...) les pongan a leer en este libro: para que en el juntamente aprendan a leer, y beuan las buenas costumbres: y lo mesmo hagan los preceptores de las sciencias liberales (...). Seruira tambien para los nobles y generosos mancebos, como de un enchiridion, o manual, que trayan siempre en las manos, y le lean y se aprouechen del. Y finalmente no dexara de aprouechar para maestros, ayos, curadores, predicadores y confesores, y especialmente para los padres de nuestra Compañia..." (subl. nosso).

¹⁹ *Institucion*, Preliminares (s. num.). Não se referia apenas aos "moços" mais crescidos, mas também a todas as crianças em idade escolar, "assi quando andan a la escuela, que con esta lectura se enseñen a leer, como quando andan en el estudio de letras, que se les pegara mucha y buena doctrina, necessaria para las costumbres y vida Christiana". Acrescentou mesmo que "El ser en

seja, com esta obra e com outras contemporâneas e posteriores, a "juventude" - enquanto "estado"? - passou a ser não só olhada individualmente no quadro das prioridades da educação moral pelos pais e pelos mestres, mas também destinatária directa de obras "morais" próprias, facto que comprova, por si só, o quanto a educação das crianças e da juventude se tornara uma preocupação fundamental nos finais do século XVI.

Deste modo, e apesar deste jesuíta privilegiar - como se compreende, visto que era função primariamente apostólica da Companhia de Jesus e dados, em particular nesta obra, os seus objectivos e destinatários -, a educação da "mocidade", a sua obra é, para além do que representa, como veremos, em termos da concepção da educação infantil e juvenil nestes finais do século XVI e, em particular, das propostas jesuítas para a educação moral das crianças e dos "mancebos cristãos", uma obra também "inovadora" por abordar autonomamente, em castelhano, o problema que, até aí, surgia quase sempre no contexto de outras prioridades ou de outras preocupações e em latim²⁰ - por vezes, em outras línguas²¹. Será interessante notar ainda que, alguns anos antes, outro jesuíta "peninsular", Juan Bonifacio²², dera à estampa a sua *Christiani Pueri Institutio, Adolescentiaequae Perfugium*²³. Era, contudo, uma obra de carácter diferente destinada, fundamentalmente, ao uso interno dos colégios da sua Companhia, de características e destinatários imediatos não tão vastos como

Romance, e yr en estilo llano y casto, ha sido muy a proposito para la capacidad de los que lo han de leer, y para quien mas se instituye, que es la juuentud".

²⁰ Os melhores exemplos são-nos dados por alguns importantes humanistas europeus, referidos na primeira parte deste estudo, esp. cap. V.

²¹ Além da influência num momento e num contexto próprio de exemplos maiores como os de alguns humanistas, em especial alguns humanistas italianos (como salientámos já), Vives e Erasmo, que olharam de um modo "novo" a instrução infantil e a educação moral de crianças e jovens, convirá notar que esta orientação foi decisiva nas obras posteriores, como o provam as que estão aqui em análise. Mas, obviamente, esta atenção crescente ao problema não foi um exclusivo das sociedades peninsulares, antes se deverá compreender numa contextualização europeia, em que vemos serem editadas e reeditadas obras várias com preocupações similares. Não deixará de ser significativo que um português, Francisco de BRITO, tenha escrito em italiano e feito editar em Veneza, em 1573, um *Ammaestramento de' Figliuoli così nella vita catolica comme nella vita civile*. Especialmente importantes foram as obras de Silvio ANTONIANO, *Della Educazione Christiana de' Figliuoli. Libri tre*, Verona, Bartolomeo delle Donne, 1584 e de Giovanni LEONARDI, *Trattato della Buona Educatione dei Figliuoli*, Napoli, ex off. Horatii Salviani, 1594 e Id., *Institutione di una Famiglia Christiana*, Roma, per Ignatio de' Lazzari, 1673. Vejam-se alguns excertos importantes destas e outras obras, referentes à educação dos filhos, in L. VOLPICELLI, *Il Pensiero Pedagogico della Controriforma*, esp. 95-193.

²² Sobre este jesuíta, sua actividade pastoral e escritos, veja-se o estudo de F. G. OLMEDO, *Juan Bonifacio (1538-1606) y la Cultura Literaria del Siglo de Oro*, Santander, 1938.

²³ A *Christiani Pueri Institutio* foi editada pela primeira vez em Salamanca em 1575 e teve duas edições no ano de 1588. Uma delas - referida por OLMEDO (*Juan Bonifacio*, 101) -, em Burgos, por Filipe de Junta, e outra - reproduzida anastaticamente por M. Cadafaz de MATOS (Macau, 1988) - no Colégio da Companhia em Macau.

a de Astete, o que, apesar disso, não diminui algum interesse e importância, nomeadamente, em relação a algumas afirmações que valorizaram igualmente a responsabilização paterna pela educação moral dos filhos²⁴.

Do mesmo modo, parece-nos significativo que, pelos mesmos anos, o Doutor Pedro Lopez de Montoya tenha também escrito um *Libro de la Buena Educacion y Enseñanza de los Nobles en que se dan muy Importantes Avisos a los Padres para Criar y Enseñar bien a sus Hijos*, editado em 1595²⁵, em cujo prólogo ao rei pediu que este advertisse os súbditos cristãos "de *tan graue negocio como es el cuydado que los padres deuen tener en criar bien a sus hijos*, pues este es su principal oficio, y el faltar en esto es vno de los mayores y más perjudiciales delitos que pueden cometer y de los que más prouocan la ira del cielo..."²⁶. Curiosamente, e apesar do título, Montoya tinha também em vista a educação das crianças de outros grupos sociais, pelo que lembrou no prólogo ao leitor o carácter "exemplar" tanto da obra como do grupo social a que primeiramente a destinou: "...y tomé por fin y por título deste libro, la enseñanza de los nobles, porque a ellos procura siempre imitar la demás gente, y también porque el más cierto camino que los padres pueden tomar *para hazer nobles a sus hijos es enseñarlos bien*, y assí parece que esta doctrina es comúnmente util para todos, pues ha de *seruir para que los que tienen nobleza de sus mayores, la conseruen y lleuen adelante, y los que no la tienen, la adquieran, con abraçar y seguir, desde niños, la virtud*"²⁷. Ou seja, o conceito de "verdadeira nobreza" - a nobreza das virtudes e dos bons costumes que o século XVII em particular gostou de dizer abraçar²⁸ - é aqui o vector dominante da concepção da educação

²⁴ Estas afirmações foram já acentuadas, algumas traduzidas, não só por F. OLMEDO, *Juan Bonifacio*, 99-107, como também por J. VARELA, *La Educación*, esp. 48-49.

²⁵ Este *Libro de la buena educacion* de P. LÓPEZ DE MONTOYA, dedicado a Filipe II, foi editado em Madrid em 1595, mas as censuras são de 1587 e 1588 (a obra foi reeditada por E. HERNANDEZ RODRIGUEZ no seu estudo sobre *Las Ideas Pedagógicas del Doctor P. L. de Montoya*, Madrid, 1947, 235-419, edição que aqui utilizaremos). De qualquer forma, na censura à obra de de Astete vem referido que havia muito que este jesuíta vinha trabalhando na obra... Apesar de diferentes proveniências e distintos destinatários - pelo menos imediatos - a sua proximidade em termos de escrita e edição revela-se bastante sugestiva do interesse que o tema despertava por estas décadas de finais do século XVI...

²⁶ *Libro de la buena educación*, 241 (Prólogo), subl. nosso.

²⁷ *Libro de la buena educación*, 252, subl. nosso.

²⁸ A voga deste conceito é especialmente comprovável na sua inclusão em alguns títulos de obras, como a da condessa de Aranda, D. Luisa M^a de PADILLA MANRIQUE, *Lgrimas de la Nobleza y Nobleza Virtuosa*, Zaragoza, 3 vols., 1637-1639. Sobre esta obra e o seu ideal de nobreza, cf. B. CÁRCELES, "Nobleza, hidalguía y servicios en el siglo XVII castellano", in *Hidalgos y Hidalguía*, 71-93. Um dos textos portugueses que melhor ilustram este conceito e o modo como se foi afirmando é o de António Pinho da COSTA, *A Verdadeira Nobreza*, editado em Lisboa, na Oficina Craesbeeckiana, em 1655, no qual este autor afirmou "não consistir em outra cousa a verdadeira nobreza de hum homem, que em viver virtuosamente", sendo o seu "principal fundamento" o "amor de Deus, como firme alicesse da vida Christã, & fonte donde manão as caudalosas ribeiras de

infantil de base doméstica, fazendo o autor depender do contexto conjugal e familiar os critérios essenciais da "buena enseñanza y educación" da infância e juventude, contexto que devia ditar as orientações para o ensino mais especializado pelos mestres e pelas instituições de ensino²⁹.

Esta valorização da educação moral infantil e juvenil e o acento na responsabilidade dos pais em, pelo menos, a iniciarem seria, ao longo do século XVII - e ainda nas primeiras décadas do século XVIII - desenvolvida e aprofundada em várias obras, nomeadamente em obras portuguesas, das quais realçamos o *Tratado da boa criação e policia christãa em que os pais devem criar os seus filhos* (1633) do dominicano Pedro de Santa Maria, uma obra que, apesar de "esquecida", se revela particularmente interessante e importante³⁰.

excellentes virtudes..." (*A Verdadeira Nobreza*, "Prefação"). Por isso afirmou, em vários momentos da obra - especialmente no final de cada capítulo -, que a "verdadeira nobreza consiste em amar a Deus sobre todas as cousas, na limpeza e pureza de vida" (*A Verdadeira Nobreza*, 12, 40, 46, 67, 78, 101, etc.). Mas a insistência nesse mesmo conceito encontra-se em vários outros textos da época, entre eles - e com particular clareza - o já referido *Itinerário Espiritual* (1654) de Francisco AYRES: "...não fação os pays pouco cazo da criação, & bons costumes dos filhos, pois he o mais rico thesouro que lhes podem deixar, & val mais que todos os aueres do mundo, & esta he a verdadeira nobreza; a virtude, & bons costumes" (*Itinerário*, 23, subl. nosso). Também o jesuíta espanhol Alonso de ANDRADE, num contexto idêntico, na *Tercera Parte del Libro de la Guia de la Virtud*, editado em 1646, afirmara ser "la verdadera nobleza, la que Dios aprueua, la que vale en la Corte del Cielo, y la que han de preferir los Fieles a toda la humana, que es vna sombra, y vn viento que en el ayre se desvanece" (*Tercera Parte*, 201).

²⁹ P. LÓPEZ DE MONTROYA, *Libro de la buena educación*, esp. 285, quando mostrou a importância de um ensino moderado e adaptado às capacidades da criança, criticou fortemente, por outro lado, o desinteresse dos pais em relação ao ensino das primeiras letras - junto com as "virtudes" - aos filhos: "Mas ¿qué diremos a los que dan en otro extremo, que ni antes de los siete años, ni después, ponen a sus hijos en estos ejercicios, ni tienen más cuenta con instruyrlos ni enseñarlos que si ni fuesen sus hijos? Digo que, a mi parecer, estos tales no se pueden dezir sino medio padres, pues faltan en lo principal, que es la buena educación (...) Con gran seueridad y rigor se castigaría los que dexassen sus hijos a las bestias fieras para que se los tragassen, pues no son menos perjudiciales a la República, sino mucho más los que dexan sus hijos a los vicios, que son más rauiosas y más terribles bestias de quantas se pueden imaginar..." (*Libro*, 286, subl. nosso). Deste modo, o ensino das "artes y ciencias" deveria, do ponto de vista deste autor, ser olhado, sobretudo, como um modo fundamental de cimentar as virtudes humanas e defendê-las dos ataques dos vícios que se alimentam da ignorância. Por isso se demorou na enumeração das qualidades do "Maestro del noble" (*Libro*, cap. XII, 309-317), afirmando ser um "error muy grande" dos nobres "pensar que el principal oficio del maestro es enseñar la gramática o lengua Latina, y assí, no buscan hombres que tengan más pertes que las que les parece que bastan para este ministerio...", quando "ni es éste el principal oficio ni lo que más se ha de buscar en el maestro" (*Libro*, 309, subl. nosso).

³⁰ Em outra ocasião - "Modelos educativos do Barroco em Portugal: a 'boa criação' e a 'policia cristã'", *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, Porto, 1991, II, 311-322 -, chamámos a atenção para a importância e significado desta obra do nosso século XVII, apesar do contexto desse estudo ter, obviamente, limitado a abordagem da obra em toda a sua extensão e variedade. Neste momento, interessar-nos-ão particularmente os primeiros capítulos da obra em que este dominicano se debruçou, justamente, sobre o núcleo conjugal e a obrigação dos pais em velar pela formação cristã e moral da criança nos seus primeiros anos de vida.

Não esqueceremos também o *Opusculo da Infancia e Puericia dos Principes e Senhores* de Francisco da Silva, editado em Lisboa em 1544, devendo, contudo, salvaguardar as suas características próprias resultantes da especificidade dos seus objectivos e destinatários³¹. Mas, apesar dessa especificidade, esta obra revela a mesma preocupação pela cuidada educação infantil, particularmente do príncipe, mostrando mesmo conhecer os principais tratados de educação de príncipes e senhores editados na Península Ibérica³². Complementar e igualmente significativa é a *Arte de Criar Bem os Filhos na Idade da Puericia* (1685), do jesuíta Alexandre de Gusmão, que sintetiza largamente as principais propostas das obras anteriores e, em particular, as dos autores da sua Companhia. Significativamente, esta obra, dedicada "Ao Minino de Belem, Iesu Nazareno", teve por objectivo principal "formar hum perfeito minino, para que nos annos da Adolescencia chegue a ser hum perfeito mancebo", explicando aos "Pays de familias com muitas razoens" o modo como deviam "encaminhar os filhos mininos" segundo o exemplo de Jesus, ou seja, para que "os pays de familias saibam a obrigaçam, que tem de os crear, & saibam tambem como o ham de fazer com acerto"³³.

³¹ Francisco da SILVA, *Opusculo da Infancia e Puericia dos Principes, e Senhores. No qual, alem de hum curioso discurso sobre o nacimiento e solemne Baptismo do Infante serenissimo Dom Afonso, em documentos breues tirados da doutrina de muitos Sanctos, e Doutores Catholicos, como tambem dos Philosophos antigos, se comprehende sua boa criação na idade mais tenra: exornado tudo com proueitosas humanidades*, em Lisboa, por Paulo Crasbeck, 1644. Como o próprio título da obra o parece indicar, trata-se de uma obra que não pretendia, pelo menos de um modo visível, uma circulação vasta, dado que delimitou excessivamente os destinatários e o seu grupo social.

³² Francisco da SILVA, mostrando conhecer as principais obras de circulação peninsular que privilegiavam a educação dos moços - especialmente os tratados de educação de príncipes - explicou a razão por que privilegiou a educação da infância e puericia: "Deixando pois de tratar *ex professo* da Infancia, e puericia dos Principes, e senhores, *escreuerão muitos, e grauissimos Philosophos, e Doutores assim antigos, como modernos das mais idades, que destas duas correm até a decima, e ultima*; cujas obras, e escritos contem em si altas razões de estado, e da boa educação, e gouerno pvblico de hũa Monarchia, como entre outros o Angelico Doutor S. Thomas, & Aegidio de *regimine Principum*, Aeneas Syluio, e Mapheu Vegio de educatione liberorum, o Emperador Marco Aurelio, Patricio de Regno, o Doutor Francisco de Monção no *Espelho de Principes*, o Padre Francisco de Torres na sua *Philosophia de Principes*, e elegantemente tratão hũa, e outra cousa as partidas de Castella com as *Glosas* de Gregorio Lopez, & o Padre Frei Pedro de S. Maria da *boa criação, e policia Christã*, e finalmente João Luis Viues no seu liuro de *foemina Christiana*, trata com elegancia da boa criação das donzellas, e molheres honestas". Acentuando, como S. JERÓNIMO na epístola a Leta, a importância das "cousas humildes, e pequenas, sem as quais se ordenão mal outras de maior nobreza, e qualidade, como he ler, e escreuer, sem o qual não se alcança o perfeito conhecimento das mais nobres artes, e sciencias", optou por discorrer "em breues ahorismos" sobre "a humilde materia da *Infancia, e puericia, alicesse alto sobre que se funda o grande edificio da adolescencia, e virilidade de hum perfeito Principe...*" (*Opusculo*, 10-11, subl. nosso).

³³ A. de GUSMÃO, *Arte de criar bem os filhos*, Dedicatória e Prólogo aos leitores, fls. ij-ijj.

Deste modo, não só o progressivo alargamento dos destinatários destas obras - sobretudo num sentido não exclusivamente aristocrático -, como a própria diversificação das propostas "pedagógicas" e dos objectivos morais e sociais apresentam-se como algumas das suas facetas mais importantes.

Naturalmente, já o sugerimos, o aparecimento de obras inteiramente dedicadas aos temas e problemas da educação dos filhos em particular ou das crianças e "moços" em geral não substituiu - antes parece ter reforçado - o lugar importante que vinham ocupando, quer nos textos "matrimoniais", quer em textos moralizantes de diversa índole que, conforme as suas prioridades ou focalizações, valorizaram mais o ensino das "letras", mais o ensino religioso ou o comportamento moral, numa multiplicidade de tratamentos que comungam, contudo, da mesma ideia-chave: a responsabilidade directa dos pais na educação - sobretudo moral e religiosa - dos filhos e na vigilância da actividade pedagógica dos mestres e da evolução dos "costumes" dos filhos. A omnipresença destes temas e problemas nas obras do século XVII que temos vindo a estudar dispensa-nos a sua "enumeração". O estudo não apenas das coincidências - que são muitas e recorrentes -, nestes diferentes tipos de obras, mas também das diferenças, das "nuances" e da evolução do seu tratamento será a nossa preocupação ao longo deste capítulo.

2. *A educação da infância e da puerícia*

Esta panorâmica geral dos textos que acentuaram a importância da educação dos filhos e das crianças em geral mostrou já - apesar do olhar mais específico, em alguns casos, sobre alguns grupos etários -, a valorização tanto da "criação" como da "educação" dos filhos em todas as suas idades, frequentemente divididas em "infância", "puerícia", "adolescência" e "juventude", embora nem todos os autores tenham coincidido nestas divisões ou na sua adaptação às diferentes "idades"³⁴.

³⁴ A divisão das idades do homem foi, no essencial, herdada dos autores da Antiguidade, nomeadamente de Aristóteles, para os quais estes autores remeteram com frequência. Mas, tal como os clássicos, estes autores nem sempre coincidiram no modo de fazer essa divisão. Apenas a título de exemplo, refiramos que Fr. Marco A. de CAMOS dividiu a vida humana em 5 idades: infância (até aos sete anos), puerícia (até aos 14), adolescência (dos 14 aos 25 ou 27), juventude (dos 25 ou 27 aos 50) e a última, "senetud", a partir dos 50 (*Microcosmia*, fl. 101), enquanto o licenciado Francisco da SILVA preferiu (em 1644) a divisão em dez idades, sendo as cinco primeiras a infância, puerícia, adolescência, juvenil e "homem varão", aquela em que se estaria apto a tomar o "vínculo conjugal" (*Opusculo*, 6-7). Como vemos, não há uma correspondência certa entre as idades reais e as diferentes divisões teóricas a que se faziam corresponder diferentes etapas do desenvolvimento humano. De qualquer modo, e desde a perspectiva que, neste capítulo, adoptamos, a referência às idades ou etapas evolutivas dos filhos dizem, geralmente, respeito à situação das crianças e dos jovens que ainda não tomaram "estado", estando, portanto, sob a autoridade paterna. E mesmo tendo em conta as oscilações das idades em função da sua definição prévia, parece-nos manter-se pertinente a distinção ampla entre crianças (compreendendo infância e puerícia, apesar de algumas diferenças resultantes, essencialmente, do processo de crescimento e desenvolvimento) e

De qualquer modo, as idades mais em evidência nessa valorização foram, por um lado, a "infância e puerícia", raramente separadas em termos de análise, e, por outro, a juventude, genericamente referida como "mocidade". A diferença de exigências que a uma e outra eram feitas obriga-nos a um estudo diferenciado, pelo que começaremos pelas primeiras, nomeadamente pelo olhar de alguns sobre a importância dos cuidados durante a gravidez.

A atenção que diversos autores da primeira metade do século XVI deram ao comportamento e alimentação da mulher grávida com vista à futura "compleição" da criança não desapareceu na segunda metade do século e no século XVII, mas perdeu, comparativamente, veemência e prioridade, sobretudo por deixar de ser uma constante nas diferentes obras que referiram a "criação" dos filhos. A explicação foi, aliás, dada por um dos autores atrás referidos, concretamente Pedro Lopez de Montoya no seu *Libro de la buena Educacion y enseñanza de los nobles*, quando falou, no capítulo VI, do "que se deue hazer en la primera infancia de los niños", afirmando não querer deter-se "en dezir lo que deuen guardar las madres quando se sienten auer concebido, porque son cosas muy conocidas"³⁵.

Do mesmo modo, os critérios e cuidados na escolha da ama e a definição das características físicas e morais desta - uma obsessão dos textos da primeira metade do século XVI -, se não foram propriamente desvalorizados (em alguns casos foram ainda amplamente tratados³⁶), cederam algum lugar à mais forte insistência na criação e aleitamento pela própria mãe acompanhadas de uma cuidada vigilância dos comportamentos dos filhos. Enquanto a

jovens (adolescência e juventude), na medida em que uns e outros foram também olhados, em termos de acção pedagógica e educativa, desde diferentes perspectivas.

³⁵ *Libro de la Buena Educación*, 271, subl. nosso. Apesar disso, reafirmou a importância dos "buenos alimentos" e das "buenas y alegres imaginaciones" (*Libro*, 271). Portanto, não se desvalorizou a gravidez e o comportamento da grávida, mas não se apresentou prioritária ou urgente a explicação - porque já suficientemente difundida, talvez mesmo compreendida - das razões que levaram autores anteriores a insistir nesses aspectos: facto interessante e compreensível se tivermos em conta os riscos da gravidez, lembrado pelos diferentes autores, tanto para a mãe como para o feto.

³⁶ É o caso de algumas das obras já referidas, em particular do *Gobierno del Ciudadano* de Juan COSTA (ed. de 1584, 556-559); do *Gobierno de la Familia* de Gaspar de ASTETE (fls. 302(=304)-309); a *Agricultura Christina* de Juan de PINEDA (esp. vol. II) ou do *Opusculo da Infancia e Puericia dos Príncipes* de Francisco da SILVA (44-54), insistindo todas elas, contudo, nos mesmos princípios que os humanistas haviam valorizado: o seu "bom leite" junto com os "bons costumes", a limpeza, formosura, mansidão, afabilidade, honestidade, etc. Essa insistência nestes princípios e "condições" talvez possa indicar, para além da impossibilidade de muitas mães o fazerem por falta de condições físicas, a dificuldade do "convencimento" das outras mães, especialmente da nobreza, a fazerem-no, dadas as comodidades do recurso às amas por contraposição aos inconvenientes do aleitamento materno, aspecto que os vários autores mostraram conhecer, embora nem todos o compreendessem do mesmo modo... Além disso - e muitos o deram a entender -, as vantagens que as amas tiravam do aleitamento dos filhos da nobreza transformava-o num "negócio" bastante proveitoso para elas...- daí a insistência deste autores no *cuidado* da escolha, nas qualidades a exigir, nos vícios ou defeitos a detectar...

generalidade dos textos dos humanistas e moralistas da primeira metade do século XVI - que se dirigia quase exclusivamente à nobreza -, e apesar de aconselhar o aleitamento materno, pressupunha o real recurso às amas e, conseqüentemente, dava grande destaque e insistia nas condições que lhe deviam ser exigidas, vários dos textos do período aqui em análise, sobretudo do século XVII, já não referiram com tanta exaustividade essas condições, preferindo multiplicar os argumentos a favor da "criação" e aleitamento maternos, argumentos que se tornaram cada vez mais insistentes, e de que um dos mais belos exemplos - sobretudo pela veemência, pelo empenho e pela "novidade" de algumas afirmações - é o [capítulo XVII] de *La Perfecta Casada*³⁷. Fray Luis de León não se ficou por aconselhar o aleitamento materno e por enumerar as desvantagens várias do recurso a amas³⁸. Foi mais longe e acusou as mães que não queriam amamentar de não o serem e de serem os seus filhos "llanamente bastardos"³⁹. Reconhecendo ser "trabajo parir y criar", salientou que "es un trabajo hermanado, y que no tienen licencia para dividirlo" e que "si les duele criar, no paran, y si les agrada parir, críen también"⁴⁰. Concluiu afirmando que "La piedad, la dulzura, el aviso, la modestia, el buen saber, con todos los demás bienes que le habemos dado, no sólo los traspase con la leche en el cuerpo del niño, sino también los comience a *imprimir* en el alma tierna dél con los ojos y con los semblantes; y *ame y desee que sus hijos le sean suyos del todo, y no ponga su hecho en parir muchos hijos, sino en criar pocos buenos*"⁴¹. Vários outros autores posteriores retomariam alguns destes argumentos⁴², com o idêntico intuito de *convencer* as mães - os resultados não parecem ter sido muito satisfatórios, a crer nas afirmações de quase todos - a

³⁷ *La Perfecta Casada*, 159-166. Este capítulo desenvolveu, interpretando, o cap. 31, v. 28 dos *Provérbios*.

³⁸ *La Perfecta Casada*, esp. 162-3: "De arte que si el ama es borracha, habemos de entender que el desdichadito beberá, con la leche el amor del vino; si colérica, si tonta, si deshonesto, si de viles pensamientos y ánimo, como de ordinario lo son, será el niño lo mismo..."

³⁹ *La Perfecta Casada*, 163: "...porque de la casada es engendrar hijos, y hacer esto es perderlos; y de la casada es engendrar hijos legítimos, y *los que se crían así, mirándolo bien, son llanamente bastardos...*" (subl. nosso). O mesmo voltou a afirmar mais adiante: "Críe, pues, la casada a su hijo, y acabe en él el bien que formó, y *no dé la obra de sus entrañas a quien se la dañe*, y no quiera que torne a nacer mal lo que había nacido bien, ni que le sea maestra de vicios la leche, *ni haga bastardo a su sucesor*, ni consienta que conozca a otra antes que a ella por madre, ni quiera que en comenzando a vivir se comience a engañar..." (*La Perfecta Casada*, 165, subl. nosso).

⁴⁰ *La Perfecta Casada*, 165.

⁴¹ *La Perfecta Casada*, 166, subl. nosso.

⁴² É o caso, entre outros, de Pedro de SANTA MARIA que, no seu *Tratado da boa criação e policia christã* (fl. 20v.), afirmou que "o que importa he, que se foraõ mãys em os parir, o sejaõ em os criar: & lhes faço mais a saber, que o sairenlhe os filhos taõ auesos, & encontrados nos costumes dos que os gêraõ, nasce do leite que mamarãõ..."

amamentarem, sempre que possível, os seus filhos e a, pelo menos, vigiarem de perto a ama e a evolução dos comportamentos dos filhos⁴³.

Mas a principal "novidade" não estava apenas nesta veemência e insistência posta na importância determinante do aleitamento materno - que todos consideraram o principal dever "educativo" da mulher - e nas justificações que aduziram, mas naquilo que o mesmo significava em termos de "criação" dos filhos e no modo como envolviam os "pais" em geral e o *enquadravam* numa proposta mais ampla de "educação" dos filhos.

Efectivamente, não está apenas, ou sobretudo, em causa a alimentação e a "criação" (num sentido restrito, essencialmente físico) dos filhos, mas, fundamentalmente, a consciencialização dos pais sobre a sua real responsabilidade no que dizia respeito à educação moral e religiosa dos filhos, levando quase às últimas consequências advertências e conselhos que alguns humanistas, como vimos, foram expondo nas suas obras "pedagógicas".

Deste modo, adquire um significado quase simbólico - nesses anos em que os resultados de Trento, nomeadamente neste domínio, ainda mal se faziam ouvir - o facto de a *Saludable Instruccion del Estado del Matrimonio* (1566) ter dedicado, como já referimos, todo o *Tratado Septimo* da Segunda Parte à explanação de conselhos vários aos casados incitando-os a saberem eles próprios "enseñar" os filhos "mientras son pequeños", tendo considerado que os pais "no menos obligacion tienen de enseñarlos lo que no saben: de que proueerles de todo aquello que han menester para mantenerse porque no mueran"⁴⁴. É bem significativa a sua insistência em que "deurían todos los padres enseñar a sus hijos *lo que les conuiene saber para biuir bien...*": um "enseñamiento" que "principalmente se entiende de lo que les han de enseñar en su tierna edad, donde tienen disposicion para aprender lo que les mostraren: y no tienen malicia para resistir ni contradizir a quien se lo vuiere de mostrar: ni menos tienen osadia para dexar de hazer lo que les fuere mandado"⁴⁵. E não se referia apenas ao comportamento moral e social - para que não fossem "dissolutos, y mal mirados, y descomedidos en su modo de biuir, y conuersar

⁴³ Estava em causa, também, no amor do filho aos pais, o respeito que deveria resultar desse mesmo amor. Aliás, um dos argumentos tradicionais a favor do aleitamento materno era, precisamente, o do cultivo desse amor. Como afirmou - escolhemos propositadamente um exemplo tardio - Francisco da SILVA no já citado *Opusculo*, "o beneficio da criação fora do natural amor de mãy para com o filho engendra entre elles hũa reciproca afeição, & obrigação natural.." (*Opusculo*, 42).

⁴⁴ Vicente MEXIA, *Saludable Instruccion*, fl. 250r. Por isso acrescentou ainda: "Y abran bien los ojos, y veran que los padres que se descuydan en enseñar a sus hijos, creyendo que cumplen con lo que deuen con solamente mantenerlos, y proueerles de vestir y calçar, y de otras cosas corporales, y no mas: en muchas cosas yerran que si bien las mirassen, deurían excusarlas por su honra ante que nadie las sintiesse..."

⁴⁵ *Saludable Instruccion*, fl. 250v. Subl. nosso.

con todos..."⁴⁶ -, mas também aos rudimentos da doutrina cristã, afirmando serem os pais também obrigados a "enseñarles a conoscer a dios de la manera que ellos pudieren y supieren"⁴⁷.

Claro que a ignorância da doutrina cristã por muitos pais (já o referimos) poderia apresentar-se como uma desculpa fácil para fugir a essa responsabilidade em relação aos filhos. Mas Vicente Mexía conhecia-a, pelo que advertiu que "no piensen de excusarse algunos con dezir que mal podran enseñar a otros, lo que ellos por si no saben. Lo vno porque aqui no se les pide que les prediquen sermones solemnes: ni que les muestren los misterios ocultos dela sancta scriptura: sino que solamente les digan que ay dios, y que es señor de todo el mundo: y que los christianos lo tienen por padre y que el crio todas las cosas, y que el nos da todos los bienes: y nos ha de llevar consigo al cielo si fuéremos buenos: y otras cosas desta manera que todos los christianos saben por la fé que tienen"⁴⁸. E àqueles que usavam como desculpa a falta de capacidade da criança para entender essas coisas, lembrou-lhes - já Sánchez de Arévalo o havia feito, como vimos, no século XV - que "los hijos de los moros, y qualesquier otros infieles, dende que estan a los pechos de sus madres comiençan a aprender los errores que sus padres tienen..."⁴⁹. Por isso, aconselhou que "*conforme a su hedad* los vayan imponiendo en algunas cosas buenas: sigun que sintieren dellos que las pueden tomar"⁵⁰.

Estas referências a alguns princípios básicos orientadores da educação paterna e materna foram depois largamente retomadas e desenvolvidas nos capítulos seguintes, focando, sobretudo, o comportamento moral, familiar e social da criança desde a mais tenra idade com vista ao seu comportamento futuro, como referiremos mais adiante. Interessa-nos, de momento, salientar a valorização social e cultural dessa educação por este dominicano, já que ela poderia constituir, sobretudo em caso de pouca fazenda, o suficiente "caudal para biuir honradamente". Em sua opinião, "vno que es de buena criança, a todos da credito que ay en el mas bien de lo que parece (...) y aunque sepan que es de baxo linage: no le desprecian por esso: porque *vale tanto la cortesia y buena criança en quien la vsa y se precia della: que le haze ser tenido en reputacion como de noble quanto a su persona: aunque sepa que no le es de su sangre*"⁵¹.

⁴⁶ *Saludable Instruccion*, fl. 250v.

⁴⁷ *Saludable Instruccion*, fl. 251r.

⁴⁸ *Saludable Instruccion*, fl. 251r.

⁴⁹ *Saludable Instruccion*, fl. 250v.

⁵⁰ *Saludable Instruccion*, fl. 250v., subl. nosso. Outros autores posteriores, como iremos mostrando a seu tempo, insistiriam nestes princípios gerais.

⁵¹ *Saludable Instruccion*, fl. 264r., subl. nosso.

A afirmação da "cortesia", da "boa criação", dos "bons costumes" e das "virtudes" em geral - que alguns gostavam de definir como "verdadeira nobreza" - tornou-se não só mais insistente do que nos textos dos humanistas, mas também socialmente mais diversificada, marcando visivelmente, especialmente a partir de meados do século XVI, a concepção da educação infantil desde a mais tenra idade. Por isso, não deixou V. Mexía sem explicação o modo como a criança deveria ser ensinada a tratar com os pais, consigo própria, com os irmãos, com os outros...⁵². Retomando o argumento clássico - que o "Barroco" repetiria quase até à exaustão - de que as crianças eram como cera branda⁵³ e, portanto, "con lo que entonces les enseñaren, se quedarán quando fueren hombres", considerou ser "bien enseñarles a tener todo acatamiento y reuerencia a sus padres, honrandolos de palabra con toda cortesia, y no desmesurandose contra ellos en dezirles palabras asperas ni feas, ni injuriosas: y guardandose mas que todo de les hechar, o pedir maldiciones"⁵⁴. São, neste contexto, muito significativas as três coisas que "deurían aprender desde su niñez": "Vna es que se precien de *ser limpios: otra* que sean *bien ataviados: otra* que para con todos procuren de ser *cortesés y bien criados*, vsando de todo buen comedimiento con ellos..."⁵⁵.

Curiosamente, um outro autor já referido - o prestigiado gramático e pedagogo de Valencia, Lorenzo Palmireno - afirmou em *El Estudiante del Aldea* (1568) que "...el orden bueno para enseñar vn niño es, que luego le pongamos en cosas de Dios, despues en buena crianca, para que no sea molesto a los que con el conuersan: y junto con esto aprenda doctrina conueniente, y al fin se de a las cosas de prouision publica, o particular de su patria, o casa"⁵⁶, acrescentando nesta mesma obra um *Tratado de la buena crianca en el niño del Aldea*, igualmente datado de 1568⁵⁷.

Deste modo, a valorização - vê-la-emos crescer - da "boa criação", dos "bons costumes", da "cortesia", começou a assumir uma relevância muito significativa, especialmente porque não se tinha em vista exclusivamente a nobreza ou a alta nobreza, tendo tomado estes conselhos, progressivamente,

⁵² *Saludable Instruccion*, esp. cap. VIII, fl. 259v. ss.

⁵³ Retomando, sobretudo, afirmações aristotélicas, quase todos os autores aqui referidos - nomeadamente todos os do século XVII - insistiram na imagem da "cera branda" ou da "tábua rasa" para provarem a igual capacidade infantil para seguir os vícios ou as virtudes de acordo com o que nos seus corações fosse inscrito ou vincado desde o nascimento. A repetição do argumento - em termos muito semelhantes, quando não iguais - nas várias obras dispensa-nos aqui a sua enumeração ou transcrição.

⁵⁴ *Saludable Instruccion*, fl. 260v.

⁵⁵ *Saludable Instruccion*, fl. 263, subl. nosso.

⁵⁶ Lorenzo PALMIRENO, *El Estudiante del Aldea*, 17.

⁵⁷ *El Estudiante del Aldea*, 85-93. Explicitaremos melhor os propósitos desta obra quando falarmos da educação dos "moços".

características de uma educação básica e socialmente diversificada - embora seguindo o mesmo modelo -, como, de certo modo, o pretendeu - paradoxalmente? - o Doutor P. López de Montoya com o *Libro de la buena Educación y Enseñanza de los Nobles* (1595), já que afirmou, como vimos, ser a sua "doctrina (...) comúnmente *vtíl para todos*, pues ha de seruir para que los que tienen nobleza de sus mayores, la conseruen y lleuen adelante, y *los que no la tienen, la adquieran, con abraçar, desde niños, la virtud*"⁵⁸. É certo que - permitimo-nos lembrá-lo - a aristocracia continuava sendo a principal destinatária de muitas destas obras e o ponto de referência para as suas propostas ou para o modelo que se queria construir. Mas também o era o clero, nomeadamente o clero com deveres e atribuições pastorais e catequéticas que não se circunscriviam à aristocracia ou mesmo à alta burguesia. E se os destinatários imediatos ou primeiros ditavam os contornos do modelo, a divulgação, pelos segundos, dos princípios básicos tendia a diversificar-se e a tornar-se mais "massiva".

Eram, por outro lado, constantes - e socialmente diversificadas - as críticas e as alusões aos "maus costumes" das crianças e dos "moços"⁵⁹. Por isso insistiu o "cura de la Nava", Juan Estevan, na sua *Orden de Bien Casar*, na obrigação dos pais não só de "mantenerlos, vestirlos, limpiarlos, y ponerlos en buenas crianças y en las cortesias que conuiene a su estado, è imponerlos en officios que han de vsar, y de que se an de sustentar", mas também "sobre todo desde chiquitos instruyrlos en Christiandad, y como se han de auer con Dios"⁶⁰, uma vez que o "descuydo de dotrinar y instruyr en christiandad y buena criança a sus hijos" era o que justificava verem-se "hijos tan grandes que pueden casar y no se saben santiguar, y menos las oraciones de la Yglesia, ni desto tienen cuydado sus padres: descuydados en mostrarles buenas cortesias, antes tienen por afrenta mostrar officio a los hijos"⁶¹. Por isso sugeriu que, "*Segun las cosas estan el dia de oy, conuiene, y es muy bien, que los padres luego en la tierna*

⁵⁸ *Libro de la buena Educacion*, 252, subl. nosso.

⁵⁹ Um dos exemplos mais interessantes - apesar de limitado - é-nos dado por Lorenzo PALMIRENO em *El Estudioso de la Aldea*, ao explicar, na Dedicatória "A los muy illustres señores de Valencia", que saiu "por las Aldeas a instruyr los moços" com o intuito de que, "antes que lleguen a esta ciudad, pierdan las rusticas costumbres, y barbara doctrina, con que podrian inficionar los niños de los ciudadanos, en cuyas casas assientan por Ayos y Maestros particulares..." (fl. Aij, subl. nosso). Mas seria, sobretudo, em textos posteriores que a dureza dessas críticas se faria sentir mais fortemente. Juan ESTEVAN, em várias passagens da *Orden de Bien Casar*, queixou-se com amargura do "descuydo de dotrinar y instruyr en christiandad y buena criança a sus hijos..." (fl. 181r.), descuido esse que era a causa dos escândalos provocados pelos filhos "libres y ociosos" e "desuergonçados" (fl. 181r.-182v), de haver "tantos malos hijos en el mundo" e "tan pocos enmendados..." (fl. 193r.). Também em Portugal se fizeram sentir várias dessas queixas, como as que refere F. RODRIGUES, na *História da Companhia de Jesus*, T. I, vol. II, 301-302, ou as que subentendeu Pedro de SANTA MARIA no seu *Tratado da boa Criaçam*.

⁶⁰ J. ESTEVAN, *Orden*, fl. 179r. e v.

⁶¹ *Orden*, fl. 181r.

edad quando los hijos no son para el trabajo los muestren a leer y a escreuir, y las hijas de chicas a hilar y labrar y texer, y otros buenos exercicios". Igualmente lhes atribuiu o dever de lhes mostrar "como se han de santiguar la doctrina Christiana..."⁶², como serem "buenos Christianos"⁶³, o que "han de obrar"⁶⁴, tudo se lhes devendo "*mostrar desde pequeños*", enquanto são "como cera blanda"⁶⁵.

Por esses anos em que Estevan escrevia a *Orden de bien Casar*, também Juan Costa pugnava pelo mesmo princípio da educação moral e religiosa desde a mais tenra infância, considerando ser "el primer cuydado" do cidadão com filhos "en criarlos bien en su niñez, porque entonces podra imprimir bien en ellos las buenas costumbres, que han de tener, quando grandes"⁶⁶. Curiosamente, este autor discordou abertamente de Quintiliano que propunha que aos 3 anos se desse um mestre à criança⁶⁷, porque considerou dever ser preocupação dos pais "primero en hazelo Christiano, que letrado", fazendo-o entrar "primero por las casas de Dios", ensinar-lhes "las oraciones, los mandamientos de la ley, los pecados mortales, y otras cosas, que tocan a la fee"⁶⁸; em consonância com os contemporâneos, afirmou que "acostumbrandolos a cosas de Dios desde pequeños, quanto mas se dan a ellas, mas afficion les toman, y *creciendo en años, van tambien creciendo en virtudes*"⁶⁹. Além disso - e não esqueçamos que a sua obra visou, num primeiro momento, um grupo social relativamente restrito, o dos "regedores" -, viu alguns inconvenientes na sua entrega demasiado cedo aos mestres, uma vez que como estes os sujeitavam "desde muy niños al miedo, y castigo", não se desenvolviam fisicamente como convinha a quem tinha "cargos importantes en la Republica" e

⁶² *Orden*, fl. 179v., subl. nosso. Especificou, neste ensino da doutrina cristã, "el Pater noster, Ave Maria, el Credo, y la Salve".

⁶³ *Orden*, fl. 179v.: guardar "los santos diez mandamientos de Dios: y los cinco de la Yglesia. Mostrarles lo que han de creer, los catorze articulos de la fee, que se contienen en el credo. Mostrarles lo que han de huyr, que son de los siete pecados mortales".

⁶⁴ *Orden*, fl. 180r.: "que son las catorze obras de misericordia. E imponerlos en que honren los viejos, y a los sacerdotes, que tengan amistad con sus yguales, y amor y concordia con sus hermanos, y que tengan reuerencia y veneracion a los templos, y deuocion a visitarlos, que oyan missa los domingos y fiestas, y el sermon si lo ouiere...". Além disso, deveriam também os pais "*instruyr, como se han de auer consigo mismos, mostrandoles que anden limpios y sin curiosidad lo que traxeren vestido: pero bien puesto, que biuan castamente y sin vicios: de modo que nadie se quexe dellos*", sabendo-os "corregir y reprehender y castigar..." (fl. 183r., subl. nosso).

⁶⁵ *Orden*, fl. 180r. e v., subl. nosso.

⁶⁶ *Gobierno*, 552.

⁶⁷ *Gobierno*, 561.

⁶⁸ *Gobierno*, 561.

⁶⁹ *Gobierno*, 563-4, subl. nosso.

a quem não convinha perder a autoridade "por ser de cuerpos pequeños"⁷⁰. Daí que a prioridade fosse o ensino da doutrina cristã, seguido do das primeiras letras⁷¹ e só depois um estudo mais intensivo com um "ayo, o maestro", cuidadosamente escolhido, que "no solo le enseñe letras, mas que tambien le muestre buenas costumbres, y doctrina en oraciones"⁷².

É evidente, nestes textos das primeiras décadas pós-Trento, o eco do esforço catequético e moralizante empreendido pela Reforma Católica. Não estava, nestes capítulos e diálogos destas obras, apenas - estaria sobretudo? - em causa a divulgação da doutrina matrimonial católica que insistia no conceito de *proles* englobando a geração e a "criação" e ensino cristão, mas também a grande ofensiva pastoral, pedagógica e moralizadora em que se foram empenhando, mais ou menos convencidamente, clérigos, religiosos - com os jesuítas à frente - e alguns leigos. As preocupações, mais educativas (num sentido amplo) que especificamente pastorais, dos humanistas do século XV e primeira metade do século XVI em relação ao ensino das letras e da doutrina cristã às crianças surtiram, visivelmente, os seus frutos, e muitas das propostas de finais do século XVI e ainda do século XVII não podem ser compreendidas sem essa determinante contribuição. Mas, no virar do século XVI para o XVII, não eram apenas as vozes de alguns humanistas e de alguns teólogos que se faziam ouvir. Não se tinha *apenas* em vista - em termos de prioridade - a "educação" dos filhos da nobreza. Sobretudo, o contexto das propostas não era o mesmo. A valorização do estudo das "letras" pelos humanistas foi, também, uma das consequências do velho debate que as opunha às "armas". Consequentemente, como vimos, muitos dos argumentos tinham a marca da polémica e do grupo social a que se reportavam. Agora que a batalha das "letras" estava, apesar de algumas resistências sem grande significado, teoricamente ganha, e que as prioridades catequéticas, pastorais ou moralizadoras de muitos destes autores ditavam o tratamento do tema, compreende-se que o que antes fora a "batalha das letras" se tenha tornado, chamemo-lo assim, a "batalha dos bons costumes", das "virtudes", da "boa

⁷⁰ *Gobierno*, 564.

⁷¹ *Gobierno*, 565: "...pues el niño antes de los siete años tiene entendimiento para tomar, y aprender las cosas de la fee, tambien lo tendra para començar a conoscer las letras, y juntarlas. Y como el camino de la sabiduria sea muy largo, y necesario, es bien le incline, y afficione a ellas desde lo mas presto que pueda, sin recibir su edad detrimento...", considerando ser, para tal, a "edad mas conuiniente" a dos cinco anos, "porque entonces podra ya hauer aprendido la doctrina christiana, y estara medianamente instituydo en las cosas de la fee".

⁷² *Gobierno*, 566. É particularmente interessante o seu conselho - complementar à crítica, atrás citada, de Palmireno - de não seguir "la opinion del vulgo, que le parece, que pues el niño no sabe aun nada le basta imbiarlo a vn maestro de la Ciudad, que le enseñe mil malos accentsos, y pronunciaciones; a comerse las palabras, que lee; a quedarse en medio de cada renglon; a dar vn mismo sentido, y hazer vna misma pausa en todo lo que va leyendo, y a otros mil errores..." (*Gobierno*, 567-8, subl. nosso).

criação", das "cortesias"... Naturalmente, aquelas não deixariam de continuar a ser valorizadas, aconselhadas e até dignificadas - sobretudo quando se tratava especificamente da educação da juventude, como veremos-. Mas não eram, seguramente, a principal prioridade ou a prioridade - com uma forte carga de "novidade" - da "educação" (num sentido amplo) das crianças em geral, até porque as "letras" tenderam a ser cada vez mais olhadas como um instrumento para fazer o homem mais "virtuoso" e mais "perfeito". Assim se compreendem os fortes acentos na necessidade de "moldar" - para usar um termo frequente nestes textos - a criança enquanto "cera branda", na "severidade" e no "amor não excessivo" dos pais⁷³, na importância da "obediência" e "humildade" dos filhos⁷⁴...

Por outro lado, a insistência no cumprimento das "obrigações de estado" e, em particular, nas responsabilidades dos "pais de famílias" em relação a todas a "casa" teve consequências visíveis também ao nível da concepção da "educação" dos filhos. Sendo considerada uma das primeiras obrigações do "pai de famílias" a criação e educação (sobretudo "cristã" e moral) dos filhos, é natural que, justamente pelos anos 80 do século XVI, se tenham multiplicado as "instruções" aos pais para uma correcta exequibilidade das mesmas. Mas, sobretudo, o *pai* foi, mais do que nunca até aí, chamado a ter um papel activo, em vez de remeter a "criação" e a instrução respectivamente para a mãe, para os aios e para os mestres. Como afirmou - poderíamos multiplicar os exemplos - o franciscano Juan de Pineda na sua *Agricultura Cristiana*, "no se incluye en el nombre de padre solamente engendrar al hijo quanto al ser natural, sino también el engendrarle quanto al ser moral y virtuoso, y quanto a darle a conocer a Dios y a le amar y enseñarle cómo le ha de servir"⁷⁵.

⁷³ Encontramos em quase todos os autores, mesmo nos mais tardios, a mesma insistência, simultaneamente, no amor moderado - especialmente por parte das mães - e na severidade, particularmente dos pais, severidade que não se conciliava com atitudes ternas ou "femininas" dos pais, especialmente em público. Um dos melhores exemplos da visão depreciativa das ternuras públicas dos pais é-nos dada pela pequena história de "um ministro muito lisongeadado que tinha hum certo filhinho seu...", que conta D. Francisco M. de MELO na sua *Carta de Guia*. (94-95), depois de afirmar que "Não he cousa pertencente a hum homem ser ama, nem berço de seus filhos", como o "fazer-lhes aquelles seus momos, fallar-lhe naquella sua linguagem", já que isso "tudo he indecente", sendo suficiente "que os veja e ame, e lhe procure todo o regalo e boa criação" (subl. nosso).

⁷⁴ O princípio da obediência e submissão dos filhos era exigido não só por este tipo de obras didácticas ou moralizantes, mas também pelos próprios tratados de teologia moral que definiram o essencial das suas regras, baseadas em códigos legislativos consagrados tanto pelas leis civis como canónicas. Aliás, é na clara dependência desses tratados que encontramos, em várias das obras aqui em análise, a enumeração, numa ordem muito semelhante, dos deveres e obrigações dos filhos em relação aos pais, deveres ou obrigações que vão desde a obediência, o respeito e a honra até ao sustento quando necessário - sobretudo na velhice - ou à execução do testamento.

⁷⁵ Juan de PINEDA, *Dialogos Familiares*, III, 61.

Neste contexto, não deixa de ser significativo que Marco A. de Camos - que, como dissemos, depois de definir, no capítulo sobre a "económica", o conceito de "pai de famílias", deixou de o usar - o tenha retomado *precisamente* nos diálogos relativos à educação dos filhos para reafirmar não só a sua obrigatoriedade de dar a todos "buen exemplo, y enseñar costumbres y manera de bien viuir", mas também, em particular, de "amonestar", "corrigir", "castigar" e "instituyr" a "sus hijos con amor y temor: no suffriendo que en su casa se haga peccado, ni si es possible se descubra rastro del"⁷⁶. Por isso conciliou - como os autores anteriores - a "instituição" e o "castigo"⁷⁷, uma vez que, por um lado, "el buen padre, por la erudicion y buena institucion de sus hijos deve poner a riesgo su salud y vida, pues le va tanto en ello" e, por outro, "el hijo que en sus tiernos años no le fueren a la mano sus padres, y no le impusieren en lo bueno, y retraxeren de lo malo, sera siempre precipitado, temerario, atreuido, y audace para acometer qualquiera vicio, qualquiera maldad y vileza"⁷⁸.

Esta mesma responsabilização educativa (num sentido sobretudo moral ou moralizante) e catequética foi insistentemente feita por Gaspar de Astete ao "pai de famílias" em *Del Gobierno de la Familia*; por um lado, a maneira como se referiu ao modo de estar à mesa e de comportamento dos filhos em relação aos pais constituiu grande parte, como vimos, da sua primeira definição de "pai de famílias"; por outro, os diversificados e precisos conselhos de todo o *Libro Segundo* da mesma obra desenvolveram e especificaram essa mesma orientação, explicando, significativamente, o "Documento I" deste livro o modo "Como los Padres y las madres han de criar a los hijos en su casa, y enseñarlos ellos mismos"⁷⁹. Comparando a casa do pai a um forno, afirmou que "conuiene

⁷⁶ Marco A. de CAMOS, *Microcosmia*, 100.

⁷⁷ Como já referimos na primeira parte deste estudo, os humanistas e teólogos de finais do século XV e da primeira metade do século XVI que se debruçaram sobre a educação dos filhos nem sempre partilharam da mesma concepção - que incluía também o modo como era levada à prática - do castigo, sobretudo físico, da criança. Se alguns optaram por uma visão do castigo como recurso e não como prática corrente, outros situaram-no no centro da actividade pedagógica e educativa de aios e mestres. Neste virar do século assiste-se, claramente, a um reforço da primeira concepção, visível ao nível do modo como se debruçaram sobre os diferentes tipos de castigo e os modos de os levar a cabo e de os relacionar com outros métodos pedagógicos. É certo que são ainda muito visíveis as marcas da polémica e das posições algo extremadas. E a obra de CAMOS mostra como o método do castigo era por muitos olhado como indispensável na maior parte dos casos...(Cf. *Microcosmia*, esp. 91 ss.) Mas foram ganhando mais veemência e maior presença - os textos do século XVII podem comprová-lo - as vozes que relegaram o castigo físico para uma solução de recurso, quando não de último recurso, olhando outros métodos pedagógicos - o "bom ensino", a "boa instituição", "a vigilância", a conciliação do amor com a severidade,...- como mais eficazes e benéficos para todos.

⁷⁸ CAMOS, *Microcosmia*, 91.

⁷⁹ ASTETE, *Del Gobierno de la Familia*, 295-301(=303). Da p. 295 à 298, a numeração da obra atrasa 2 números; para evitar confusão de páginas, indicamos o número do original seguido, entre parêntesis, do número correcto.

mucho mirar que *no salgan desta primer hornada, torcidos, o cascados, o mal sazonados*", responsabilizando sobretudo as mães, "porque este es su officio proprio y principal"⁸⁰, e lembrando-lhes os inconvenientes do recurso às amas e as muitas vantagens do aleitamento materno tanto no sentido físico como moral, uma vez que este incluiria também "la leche de las buenas costumbres y doctrina"⁸¹. Por outro lado, não deixou também de admoestar os pais a que não "se descuyden en la doctrina de sus hijos con los ayos o maestros", uma vez que considerou serem estes, sobretudo, "vnas personas que [los padres] escogen para que les ayuden a lleuar esta carga" e não uns substitutos, já que "ellos han de ser los que principalmente la lleuen"⁸².

Depois de divagações várias do autor em torno de problemas tão vastos e diversificados como o Baptismo e Confirmação⁸³, os filhos ilegítimos⁸⁴, os expostos - um capítulo especialmente interessante e importante para a compreensão (não só quantitativamente...) do modo como foi sendo olhado o problema dos expostos⁸⁵ -, o aborto⁸⁶, o ensino da doutrina cristã⁸⁷, de devoções "catholicas, y no supersticiosas"⁸⁸, de orações⁸⁹, de "hymnos y canciones deuotas"⁹⁰ e de várias outras práticas devotas⁹¹, Gaspar de Astete voltou ao comportamento moral dos filhos que fez depender, antes de mais, do exemplo dos pais, afirmando que "mas mueve el exemplo para la imitacion, que

⁸⁰ *Del gobierno*, 294(=296), subl. nosso.

⁸¹ *Del Gobierno*, 295(=297)-298. Naturalmente, como quase todos os seus contemporâneos, admitiu a inevitabilidade, em determinados casos e circunstâncias, do recurso às amas, pelo que se deteve igualmente na enumeração e justificação das qualidades que deviam ser exigidas aquando da sua escolha. Cf. "Doc. II", 304-306.

⁸² *Del Gobierno*, 309. O seu argumento é ainda reforçado com a afirmação de que "aunque el ayo, o el maestro enseñe al hijo, *solamente le enseña mientras le tiene consigo, y no mas*: y a veces en lugar de enseñarle virtudes, le enseña vicios..." (*Del Gobierno*, 310, subl. nosso).

⁸³ *Del Gobierno*, "Doc. III" ss., em que recordou os cânones tridentinos sobre a matéria, revelando-se especialmente devedor da legislação canónica e, em particular, de alguns tratados de teologia moral (nomeadamente o do Doutor Navarro), para que remeteu em diversas passagens.

⁸⁴ *Del Gobierno*, "Doc. VII", 335 ss., igualmente dependente dos textos canónicos.

⁸⁵ *Del Gobierno*, esp. "Doc. IX. De los hospitales de niños expuestos", 347-351.

⁸⁶ *Del Gobierno*, "Doc. X", 351-360.

⁸⁷ *Del Gobierno*, esp. "Doc. XI", 360-367.

⁸⁸ *Del Gobierno*, Doc. XIII (=XII), 367-372.

⁸⁹ *Del Gobierno*, 372-377.

⁹⁰ *Del Gobierno*, 377-384.

⁹¹ *Del Gobierno*, esp. 394 ss.: entre elas, "oyr las missas y los sermones", "hazer oracion", nomeadamente nas igrejas (esp. 400-414), ou mesmo em casa, já que foi nesta sequência que G. de ASTETE sugeriu a criação de oratórios em casa, ou "a lo menos han de tener en sus casas algunas ymagines deuotas de Christo nuestro señor, y de su madre sanctissima, y de los otros sanctos..." a que possam recorrer os filhos e todos os da casa, "mayormente las hijas donzellas..." (*Del Gobierno*, 415).

quantas palabras se pueden dezir"⁹², discorrendo igualmente sobre o castigo e seus métodos⁹³ e sobre a escolha de estado para os filhos, aspectos que mais adiante retomaremos.

Deste modo, é notória a valorização da centralidade dos "pais de famílias" na "criação" - que também incluía "formação" - e catequização dos filhos logo nos primeiros anos de vida e independentemente da formação específica que lhes seria - no caso da nobreza ou da burguesia com posses - dada pelos aios e mestres ou, genericamente, pelos confessores e párocos responsabilizados pelo ensino da doutrina cristã às crianças com idade, normalmente, superior a sete anos⁹⁴.

Efectivamente, esta valorização crescente, em finais do século XVI, da "criação" e "educação" moral dos filhos directamente pelos pais a partir dos primeiros tempos de vida ou sob a vigilância e controle paternos dos aios e mestres tornar-se-ia um tópico amplamente retomado em variados textos do século XVII⁹⁵, e não só nos que se debruçaram sobre os temas matrimoniais. A insistência, a persistência dos mesmos argumentos, os diferentes prismas de focalização permitem-nos mesmo afirmar tratar-se de uma prioridade dessas décadas de viragem do século, consagrada pelos textos de todo o século XVII e que só o século XVIII "reformularia" nos seus princípios e objectivos⁹⁶.

⁹² *Del Gobierno*, 438.

⁹³ *Del Gobierno*, 499 ss.

⁹⁴ *Del Gobierno*, 361 ss e 422-24. Por isso afirmou que "Esto es lo que han de enseñar los padres a sus hijos en sus casas, esto los maestros en sus escuelas, esto los preceptores de latinidad, en los estudios que es lo que llamamos comunmente el Catechismo, o la doctrina Christiana, *porque assi enseñados en los primeros septenios que son hasta los catorze años, puedan de ay adelante por si mismos, leyendo o preguntando deprender lo demas que les pertenece para ser buenos christianos* porque en esta edad como son vnos arbolitos tiernos que si son bien cultiuados, vendran a hazerse fructuosos arboles con la santa doctrina, y buenas costumbres" (*Del Gobierno*, 367, subl. nosso). Claro que reconheceu que nem todas as crianças tinham as mesmas aptidões para a compreensão fácil, podendo uns - como os filhos de príncipes e de grandes senhores - ser "bien enseñados" desde "la cuña", e outros, "de ocho, y diez, y a vezes de mas años", por serem de mais lenta compreensão e aprendizagem (*Del Gobierno*, 423). O mesmo pressuposto encontramos em outros autores, embora de um modo não tão explícito. Cf. Juan de PINEDA, *Dialogos Familiares*, III, 102-3; Luis de la PUENTE, *Perfeccion del Christiano*, II, 798-9.

⁹⁵ A prova mais imediata é o facto de terem aparecido, sobretudo no século XVII, obras que trataram expressa e exclusivamente da "infância e puerícia" com o intuito de acentuar a importância da educação, num sentido amplo, das mesmas, como são os já referidos *Opusculo da Infancia e Puerícia dos Príncipes e Senhores* (1644) de Francisco da SILVA e a *Arte de Criar bem os Filhos na Idade da Puerícia* (1585) de Alexandre de GUSMÃO, de que nos ocuparemos mais adiante.

⁹⁶ Efectivamente, só o século XVIII - em Portugal, um século XVIII bastante tardio - viria, por um lado, a questionar alguns dos critérios "domésticos" da educação infantil e, por outro, a propor - num enquadramento "ilustrado" - uma "educação" mais diversificada e mais "útil". Um dos exemplos mais claros é o que nos dão as *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, (datadas de 1759 e editadas em Colónia, em 1760) de A. N. Ribeiro SANCHES (utilizamos aqui a edição das suas *Obras*, Coimbra, 1959-66, vol I, 201-366). A propósito "Da natureza da Educaçam da Mocidade, e

É, conseqüentemente, compreensível que Luis de la Puente tenha considerado ser uma das condições básicas da "buena crianca de los hijos" o ensino dos "exercicios de virtud" - com o auxílio do castigo para dobrar a "ruyn inclinacion" - logo "desde la niñez quando son plantas tiernas, y como cera blanda para recibir buenas figuras"⁹⁷. A insistência no dever do "buen padre" de não se contentar "con la virtud exterior y politica de sus hijos", mas de buscar "la interior del coraçõ, que es la verdadera y solida, y rayz de la exterior"⁹⁸, foi reforçada, justamente, pela afirmação da necessária preocupação constante dos "bons pais" em "criarlos, y sustentarlos, y defenderlos de todos los peligros, poniendose a mucho trabajo, para que sean buenos, *sin perder el cuydado hasta que los ven puestos en estado*"⁹⁹ - um "cuidado" que devia começar desde que os filhos eram "niños", garantindo-lhes boas ocupações "conforme a su edad y capacidad, sin permitirles estar ociosos", a aprendizagem e exercício das "cosas que pertenecen al estado de Christiano"¹⁰⁰ e das "cosas que son necessarias en la Republica para el buen trato y comunicacion de vnos con otros" (que "con dificultad se aprenden sino es en la tierna edad"¹⁰¹), deixando espaço, contudo, para a "recreacion y aliuio del cuerpo condesciendo con su edad y flaqueza..."¹⁰².

Naturalmente, esta vigilância paterna não pretendia prescindir, sobretudo no caso dos rapazes, da formação literária e moral ou política que só o "mestre" podia dar - as páginas que dedicou à escolha dos mestres provam-no¹⁰³-, mas visou estabelecer as bases do futuro comportamento da criança e do "moço" aos mais variados níveis segundo critérios prioritariamente catequéticos e moralizantes que privilegiavam não só a reverência e respeito aos pais, a

do Objecto que deve ter no Estado onde he nacida", Ribeiro SANCHES explicou que não se propunha tratar "daquella Educaçõ particular, que cada Pay deve dar a seos filhos, nem daquella que ordinariamente tem a Mocidade nas Escolas" (como haviam feito obras anteriores, nomeadamente os *Apontamentos para a Educaçõ de hum Menino Nobre* de Martinho de Mendonça de P. e PROENÇA), mas propor uma educação mais ampla - que foi especificando - e mais "util" no "tempo do descanso" (*Cartas*, 286). Afirmou ainda que "naõ basta o bom exemplo dos Paes, nem o ensino dos Mestres; he necessario que no estado existãõ tais Leis que premêem a quem for mais bem creado, e que castiguem a quem não quer ser util, nem a si, nem á sua patria" (*Cartas*, 286-7).

⁹⁷ *Perfeccion del Christiano*, II, 788.

⁹⁸ *Perfeccion del Christiano*, II, 791-2.

⁹⁹ *Perfeccion del Christiano*, II, 795, subl. nosso.

¹⁰⁰ *Perfeccion del Christiano*, II, 790.

¹⁰¹ *Perfeccion del Christiano*, II, 798; eram essas "cosas" o "leer, escriuir y contar, y algunas letras humanas, o artes liberales segun la inclinacion y capacidad de cada vno, y segun el estado, y oficio a que sus padres le endereçan".

¹⁰² *Perfeccion del Christiano*, II, 799.

¹⁰³ *Perfeccion del Christiano*, II, 800-804.

obediência, o sustento na velhice¹⁰⁴, mas também a "modéstia", a "cortesia", o "bem falar", as "boas obras" que caracterizavam o "discreto moço", como veremos, e que deveriam ser "incorporadas", para serem "naturais", desde muito cedo.

É, neste contexto, muito significativo que outro jesuíta, Francisco Escrivá, tenha dedicado todo um discurso dos seus *Discursos de los Estados* à afirmação das responsabilidades dos pais - directa e indirectamente - na "criação" e "ensino" dos filhos¹⁰⁵, privilegiando, obviamente, o "ensino christão"¹⁰⁶, o "cuydado de su alma"¹⁰⁷ desde a "niñez", quer através das "boas razões", da "muy buena criança, y enseñanza"¹⁰⁸, quer do, quando necessário, castigo, ou ainda de alguma severidade para lhes evitar as excessivas "vontades"¹⁰⁹. É, portanto, lógica a sua afirmação - que é também a de muitos outros - de que os filhos maus o eram, por vezes, por culpa dos pais que os educaram mal ou os não castigaram¹¹⁰. Não nos surpreende, assim, que tenha reafirmado, com os autores anteriores e contemporâneos, a importância decisiva

¹⁰⁴ *Perfeccion del Christiano*, II, 806-810.

¹⁰⁵ ESCRIVÁ, *Discursos*, "Discurso III. De la cuenta que han de dar a Dios los padres de sí, y de sus hijos", 207-274. O discurso anterior, ou seja, o Discurso III (207-274), foi dedicado ao modo "Como estan obligados los hijos a honrrar, y obedecer, y servir a sus padres". É significativo que este jesuíta tenha começado aquele discurso com a afirmação de que "Si es grande la obligacion que tienen los hijos de honrrar, y servir a sus padres, no es menor la que tienen los padres, de criar, y enseñarlos por el camino de la virtud, y ley de Dios, y guarda de sus mandamientos" (*Discursos*, 207), marcando o âmbito catequético e moral dessa "criação" e "ensino".

¹⁰⁶ *Discursos*, 209, em que traduziu S. Paulo (*I Tim.* 5). Cf. igualmente 225 e 241.

¹⁰⁷ *Discursos*, 214-5 e 218: "Padres el estudio, y cuidado que poneys en hazer ricos a vuestros hijos, poneldo en hazer los buenos (...) es mayor la obligacion que tienen de mirar por la salud de su alma, y medro, y aumento della".

¹⁰⁸ *Discursos*, 220 e 222.

¹⁰⁹ Não sendo, manifestamente, muito adepto do recurso ao castigo - sobretudo com frequência -, este jesuíta considerou-o eficaz em algumas circunstâncias, desde que usado com "moderação": "La vara dize de la diciplina, significando que el castigo ha de ser con discrecion, y moderacion, sin ira, y sin passion. Vara de diciplina, para corregirlo, y no de indignacion, y seucia, para maltratarlo"; ou seja, "los padres ni han de ser muy blandos para con sus hijos" porque "La blandura, y regalo de los padres haze ruynes y viciosos los hijos", "ni tampoco han de ser muy duros, y asperos" (*Discursos*, 222-224). Cf. igualmente 225, 227 ss.

¹¹⁰ *Discursos*, 233: "El hijo malo, principalmente si es malo por culpa de su padre, por auerle criado mal, sera dolor de su alma", e 234: "El padre que dexa de corregir, y castigar a su hijo, no le ama, sino antes le aborrece, y es causa de su perdicion, y muerte"; cf. ainda 238: "Los padres y madres tienen la culpa de las culpas, y pecados de los hijos y de las hijas; no solo porque no los criaron bien, sino porque los criaron mal: y en lugar de emponerlos en lo que es virtud, y temor de Dios, los emponen en lo que es vanidad, y pecado, o disposicion para el" (subl. nosso). Esta é, aliás, uma afirmação frequente neste tipo de obras. Veja-se, em particular, o *Manual de Casados* de Ignacio de ANDUEZA, fl. 90r. e 94v. Também o dominicano português Pedro de SANTA MARIA expressou, em termos muito semelhantes, a mesma ideia no *Tratado da boa Criaçam*, esp. fl. 39r e v. e fl. 138v.). Cf. também *Ceo de Graça*, 225-6.

do exemplo paterno para o comportamento dos filhos: "Lo tercero, y lo que mas haze al caso, e importa que hagan los padres, es que *den buen exemplo a sus hijos*. Si el padre quiere que su hijo sea bueno, sealo el"¹¹¹. Um exemplo que era tanto mais necessário quanto a sua ausência ou o seu oposto podia ser gravemente nefasto para os filhos e para todos os da "casa": "Quando los padres no solo pecan, sino que pecan de manera que su pecado es publico, y manifesto, y sus hijos, y todos los de su casa lo veen, y entienden, y tomando mal exemplo dellos, los imitan y pecan como ellos: entonces los padres y los hijos son castigados..."¹¹². Claro que este autor também não deixou em silêncio os critérios de escolha dos aios e mestres e as funções destes para a educação literária, política e moral das crianças, mas fê-los igualmente depender, como veremos, dos mesmos objetivos primordiais que ditaram estes conselhos vários especialmente destinados aos pais.

Preocupações idênticas - e com semelhante orientação - encontramos nas *Obligaciones de todos los Estados y Oficios* (1619) do agostinho Juan de Soto, que começou o capítulo dedicado ao "estado de Padres, y Madres, y sus obligaciones"¹¹³ afirmando que "Si a los Padres les corre obligacion natural de dexar a sus hijos sustento, mayor la tienen de dexarlos bien enseñados", "enseñanza" que só existiria onde houvesse "buen exemplo"¹¹⁴, "disciplina" e "correccion"¹¹⁵. Daí a insistência - como o fizeram muitos outros - na virtude e no amor moderado dos pais¹¹⁶ - e no cuidado particular que, sobretudo, as mães deveriam ter na educação das filhas: um cuidado que os vários textos da época tenderam a valorizar cada vez mais, como veremos.

Ainda mais significativas que estes textos que referiram o problema desde a perspectiva das obrigações dos casados enquanto "pais de famílias" se apresentam as obras e os textos que abordaram o tema em contextos literariamente diversos dos matrimoniais, realçando ainda mais a sua prioridade moral e social. Um dos exemplos mais interessantes desta "nova" corrente é *El Filosofo del Aldea, y sus Conversaciones familiares, y Exemplares, por casos, y*

¹¹¹ *Discursos*, 246, subl. nosso.

¹¹² *Discursos*, 271.

¹¹³ *Obligaciones*, fls. 112v.-120r. O cap. XXV é dedicado aos "hijos de familias, y sus obligaciones", fls. 121-126.

¹¹⁴ *Obligaciones*, fl. 112v.

¹¹⁵ *Obligaciones*, fl. 113v. Acrescentou também, como os autores anteriores e contemporâneos, a importância do ensino e exemplo paterno: "...quien le ha de dar forma de virtud, ha de ser la lengua del padre, enseñandole doctrina saludable, y dandole buenos consejos, y sobre todo buen exemplo..." (fl. 114r); "Sean pues los padres virtuosos, si quieren que los hijos lo sean..." (fl. 115v.).

¹¹⁶ *Discursos*, fl.115v. ss. Também este autor recorreu, como o fizeram outros anteriores, entre eles Luis de LA PUENTE e Francisco ESCRIVÁ, ao exemplo da avestruz. Pelo contrário, "El verdadero amor con ellos, es criarlos en santas, y loables costumbres en temor de Dios, mirando por ellos, y castigandolos, porque quien los perdona el açote los aborrece..." (*Discursos*, fl. 116v.).

sucessos casuales, de Don Baltasar Mateo Velazquez, uma obra em diálogo e tematicamente variada editada em 1626 e que começa, justamente, com uma "Conversacion" em torno "de la buena y mala crianca de los hijos, y de sus bienes y daños"¹¹⁷. É, desde o nosso ponto de vista, curioso notar que o círculo dos dialogantes, constituído por um cavaleiro e por outras "personas nobles, y de letras"¹¹⁸, algumas delas "graduadas en diferentes facultades"¹¹⁹, escolheu para perguntar ao "filosofo del Aldea" - que "lo mas del tiempo gastaua en leer libros de Romance, assi Dotrinales, como Historiales"¹²⁰ - uma "*materia que les pareciesse mas a proposito, o les fuesse de mas gusto en esta primera conuersacion*"¹²¹. A escolhida pelo "Cauallero" foi, precisamente, o "modo con que se criauan los hijos, assi de nobles, como de los plebeyos en estos nuestros tiempos y hedades", socorrendo-se o "filósofo da aldeia" simultaneamente do "que sobre esto tenia visto y leydo"¹²². Também significativa foi a sua afirmação, com que começou a resposta, de que sobre o "*modo con que se crian los niños que oy nacen en nuestra Republica: mas valiera derramar lagrimas, que pronunciar palabras*" dada "la sin razon de que oy vsan, el descuydo, y crueldad de los padres destes tiempos, en los mas de los estados..."¹²³.

Discordando abertamente de Quintiliano que não acreditava nos efeitos dos "preceptos del Arte" onde "no ay buen natural"¹²⁴, socorreu-se das mais variadas autoridades para provar o quanto "puede el arte y el exercicio, y vso continuado contra la misma naturaleza, y sus duras, y ruynes inclinaciones". A consequência seria óbvia: "si con el niño de mas ruyn y mala inclinacion,

¹¹⁷ B. MATEO VELÁZQUEZ, *El Filosofo del Aldea*, Pamplona, por Pedro Dullort, 1626 (as licenças são de 1624), fls. 1-23. Este diálogo apresenta, nas suas primeiras folhas, o argumento e a justificação da obra, começando por nos apresentar este "filósofo de aldeia", um lavrador mais culto que os seus vizinhos porque "...lo más de lo tiempo gastaua en leer algunos libros de Romance, assi Dotrinales, como Historiales" (fl. 1r e v.), o que lhe valia tanto a inveja de uns como a admiração de outros. Intervinha sempre que "...se tratavan questiones, y disputas familiares y domesticas, como ciuiles y políticas, y en todo dava con prudencia su cuerdo parecer, y censura" (fl. 3r). A fama do seu saber chegou aos ouvidos de "cierto cavallero moço, dotado de naturaleza, y fortuna de sus bienes, que hazen a vn hombre bien opinado, bien morigerado, bien nacido, y bien rico..." que o mandou chamar, dando origem a estas "conversações", que começaram, justamente, com a "conversação" referida.

¹¹⁸ *El Filosofo*, fl. 3r: "Iuntavanse en su casa deste Cavallero, personas nobles, y de letras, muy de ordinario, y tratauase de materias diuersas, aunque tenia lastimado a Don Juan (que este era su nombre) el ver que estos buenos ratos tuuiessen tan mal fin, como parar siempre en jugar...". Deste modo, "para desarraygar el vicio del juego de su casa, mandó llamarle..."

¹¹⁹ *El Filosofo*, fl. 3v.

¹²⁰ *El Filosofo*, fl. 1v.

¹²¹ *El Filosofo*, fl. 3v., subl. nosso.

¹²² *El Filosofo*, fl. 3v-4r.

¹²³ *El Filosofo*, fl. 4r., subl. nosso.

¹²⁴ *El Filosofo*, fl. 4r-v.

huviessse cuydado en quien le cria, vna piedad christiana, y vna diligencia paternal, no saldrian tan mal diciplinados, y peor morigerados los mancebos, y donzellas de nuestros siglos..."¹²⁵. Deste facto tirou duas conclusões: a primeira, "que luego desde los primeros años se le enseñe al niño lo bueno que ha de aprender, conforme a la calidad suya, y estado que á de tomar..."; a segunda, que muitos "daños, destruyciones, y ruynas" de "muchas honras y casas" e de "muchas vidas y haciendas" resultaram de "auer fiado los padres la criança de sus hijos de ruynes, y poco experimentados Maestros y ayos: por auerles permitido ellos propios algunas libertades demasiado licenciosas, y dexalos comunicar y tener familiaridad con otros moçuelos, y vezinos de malas inclinaciones, y peores costumbres"¹²⁶. Toda a sua argumentação - com o recurso a autoridades clássicas, a exemplos, um deles narrando o descuido de um pai¹²⁷ - teve por finalidade principal tentar provar o quanto a cuidada e vigiada educação nos primeiros anos de vida era considerada essencial para "moldar" e "formar" o futuro "moço", que se desejava "discreto", "cortesão", "muy compuesto en sus palabras" e "muy exemplar en sus obras"¹²⁸. Por isso foi instado a discorrer sobre a importância da amamentação materna, especialmente das filhas¹²⁹, remetendo para a autoridade tanto de *La Perfecta Casada*, como do *Tratado de los Privilegios de las Preñadas* do Doutor Juan Alonso, já que considerou estar escrito "en entrambos" o que "suficientemente basta para culpar a las madres que pudiendo criar sus hijos a sus pechos, quieren que mamen en la leche agena, resabios estraños, especialmente si son hijas..."¹³⁰.

Assim, este diálogo - que não foi muito mais longe que a repetição e fundamentação do princípio da educação dos filhos desde muito cedo - apresenta-se muito sugestivo e revelador dessa "prioridade", sobretudo porque o seu contexto não era o dos tratados matrimoniais - em que o tema surgia naturalmente -, mas o das "conversações familiares" e políticas que seleccionavam apenas determinados assuntos que não tinham, necessariamente, ligação directa entre si. Deste modo, a escolha deste assunto para "inauguração" das "conversações familiares" - que visavam desterrar da casa deste cavaleiro "el vicio del juego" em que até aí se ocupavam os seus convidados - e a seriedade de que a discussão se revestiu mostram a importância que este debate tinha por estas décadas, o que é igualmente confirmado por obras posteriores, desde obras ou textos ascéticos até alguns "tratados" de comportamento social do século XVII, focalizando estes a vida social - sobretudo a de corte ou "à maneira" da

¹²⁵ *El Filosofo*, fl. 5r., subl. nosso.

¹²⁶ *El Filosofo*, fl. 6r-v.

¹²⁷ *El Filosofo*, fl. 10v e ss.

¹²⁸ *El Filosofo*, fl. 6v-7r. Mais adiante, debruçar-nos-emos sobre este modelo do "moço".

¹²⁹ *El Filosofo*, fls. 14v e ss. Retomaremos este aspecto mais adiante.

¹³⁰ *El Filosofo*, fl. 14v e ss.

corte - desde diferentes prismas e objectivos e que parecem também tender a valorizar o "adequado" comportamento moral e social dos "moços"¹³¹ cultivado deste os tenros anos.

Sob este ponto de vista, vários textos portugueses do século XVII fornecem indicações importantes sobre a orientação da educação infantil - continuamos ao nível da "criação" dos filhos desde os "tenros anos" - ao longo de seiscentos. Um dos textos mais interessantes e curiosos é, como dissemos, o "esquecido" *Tratado da boa criação e policia christãa em que os pais devem criar os seus filhos* do dominicano Fr. Pedro de Santa Maria, editado em 1633¹³². O primeiro capítulo desta obra intitula-se - e a escolha do título é bem significativa das orientações que temos vindo a discutir - "Da excellencia do estado do Matrimonio", mas pretendeu, no essencial, provar a responsabilidade dos pais não só de servir de exemplo aos filhos¹³³, mas também de os deixar "herdeiros de bons costumes, polidos na virtude, que os tais são os que se lembrão de quem os gérou..."¹³⁴, para o que foram especificamente orientados os capítulos seguintes¹³⁵. Curiosamente, a sua maior insistência, no que diz respeito à educação da primeira infância, foi dirigida às mães que, sem esquecerem a necessária sujeição ao marido¹³⁶, foram exortadas, no âmbito dos seus deveres relativos às "cousas, e bom governo de sua casa das portas adentro", a "ensinar a seus filhos" e serem "mestra[s] de seus Filhos, no que toca aos bons costumes dela..."¹³⁷. Com todas as vozes anteriores - nomeadamente a de Guevara - e do seu tempo, não se cansou de reafirmar a obrigação da "verdadeira" mãe de amamentar ela própria os seus filhos - "porque como os filhos recebem no leite a compleição, e inclinação de quem os cria, tambem

¹³¹ Trataremos este aspecto um pouco mais adiante.

¹³² De momento, interessa-nos nesta obra a sua primeira "parte", que podemos situar entre o início e o cap. XIX. Cf. M^a de L. FERNANDES, "Modelos educativos", esp. 315-6.

¹³³ *Tratado da boa criação*, fl. 17v: "vendo os pays os danos que a seus filhos fazem (não sendo elles bons) procurem de o ser, pellos não deixar maos, mas liures de tantas fianças, e não sogeitos a tão certos desastres, no que não aduertindo, desherdão suas almas do Ceu..."

¹³⁴ *Tratado da boa criação*, fl. 18r.

¹³⁵ Depois de aconselhar a "moderação" dos casados e a sujeição da casada (cap. II, fls. 4v-12v), o autor tratou no cap. III do "excessiuo amor dos pays para com os filhos, e o quam grande merce de Deos seja o alcançalos" (fls. 12v-18r), na sequência do qual referiu os cuidados a ter durante a gravidez (cap. IIII) e o dever materno de aleitamento dos filhos (cap.V).

¹³⁶ *Tratado da boa criação*, fl. 6r: "Nem ensinar, nem mandar sobre o homem, posto que no que toca às cousas, & bom governo de sua casa das portas adentro licença tem pera ensinar a seus filhos..."

¹³⁷ *Tratado da boa criação*, fl. 6r.

recebem os costumes"¹³⁸ -, ensinando-lhe ao mesmo tempo a "bem falar", base dos "bons costumes" que ditaram o seu modelo de criança e de "moço"¹³⁹.

Mas para a consolidação de todas as "virtudes" não podia faltar a vigilância paterna, nomeadamente em relação aos vícios, a fim de os não deixar ganhar raízes logo na infância: "Sejaõ logo os pays medicos, e cirurgioens de seus filhos, cortandolhe as rayzes dos vicios, doutrinandoos, e cauterizandoos, e não deixem enfistolar as chagas, que causando podridaõ nos costumes, fiquem ambos abominaueis a Deos, e aos homens, e ambos como cumplices na culpa castigados..."¹⁴⁰. Como seria de esperar, Pedro de Santa Maria também privilegiou o ensino da doutrina cristã como suporte da "boa criação" dos filhos, afirmando que a "fê, e confiança em Deos, he a que se deue plantar no coração dos tenros filhos, instruindoos, & ensinandoos na deuação, e conhecimento dos mysterios de nossa redempção, e do verdadeiro Deos, e senhor..."¹⁴¹. Tal como os autores anteriores e seus contemporâneos - especialmente os que adoptaram uma orientação "galateica" -, este dominicano pretendeu, sobretudo, garantir a "boa criação", os "bons costumes" do "discreto e polido moço" através de uma cuidada educação desde a mais tenra infância. É bastante claro o seu voto de que os filhos "indo crescendo em idade, creçaõ juntamente em doutrina, e sciencia mais solida, e leuantada, e de pensamentos mais subidos..."¹⁴², para poderem aparecer aos olhos de todos como "bem criados", "bem doutinados", "polidos" e "virtuosos"¹⁴³, correspondendo, também eles, aos preceitos que o *Galateo Español* vinha largamente divulgando¹⁴⁴.

¹³⁸ *Tratado da boa criação*, fl. 20v. Acrescentou ainda que "o que importa he, que se foraõ mãys em os parir, os sejaõ em os criar: e lhes faço mais a saber, que o sairenlhe os filhos tão auesos, e encontrados nos costumes dos que os gêraõ, nasce do leite que mamarãõ" (fl. 21v).

¹³⁹ Cf. fl. 27v: "Ensinar a falar aos filhos tambem he officio da mãy (...). E diria eu, que sò o ensinar a falar aos filhos quando pequenos está á conta das mãys, e ensinalos a bem falar està à conta dos pays, ou dos mestres, que nas escholas os ensinaõ a ler, e a escreuer, & as mais artes liberaes". Este "bem falar", ou "bom falar", diz este dominicano que "não consiste no muito, *mas no bom modo e casto lingoagem, vzando delle como, e quando conuem*; porque muitas vezes mais prudente se mostra hum sendo sofrido e callando, que arremessado falando" (fl.29, subl. nosso). Este "bem falar" seria fundamental no moço "polido e virtuoso".

¹⁴⁰ *Tratado da boa criação*, fl. 43r.

¹⁴¹ *Tratado da boa criação*, fl. 44r.

¹⁴² *Tratado da boa criação*, fl.44v.

¹⁴³ Temos o dever de remeter, novamente, para o nosso artigo "Modelos educativos", dado termos já aflorado lá este aspecto.

¹⁴⁴ Veja-se, em particular, o "Estudio Preliminar" de Marguerita MORREALE à edição do *Galateo Español* de Lucas GRACIÁN DANTISCO, Madrid, 1968, 1-63, bem como os trabalhos de J. A. de CARVALHO, "A leitura de *Il Galateo* de G. Della CASA na Península Ibérica: Damasio de Frias, L. Gracián Dantisco e Rodrigues Lobo", in *Revista Occidente*, LXXIX (1970), 137-171 e, muito especialmente, a "introdução" à edição da *Corte na Aldeia* de R. LOBO, Lisboa, 1991, 7-42.

Alguns anos mais tarde, em 1644, também o *Opusculo da Infancia e Puericia dos Principes e Senhores*¹⁴⁵ de Francisco da Silva disse, logo no título, ter como objectivo a *boa criação na idade mais tenra*. E mesmo tendo em conta as circunstâncias particulares da sua redacção e a dependência, nomeadamente no que diz respeito aos aspectos tratados, em relação a vários tratados medievais e renascentistas sobre a educação do príncipe, os critérios dessa selecção e o modo como os tratou obrigam-nos a salientar a comunhão de muitas das perspectivas já aqui referidas em relação à educação dos nobres. Deste modo, é significativo não tanto o modo como referiu o aleitamento materno e o recurso às amas¹⁴⁶ ou a escolha dos aios e mestres¹⁴⁷, mas como afirmou a elevada importância da "humilde materia da Infancia, e puericia" na formação do jovem - em particular do príncipe -, tendo em conta a sua qualidade de "alicesse alto sobre que se funda o grande edificio da adolescencia, e virilidade de hum perfeito Principe"¹⁴⁸; mais importante ainda é, desde o nosso ponto de vista, o modo como acentuou o modo de falar das crianças - "brando, e não aspero, e pertinaz, engraçado, e não importuno...", sem gestos, com palavras "inteiras e não diminutas" e "custumadas no Reyno", "cortesese", "castas, proprias, e claras", sabendo igualmente "calar"¹⁴⁹ - e o modo como aconselhou a que os príncipes, "na tenra idade", fossem "doutrinados no amor, e Temor de Deos, cujo ensino he proprio dos pays"¹⁵⁰, tendo mesmo afirmado que "o prudente, e

¹⁴⁵ Nesta obra, oferecida a D. Pedro de Meneses, Bispo de Miranda, os primeiros parágrafos (em que está dividida a obra) tratam da "duraçã da vida humana" (1º), da sua repartição em idades (2º), da "influencia dos Astros, e Planetas" na "conceição, e nacimiento do homem (3º), que servem de introdução tanto às considerações em torno do nascimento - e significado deste - e do baptismo do Infante D. Afonso, como aos parágrafos sobre a "criação" dos príncipes e senhores, de que se ocupa todo o resto da obra.

¹⁴⁶ É facilmente perceptível, neste aspecto, a sua dívida em relação à forma como os tratados renascentistas - italianos e castelhanos - de educação de príncipes e senhores trataram o problema. Apesar de afirmar o dever da mãe de amamentar o próprio filho (parágrafo nono), dedicou um longo parágrafo à enumeração das "qualidades" das amas dos príncipes, remetendo para fontes tão díspares como as "leys de Castella" (*Opúsculo*, 44), a *Silva Nupcial* de NEVIZAN (48, 49, 50), ou os *Adagios* de ERASMO (50), ou a carta de S. JERÓNIMO a Leta(52).

¹⁴⁷ Também neste aspecto a sua dívida em relação a obras do século XVI - ou que este acarinhou - é muito notória, e o próprio autor não deixou de citar algumas delas, como o *Marco Aurélio* - assim era frequentemente citado o livro do Bispo de Mondoñedo -, ou o *Espelho do príncipe cristão* de Francisco de MONZÓN... (*Opusculo*, 58-9).

¹⁴⁸ *Opusculo*, 11, subl. nosso.

¹⁴⁹ *Opusculo*, 62-5.

¹⁵⁰ *Opusculo*, 66-72. Especificou mesmo que "...proximo ao vso de razão vai o Principe chegando a sete annos, e depois em toda a puericia, em primeiro lugar depois de ensinado a falar, gaste o tempo acompanhado de outros mininos em sanctos, e honestos exercicios, accommodados a sua idade, que afeição o animo ao culto, e veneração das cousas sagradas que depois no gouerno ha de trazer em primeiro lugar diante dos olhos..." (*Opusculo*, 67). Insistiria mais adiante na conveniência, para uma luta eficaz contra os "vicios, e maos costumes", que "o infante seja ensinado na virtude, e amor de Deos logo nos primeiros annos... porque se imprime nelles melhor o

catholico Rey, posto que dè a seus filhos Mestres, e Aios, que cuidem de seu ensino, e doutrina; contudo algumas cousas não deuem fiar tanto delles, que elle mesmo lhas não ensine tambem..."¹⁵¹. São igualmente interessantes - porque muito ao gosto dito "barroco" - as suas reflexões em torno do "comer dos Príncipes" (que as próprias Crônicas destacavam) e do modo de estar à mesa, no que partilhou, no essencial, dos preceitos que a "literatura de civilidade", com o *Galateo* à frente, vinha estabelecendo¹⁵², bem como o modelo de "perfeição" do príncipe - que o distinguisse de todos os outros homens¹⁵³ -, manifestado ao nível do seu comportamento social, desde o modo de andar e de vestir até ao modo de rir e de falar ou ao conhecimento de muitas línguas¹⁵⁴.

Deste modo, também esta obra testemunha, ao seu modo, tanto a valorização da "boa criação" da primeira infância e puerícia, como o seu lugar determinante na "formação" do futuro "moço", nomeadamente do príncipe; testemunha ainda o sucesso de muitas propostas dos tratados renascentistas de educação de príncipes que tendiam, como vimos, a valorizar - com alguma timidez ainda, se os compararmos com as obras do século XVII - a educação dos príncipes também pelos pais, ou, pelo menos, sob a sua vigilância e orientação. E, nestes casos - exemplifiquemos com o da Infanta D. Maria e o de D. Sebastião -, sabemos como, quantas vezes, essa "educação" pelos pais (nomeadamente pela mãe) foi impossível...

Mas a melhor prova da difusão e do sucesso daquele modelo educativo será encontrada em obras socialmente menos marcadas, como as que se inserem no campo da literatura de espiritualidade, entendida aqui num sentido relativamente amplo, não limitada aos tratados místicos ou da vida espiritual. Duas dessas obras - o *Regimento Espiritual pera o Caminho do Ceo* (1654) do Pe. Francisco Ayres e a *Verdadeira Nobreza* de António Pinho da Costa, editada em 1655¹⁵⁵, enunciaram o essencial dos mesmos princípios, lembrando ambas a importância da exemplaridade dos pais¹⁵⁶, do aleitamento materno¹⁵⁷ e do

habito dos bons costumes: e naquelle tempo pode tanto o bom ensino, que obra contra a propria inclinação natural..." (*Opusculo*, 72, subl. nosso).

¹⁵¹ *Opusculo*, 69.

¹⁵² Neste aspecto são notórias as coincidências com alguns dos dos mais importantes tratados de cortesia e civilidade, desde o *Galateo* ao *Tratado da boa criação e policia cristã* de Pedro de SANTA MARIA.

¹⁵³ *Opusculo*, 90 e 91.

¹⁵⁴ *Opusculo*, 89-93.

¹⁵⁵ A *Verdadeira Nobreza*, esp. 69-80.

¹⁵⁶ Cf. *Regimento Espiritual*, esp. 5 e 24; *Verdadeira Nobreza*, esp. 70: "E o pay, que quer ter bom filho, seja o elle primeiro..."

¹⁵⁷ F. Manuel de MELO, *Carta de Guia*, 96: "...como disse hum sabio, quem antes de nos ver e conhecer, nos sustenta nove mezes dentro em si, porque, depois de nos ver e conhecer, nos engeita e busca outrem que nos sustente?". O não tratamento pormenorizado da educação dos filhos nesta

ensino das "virtudes", dos "bons costumes", da doutrina cristã a partir da "sua tenra idade"¹⁵⁸, da repreensão e castigo das "suas desordens"¹⁵⁹, da obediência ao pais, sacerdotes e outras pessoas...¹⁶⁰.

Mais exaustivo ainda foi o jesuíta Alexandre de Gusmão, que dedicou toda a sua *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*, editada em Lisboa em 1685, à afirmação e explicação, por um lado, da "importância", da "utilidade" - num sentido que a Ilustração viria a desenvolver - e da "obrigação" dos pais de "bem criar" os seus filhos¹⁶¹ e, por outro, da necessidade do começo dessa "boa criação" - de que foi delineando os contornos - "logo em nascendo" e durante toda a "puerícia"¹⁶². É certo que este autor sintetizou muitas das propostas que vinham sendo apresentadas por autores anteriores - jesuítas e não só -, mas também é verdade que desenvolveu e fundamentou mais largamente essas mesmas propostas, resultando da sua obra não só uma visão *sistematizada* da educação da infância e puerícia - independentemente das contingências sociais -, mas também uma maior veemência das mesmas, o que resultou, por outro lado, num estilo mais repetitivo. Essa sistematização, que nenhum outro autor anterior (na Península Ibérica) havia conseguido - à exceção de Astete que, como veremos, o havia exemplarmente conseguido, mas para a "juventude" -, é, sem dúvida, um dos traços mais importantes da obra, tendo logrado um equilíbrio entre as atribuições dos pais e dos mestres de que resultou uma visão global do comportamento moral, religioso e social dos "meninos" que este

Carta de Guia resultou das próprias características da mesma, tendo o próprio D. Francisco notado ser "também esta materia larguissima para discorrer nella" e "toca[r] verdadeiramente mais a outro intento, porque o que agora levamos he só apontar regras á vida dos casados, para que levem suavemente aquelle jugo que sobre ambos descansa" (*Carta de Guia*, 97). Cf., igualmente, *Regimento Espiritual*, 6-7.

¹⁵⁸ *Regimento Espiritual*, 10: "...porque esta boa inclinação nem em todos se mostra nos primeiros annos, & em muitos mais se planta do que nace, hão os pays (...) de pôr toda a diligencia em os informar logo no santo amor, e temor de Deos..." (subl. nosso). Cf. igualmente p. 12, 16 e todo o cap.III; *Verdadeira Nobreza*, 73-74 e 76 (em que acentuou a importância do ensino da doutrina cristã).

¹⁵⁹ *Regimento Espiritual*, 17; *Verdadeira Nobreza*, 76.

¹⁶⁰ *Regimento Espiritual*, 17 e esp. cap.VI, 37 ss.; *Verdadeira Nobreza*, 76-77.

¹⁶¹ Os primeiros cinco capítulos desta *Arte de criar bem os filhos* (1685) tratam, justamente, das "utilidades" que se tiram da "boa criação", incidindo o VI cap. sobre a "obrigação" dessa criação pelos pais. Para uma síntese desta obra, veja-se A. G. FERREIRA, "Uma perspectiva sobre a educação da criança nos finais de seiscentos" in *I Congresso de História da Educação em Portugal*, Coimbra, 1987, 65-73.

¹⁶² Por isso foi acentuando, ao longo de toda a obra, os efeitos dessa "boa criação", afirmando que "nam ha condiçam de minino tam ruim, que nam possa ser domada pela boa creaçam..." e que "o minino de inferior condiçam bem ensinado pôde igualar ao que tem a condiçam de ouro, faltandolhe a creaçam" (*Arte*, 134-5, subl. nosso). Além disso - não se cansou de o reafirmar em toda a obra, contra os que não encontravam solução para as "más condições" de algumas crianças -, "nenhum pôde ser de tam máo natural, que doutrinado, & domado nam possa ser de proveito por meyo da boa creaçam..." (*Arte*, 139).

jesuíta quis "fazer bons", para que viessem "a ser Santos"¹⁶³. Mas não menos importante - porque sabemos que o século XVIII o acarinhou - é a afirmação, repetida, insistente..., de um certo "determinismo" da educação em detrimento da "natureza". Poderíamos multiplicar passagens da obra que afirmam - repetimo-lo, *insistentemente* - a mesma ideia básica: "conforme for a primeira doutrina, conforme a primeira educaçam, que derdes a vossos filhos, podereis conhecer, o que han de vir a ser; seram bons filhos, se forem bem criados na puerícia, & máos, se forem mal formados no principio"¹⁶⁴; além disso, "tudo pode succeder nos filhos, ainda que sejam de seu nascimento toscos, & rudes, se com elles ouver cuidado em os crear"¹⁶⁵, porque "o minino bem disciplinado *necessariamente* ha de ser de bons costumes..."¹⁶⁶.

Não só este jesuíta começou esta obra com a lembrança aos "Pays de familias" da importância da "boa creaçam dos Mininos", como afirmou mesmo ser tarefa especialmente agradável a Deus: "Persuadamse os pays de familias, que *nenhüa cousa põdem fazer a Deos mais agradável, e que melhor lhes haja de pagar nesta, e na outra vida, que o cuydado na boa creaçam dos filhos em quanto mininos*, e governar sua familia pelos ditames da razam, porque ainda que todas as mais obras de piedade lhe sejam muito agradaveis, nenhüa lhe agrada tanto como este santo, e diligente cuidado"¹⁶⁷.

Também nenhum autor anterior colocou com tanta clareza o lugar relativo da mãe nessa "boa creaçam". É certo que quase todos os autores que vimos referindo afirmaram que os "bons costumes" se "bebiam" com o leite materno, razão principal da insistência na amamentação pela mãe e não pelas amas. Mas poucos foram além da afirmação deste princípio, deixando com frequência em silêncio as características da "educação" pela mãe depois do período de aleitamento (exceptua-se, como veremos, o caso das filhas). Quando o referiam, era para recomendar o uso de palavras "castas" ao ensiná-los a falar e o ensino dos rudimentos da doutrina cristã e de algumas práticas devotas, como vimos. Os poucos que foram mais longe fizeram-no para lhe negar capacidade ou autoridade em toda a espécie de ensino que fosse além desse. Como afirmou Pedro de Santa Maria - que até foi bastante exigente em relação

¹⁶³ *Arte*, esp. 336 ss. Mas o tom foi dado logo no cap. I, no começo da obra, ao afirmar que "é de tanta importancia, ó Pays de familias, a boa creaçam dos filhos na idade da puerícia, de tam infelices consequencias sua ruim educaçam, que de hũa, e outra cousa pela maior parte depende o bom, ou máo successo de vossas familias. Se vossos filhos forem criados desde sua primeira idade em santos, e honestos costumes, podereis esperar delles boa ventura. Se pelo contrario forem criados em liberdade de vida, e depravados costumes, podereis com fundamento temer a ruina de vossas familias, e de toda a Republica o escandalo" (*Arte*, 1-2).

¹⁶⁴ *Arte*, 4, subl. nosso.

¹⁶⁵ *Arte*, 15.

¹⁶⁶ *Arte*, 21, subl. nosso.

¹⁶⁷ *Arte*, 74, subl. nosso.

às obrigações maternas -, "o ensinar a falar aos filhos quando pequenos está á conta das mãys, o ensinolos a bem falar está à conta dos pays, ou dos mestres, que nas eschololas os ensinão a ler, e a escreuer, e as mais artes liberaes"¹⁶⁸.

Alexandre de Gusmão foi mais preciso, não tanto na delimitação das competências quanto no das responsabilidades. Recuperando velhos debates - nomeadamente o das diferenças entre o amor materno e o paterno, que referimos na primeira parte deste estudo -, este jesuíta pretendeu tornar mais explícitas as razões que favoreciam o primado da educação doméstica na formação dos "bons costumes". Ou seja, tornar mais claras as diferentes etapas da educação infantil, do que resultou igualmente uma valorização relativa da educação materna também na puerícia. Perante a questão de saber "qual destas doutrinas he mais util aos filhos, a do pay, ou a da mãy", A. de Gusmão afirmou categoricamente que "em quanto os filhos sam mininos de mais proveito lhes he a doutrina das mays...", donde "vem, que o sairem os filhos bem ou mal criados, se atribue ás mãys", porque "a má creaçam dos filhos mais se atribue ao descuido das mãys, do que á negligencia dos pays..." e "o mesmo se ha de dizer da creaçam moral se sairem mal criados nos costumes"¹⁶⁹. Além disso, a presença mais constante da mãe junto dos "mininos" proporcionar-lhes-ia igualmente "mais occasiam de lhes assistir com o ensino, e de os corregir com a reprehçam" ao mesmo tempo que se fazia mais influente¹⁷⁰. Assim se compreende que tenha concluído esta questão afirmando "a obrigaçam maior, que ocorre ás mays de crear bem os filhos, emquanto sam mininos; porque depois de chegarem á idade juvenil, mais necessitam da disciplina, e coreççam do pay, a qual será muito suave, *se na puerícia forem bem dispostos pelas mãys*"¹⁷¹.

Deste modo, não só este autor valorizou mais ainda do que os anteriores a "boa criação" da infância e da puerícia - condenando com veemência os que os "engeitavam" para os não criar¹⁷² -, como responsabilizou mais directamente a mãe pela "má criação" dos filhos tanto na infância e puerícia como nas idades posteriores, nomeadamente a juventude, já que daquelas dependiam os "bons costumes do mancebo" e que este "conforme o caminho que tomar na puerícia, ha de ser o que seguirá depois na velhice"¹⁷³. Não será por acaso que, no início da obra, Gusmão pediu às mães que

¹⁶⁸ Pedro de SANTA MARIA, *Tratado da boa criação*, fl. 27r., subl. nosso. Explicou ainda que "o bom fallar não consiste no muito, mas no bom modo e casto lingoagem, vzando delle como, e quando conuem; porque muitas vezes mais prudente se mostra hum sendo sofrido e callando, que arremessado falando" (fl. 29r).

¹⁶⁹ A. de GUSMÃO, *Arte*, 76-79.

¹⁷⁰ *Arte*, 79-80.

¹⁷¹ *Arte*, 80-81, subl. nosso.

¹⁷² *Arte*, 92 ss., subl. nosso. À questão dos expostos - ou "meninos engeitados" - dedicou GUSMÃO os caps. XII-XIV, 92-119.

¹⁷³ *Arte*, 147.

oferecessem esta *Arte* às filhas que se iam casar - logo, que se esperava viessem a ser futuras mães...

Mas, apesar deste autor ter afirmado, como vimos, o imenso poder da educação, não deixou também de reconhecer que nem todos os filhos deveriam ou poderiam ser educados do mesmo modo. Daí que tenha sugerido o recurso a diferentes "artes" - que eram, antes de mais, diferentes "artifícios" de diferentes "artífices"¹⁷⁴, mas também os vários modos e meios¹⁷⁵ - com que os filhos deviam ser moldados de preferência enquanto eram "cera branda"¹⁷⁶.

Esta preocupação com a educação da primeira infância e da puerícia - poderíamos continuar a enumerar pequenos textos que o reafirmaram, entre eles alguns capítulos dos já nossos conhecidos *Ceo de Graça*, *Inferno Custoso* do Pe. Luis Alvares¹⁷⁷ e da *Silva Moral e Historica* do Pe. João da Fonseca¹⁷⁸, além de outros, nomeadamente deste jesuíta¹⁷⁹ - foi, sobretudo, motivada (convém reafirmá-lo) pelas preocupações simultaneamente catequéticas e moralizantes que tendiam, cada vez mais, a "controlar" e "guiar" os comportamentos morais e sociais das gentes de então, a começar, justamente, pelas das crianças e dos "moços". As alusões de muitos destes autores às atitudes "descorteses", "grosseiras" e "rudes" da juventude mostram o quanto se desejava garantir,

¹⁷⁴ *Arte*, 140: "Mas porque as condiçoens dos mininos sam varias, como asima dissemos, bom será valer-se da metaphora dos metaes (...) porque assim como os metaes nam se lavram todos da mesma sorte (...), assim as condiçoens dos filhos, as que sam de ouro ham mister hũa arte, e as que sam de ferro outra, para o qual serve a sciencia, e a experiencia do artifice; e quando o pay nam saiba como ha de lavar o filho, consulte outro official; isto he consulte os politicos previstos nesta materia, isto he, os que escrevêram politicas de mininos, ou como experimentados lhe possam dar conselho" (subl. nosso).

¹⁷⁵ É nisto que consiste toda a II Parte: "Como se ham de auer os pays na creaçam dos mininos" (161 até ao fim). Neste "modo" incluíam-se, fundamentalmente, as diferentes etapas da educação de acordo com as diferentes etapas do crescimento e desenvolvimento da criança, desde o nascimento até à adolescência, passando em revista - e deles fazendo a sua própria leitura -, os princípios gerais que temos vindo a referir: o baptismo (cap. I), a amamentação materna (esp. caps. II e III), o ensino da doutrina cristã (cap. IV-V), o "amor da castidade" (cap. VI), a vigilância paterna, esp. em relação aos vícios (caps. VII-VIII) e aos gostos dos filhos (cap. XI), a exemplaridade dos pais (cap. IX), as companhias dos filhos (cap. X), a severidade paterna, para evitar o mimo (cap. XII), a "piedade, & deuaçam" dos filhos (cap. XIII-XIV), a "eleiçam do Mestre" e a obediência dos "meninos" (cap. XV-XVI), o castigo (Cap. XVII-XIX), o amor dos pais (cap. XX) e a preparação dos filhos para o seu futuro "estado" (cap. XXI-XXIII), os "jogos, & brincos dos mininos" (cap. XXIV), terminando com um capítulo sobre o "especial cuidado, que se deve ter na creaçam das mininas" (cap. XXV).

¹⁷⁶ *Arte*, 145: "e como quer que a idade da puerícia seja como a cera branda, ou como o metal derretido, facilmente se lhe pôde imprimir qualquer fórma, ou fazer della qualquer imagem...".

¹⁷⁷ *Ceo de Graça* (1692), 225-235, em que falou do exemplo paterno (esp. 224-227), da "boa doutrina" (227-231), do castigo (231-233), do "dar o estado" (233-235).

¹⁷⁸ *Silva Moral* (1696), 46-75, em que é igualmente visível a dependência em relação à *Perfeccion del Christiano* do Pe. Luis de LA PUENTE.

¹⁷⁹ Lembremos que este jesuíta foi também autor de uma "Doutrina" especialmente destinada às crianças, a *Escola da Doutrina Cristã* (Evora, 1688).

socorrendo-se dos mais variados meios, a reprodução dos quadros de valores sociais e morais em que assentava a sociedade dita "barroca" - ou que esta fazia seus. Daí que esta "criação da puerícia", completada pela da juventude, se apresentasse, fundamentalmente, como um dos meios mais eficazes para lograr essa reprodução e o controle moral e social dos comportamentos dos vários grupos sociais, tanto pelo poder civil como pelas autoridades eclesiásticas. Não é original nem exclusiva a afirmação de Gaspar de Astete de que "si en la edad de la juventud es bien enseñada, cierto es que *quando fuere mas hombre sera buen religioso, o buen sacerdote, o buen prelado y pastor de las almas, o buen ciudadano, o buen casado, o buen cauallero*, y todo lo demas"¹⁸⁰ e que com a educação da juventude se podia reformar toda a sociedade¹⁸¹. Pelos mesmos anos, também o Doutor Montoya afirmara ser fundamental para toda a Republica o bom ensino da juventude "porque, de más de que los hijos desconcertados y perdidos son causa de que los padres se pierdan y de que los pueblos enteros se destruyan y deshagan, estos mismos que aora son niños han de venir después a tener mano en las Repúblicas"¹⁸². Por isso não só insistiu em que "no ay que dudar que este negocio de *la buena enseñanza de los hijos es vno de los más importantes que puede auer en la Republica*, y todos los que han tenido olor de virtud han querido antes morir y ver muertos a sus hijos, que verlos mal enseñados y perdidos en las costumbres", como afirmou mesmo que "todo el bien de las Republicas y de los Reynos consiste en la buena educación y enseñanza de los niños"¹⁸³.

Os vários textos do século XVII aqui referidos retomaram e difundiram, genericamente, o mesmo princípio. Afirmaram-no, em termos muito idênticos, o *Manual de Casados* (1619) de Ignacio de Andueza¹⁸⁴, o *Tratado da boa criação* (1633) de Pedro de Santa Maria¹⁸⁵, a *Arte de criar bem os filhos* (1685) de Alexandre de Gusmão¹⁸⁶, e encontra-se implícito ou subentendido em

¹⁸⁰ *Institucion y guia*, "prologo", subl nosso.

¹⁸¹ *Institucion y Guia*, 135.

¹⁸² *Libro de la buena Educacion*, 257.

¹⁸³ *Libro de la buena Educacion*, 259 e 419, subl. nosso.

¹⁸⁴ Efectivamente, este tópico ganhou uma maior importância ao longo do século XVII - e os Ilustrados do século XVIII vieram reforçá-lo, nomeadamente nas suas propostas de "colégios de nobres". Foi retomado no *Manual de Casados* (1619) de Ignacio de ANDUEZA (fl. 90v: "No auria medio mas eficaz para reformar vna republica, como si los padres se hiziessen a vna y *pusiessen cuydado en criar bien a sus hijos (...)* restaurarian todos los daños de las Republicas, porque hijos bien criados, vienen a ser buenos republicanos, padres de la patria, y bien de toda ella...." (subl. nosso)).

¹⁸⁵ *Tratado da boa Criaçam*, esp. fl. 201r: "...nem pode ir bem á républica, quando ao moço falta criação...".

¹⁸⁶ A *Arte de Criar bem os Filhos* de Alexandre de GUSMÃO afirmou-o logo no início e voltou a lembrar a sua importância para "reformatar a Christandade", bem como a "utilidade á Republica" da

diversos outros textos. Mas a clareza das afirmações destes autores é suficiente para mostrar a importância crescente - tornada prioridade - atribuída à educação (nos seus vários sentidos) dos filhos, desde a mais tenra infância até ao momento de tomar "estado".

Neste contexto, mostram-se particularmente interessantes as reflexões em torno da educação moral e do comportamento social dos "moços" e, muito particularmente, das "meninas".

3. *Das primeiras letras à cortesia.*

As orientações da instrução masculina.

Toda a insistência na educação cristã e moral das crianças desde a mais tenra idade pressupunha, simultaneamente, os comportamentos das meninas e dos rapazes, embora fossem, por vezes, bem claras as orientações diferenciadas de acordo com os modelos educativos - num sentido amplo - femininos ou masculinos. A especificidade do modelo educativo "feminino" - sobretudo a partir da "puerícia" - obriga-nos, tal como também o fizeram os vários autores aqui referidos, a uma leitura própria das suas propostas e dos seus pressupostos, pelo que lhe dedicaremos, mais adiante, uma atenção especial. De momento, interessa-nos estudar o modo como foi sendo *concebida* e dirigida a educação - no sentido da instrução e da formação moral e social - dos "moços" que, geralmente a partir dos sete anos, e não apenas ou necessariamente os nobres, eram iniciados, por aios, mestres ou em colégios, nas primeiras letras e ocupações que visavam prepará-los para a futura escolha de "estado".

Uma vez mais, convém tê-lo presente, os modelos educativos que, tradicionalmente, vinham sendo elaborados para a aristocracia ditaram a pauta dos conselhos mais concretos relativos ao comportamento moral e social dos "moços" deste período. O caso mais evidente é o das considerações em torno da escolha de aios e mestres e das funções destes, mas também o das referências a certas ocupações, como a caça, certos tipos de jogos, torneios, etc. Mas tenhamos também presente o domínio ideológico - especialmente visível neste âmbito depois de Trento - do clero e, em particular, da actividade pedagógica dos jesuítas desde a segunda metade do século XVI e ao longo de todo o século XVII, decisiva tanto no campo da evolução do ensino como no da concepção moralizante da educação e do comportamento social¹⁸⁷.

"boa criação dos filhos na idade pueril" porque "della depende todo o seu bem, como de sua falta se segue toda sua ruína" (*Arte*, 38, subl. nosso).

¹⁸⁷ Veja-se, além do clássico estudo de François DAINVILLE, S.I., *L'Education des Jésuites. XVI-XVIIIe siècles*, Paris, 1978, a "Introducción" à ed. da tradução castelhana da *Ratio Studiorum* por C. LABRADOR, M. BELTRAN-QUERA, A. DIAZ ESCANCIANO e J. M. de ESCALERA, Madrid, 1986, 3-119; o conjunto de artigos sobre alguns "Aspects de l'humanisme jésuite au début du XVIIe siècle" in *Revue des Sciences Humaines*, 40 (1975), 245-293. Gian Paolo BRIZZI (a cura di), *La*

Efectivamente, a consideração da forte interdependência do ensino das letras com o da doutrina cristã e das pautas por que se deveria reger o comportamento moral da "juventude" - neste caso dos "moços" - é um dos traços mais marcantes do estabelecimento, pelos diversos autores, das bases da "educação" dos filhos por aqueles que os pais, no caso de terem posses ou na impossibilidade de o fazerem eles próprios, eram levados a escolher¹⁸⁸. Naturalmente, estes mesmos autores não desceram - nestas obras ou neste tipo de obras - ao particular desse ensino, mas revelaram uma clara vontade de lhe marcar as fronteiras morais e os seus princípios norteadores. Poderíamos multiplicar aqui as alusões, os conselhos, as indicações mais ou menos precisas dirigidas aos pais para escolherem os mestres, ou aos mestres para guiar os seus métodos pedagógicos, já que todos os textos nos fornecem listas mais ou menos extensas dessas condições ou desses métodos, para já não falar nas críticas - e no tipo de críticas - aos mestres mal preparados, como as que fizeram Lorenzo Palmireno e Juan Costa¹⁸⁹. Mas baste-nos uma das mais sugestivas desse privilegiar da formação moral - e não só ou sobretudo "literária" do "moço", a começar pela nobreza -, como é o caso do *Libro de la Buena Educacion y Enseñanza de los Nobles*, que deu, compreensivelmente, uma atenção relativamente grande à escolha e características do mestre. Afirmou este autor que "... vn error muy grande, es pensar que el principal oficio del maestro es enseñar la gramática o lengua Latina, y assí, no buscan hombres que tengan más partes que las que les parece que bastan para este ministerio (...) siendo que ni es éste el principal oficio ni lo que más se ha de buscar en el maestro"¹⁹⁰. O que

"Ratio Studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento, Roma, 1981.

¹⁸⁸ A nobreza com posses podia escolher os mestres. Mas muitos não teriam as mesmas condições (o dinheiro ou os bons mestres) e, portanto, deveriam ser eles próprios - na medida do seu saber e possibilidades - a empreender essa tarefa... Foi prevendo essa eventualidade (talvez frequente) que LÓPEZ DE MONTOYA dedicou o último capítulo do seu *Libro de la buena Educación* (411-419) à "orden [que] tendrán para enseñar y criar bien sus hijos los que no tienen caudal para dalles Ayos y Maestros, o ya que le tengan, no se los quieran dar".

¹⁸⁹ Respectivamente em *El Estudioso del Aldea*, esp. fls. 7 ss. e *Gobierno del Ciudadano*, esp. fls. 567-8. Por isso aconselharam estes e outros autores o pagamento justo àqueles que eram bons. Cf. Juan COSTA, *Gobierno*, 569: "...es menester sea letrado, y sepa bien como ha de enseñar al niño el maestro de casa; y muchas vezes de tenerlos ruynes son causa sus mismos padres, por no ser ellos letrados. que si lo fuessen, sabrian escoger el maestro, que mas conuiene a sus hijos: y otras lo causa la auaricia, que por no dar algo mas a vn bueno, se contentan con el mas ruyn, que hallan..." (subl. nosso). Mais tarde, também o jesuíta Alonso de ANDRADE, no *Libro de la Guía de la Virtud...*(1ª parte, 1642), fez uma observação semelhante ao mostrar a impossibilidade de encontrar um mestre perfeito que congregasse todas as qualidades que os pais gostariam, "y mas siendo tan corto el salario que se dà ordinariamente a los Maestros", afirmando que "ningun dinero [es] mejor empleado, que el que se gastare en tener, y sustentar vn Maestro de prendas semejantes para la educacion de los hijos..." (*Libro de la Guía*, 191, subl. nosso).

¹⁹⁰ *Libro de la buena Educacion*, 309. Precisou ainda que, à imitação dos mestres clássicos que preferiram "enseñar la virtud y buenas costumbres, vsando para esto de la doctrina y preceptos de la

*mais se devia buscar neste era, na sua opinião, "mucha erudición en las ciencias y artes liberales, y en las historias sagradas y profanas, y en todo lo que pertenece a nuestra santa Religión, y, sobre todo esto, mucha virtud y gran prudencia, que todo es bien menester"*¹⁹¹. Chegou mesmo a afirmar ser "de más importancia ser discípulo de buen maestro que hijo de buenos padres", dado ter "tanto poder esta segunda generación del espíritu que se haze en la buena dotrina y educación de los maestros" que "aunque vno haya tenido faltas en los principios de su primera generación, naciendo de baxos y viciosos padres, con esta vence y deshaze toda aquella malicia..."¹⁹². Ou seja, mesmo olhando as características e atribuições do mestre desde a perspectiva da nobreza, este autor, como muitos do seu tempo, não deixou de privilegiar as qualidades por que já vários humanistas haviam pugnado, ou seja, não só a competência "literária", profissional, mas também, ou sobretudo, a sua "perfeição" e superioridade moral capaz de conduzir a criança ou o jovem nos caminhos da "virtude" e dos "bons costumes" e, agora, de lhe ensinar as "cortesias" por que deveria pautar o seu comportamento em sociedade...

Este facto é tanto mais interessante quanto vários autores deste período vinham atribuindo à "ciencia" - num sentido amplo de saber adquirido - uma dimensão de instrumento da "boa criação", dos "bons costumes" que abriam as portas à "perfeição" moral da juventude. Um desses autores, o agostinho Fr. Marco A. de Camos, tratou parte do problema numa interessante passagem de um diálogo sobre a educação dos filhos na idade da adolescência (que situou entre os catorze e vinte e cinco anos¹⁹³). São especialmente importantes as

Filosofía natural y moral y de otras facultades", assim "esto mismo es el oficio para que se han de escoger los maestros entre nosotros..." (*Libro*, 310).

¹⁹¹ *Libro de la Buena Educacion*, 310-311, subl. nosso

¹⁹² *Libro de la Buena Educacion*, 311-312. Cf. igualmente 314: "Ay otra razón muy clara para que vea lo mucho que importa ser el maestro eminente en las ciencias y en las otras cosas que hemos dicho, porque cierto es que *lo que principalmente ha de procurar el maestro de vn Principe es ir plantando en él nobles y grandes pensamientos*, sacados de lo principal de toda la Filosofía humana, y de las santas escrituras, y de varia noticia de las historias, y criando los mismos buenos pensamientos que assí se uvieren plantado" (subl. nosso). Claro que esta afirmação do "poder" dos mestres se enquadra no já referido novo olhar sobre a função da educação que cimentaram, sobretudo, os grandes humanistas, e que os finais do século XVI - como ainda o século XVII - soberam adaptar às suas prioridades catequéticas e moralizadoras. Não querendo multiplicar aqui os exemplos, por desnecessários, baste-nos uma sugestiva passagem do *Gobierno del Ciudadano* de Juan COSTA: "Y así para que no los emborrachen los sensuales deleytes, y estoruen tan prouechoso premio, es menester otra musica mas suave que la de las syrenas, que sera la de las buenas letras" (*Gobierno*, 574). Ou seja, a insistência na escolha do *bom mestre* estaria na razão directa da valorização da "boa criação" e da "boa educação"...

¹⁹³ Marco A. de CAMOS, *Microcosmia*, Dial. nono, 100 ss., esp. 109-112. Foi particularmente significativo o voto de Turritano de que "los padres mandassen exercitar a sus hijos en ciencias, lenguas, en varia lición principalmente, en historia, que es la que enseña a gouernar", ainda que tenha reconhecido que "no todos los hombres son dados a ciencias, ni capaces para aprenderlas...";

afirmações de Valdiglesia, que considerou, na sequência de uma crítica de Turritano ao princípio do "mayorazgo" que "agora esta puesto en vso"¹⁹⁴, deverem os pais "aplicar sus hijos segun sus propensiones". Reconhecendo ser verdade "que las letras, no solamente al que ha de viuir ganando de comer por ellas, mas aun al cauallero le dan grande luz y lustre y le acresciantan en honor" - o que o levou a elogiar a viagem como outro modo de instrução do moço¹⁹⁵ - e aconselhando, pela "vtilidad", tanto a "lición de buenos libros"¹⁹⁶ como a "licion de la historia" e dos costumes de outros povos, olhou-os, sobretudo, como meios ou instrumentos de que se deviam socorrer os pais para ocuparem os seus filhos e os tornarem mais "virtuosos", já que "por vna parte desuiarian que no se distraygan en otros que no les conuienen" e contribuiriam, por outra, para que "juntamente con la edad y los años" crescesse "la buena vida con la justicia, la fe y las demas virtudes"¹⁹⁷. Ou seja, a conjugação de todos estes factores faria crescer "en ellos (...) la virtud, y la capacidad para recibirla", devendo também crescer "las amonestaciones" e "las exortaciones" dos pais num esforço conjunto com aios e mestres para lhes evitar o pecado e as ocasiões dele...¹⁹⁸. Também nesse sentido foram as exortações não só deste, mas de todos

mesmo assim, "osaria dezir, ser muy bien tengan aduertencia los padres en aplicar a sus hijos a lo que les vieren mas inclinados" (*Microcosmia*, 109).

¹⁹⁴ *Microcosmia*, 109. Turritano criticou, sobretudo, o não respeito dos pais pelas aptidões ou "inclinaciones" dos filhos, "como lo que agora esta puesto en vso, que por mas que el hijo mayor sea inabil para el mundo y para cosas del, y aplicado a cosas de la Iglesia y exercicios espirituales, sea como fuere, ha de ser mayorazgo, y entremeterse en las cosas que no le dan gusto, ni frisan con su entendimiento".

¹⁹⁵ *Microcosmia*, 110: "BEN. (...) digo, que deuen los padres procurar que sus hijos aprendan las lenguas. Y aun para saberlas mas perfectamente, no tendria yo por desacertado, que los moços, ya que son de edad competente para ello, diessen vna buelta por las partes del mundo. VAL. Esso, no solamente no es malo, pero necessario: assi para lo de las lenguas, como para saber las costumbres. Principalmente de los Reynos, estados, y señorios de su Rey y Señor".

¹⁹⁶ *Microcosmia*, 111: "VAL. (...) La licion de buenos libros es de mucha vtilidad, porque destierra las tinieblas de la ygnorancia, aclara la vista del entendimiento, desembota el ingenio, allega tesoros de ricos hechos y dichos en la memoria, dessengaña de muchos engaños, principalmente de lo que presumimos saber, y no alcançamos: finalmente reduce la mente y eleua el espiritu". Aliás, tinha tentado mostrar antes a íntima relação entre "ciência" e "bons costumes" (*Microcosmia*, 92).

¹⁹⁷ *Microcosmia*, 111.

¹⁹⁸ *Microcosmia*, 111 e 113.

os autores, à obediência e submissão dos filhos¹⁹⁹, à fuga à mentira²⁰⁰, a outros vícios graves ou aos pecados em geral...²⁰¹

Assim se compreendem algumas das referências de Gaspar de Astete à importância da confissão - por um "discreto confessor" - dos jovens, ao qual "comuniquen y visiten, y de quien reciban los buenos consejos..."²⁰². Não só esta exortação, mas também os argumentos usados por este jesuíta para convencer os jovens - sobretudo da nobreza - a fazerem do confessor um conselheiro e a darem-se a exercícios devotos mostram o quanto o "controle" moral da juventude se apresentava prioritário desde a sua perspectiva catequética e educativa: "Y deles a entender [el padre] que la virtud y modestia Christiana, y la deuocion con Dios y piedad con los proximos, *no solo no contradize a la vrbanidad, y trato politico y noble, antes quanto los hombres son mas buenos christianos y deuotos, tanto son mas vrbanos, mas discretos, mas comedidos y amados de todo el mundo*"²⁰³.

Esta afirmação da interdependência da "urbanidade" com a "devoção", da "discrição" com os "bons costumes"²⁰⁴ - que encontramos também em outras obras da segunda metade de quinhentos - é um dos traços mais caracterizadores das orientações da educação moral das crianças e da juventude, neste caso dos "moços", nos finais do século XVI e ao longo do século XVII. Duas importantes obras - para não multiplicar o comentário de outros textos - o provam exemplarmente. Por um lado, a *Institucion y Guia de la Juventud Christiana* (1592) do mesmo jesuíta, Gaspar de Astete; por outro, o *Tratado da Boa Criaçam e Policia Christam em que os Pais Deuem Criar os seus Filhos* (1633) do dominicano português Pedro de Santa Maria, que nos devem merecer, ambos, uma leitura atenta, sobretudo pelo silêncio a que estas obras têm sido votadas.

As palavras de Gaspar de Astete acima transcritas sintetizam algumas das propostas "educativas" mais vastas que já apresentara tanto no *Libro Segundo* como no *Libro Tercero* da *Institucion y guia de la Juventud Christiana*, nos quais tratara, respectivamente, "de las virtudes que ha de tener el

¹⁹⁹ De facto, este é um tópico recorrente - e sem variantes - em grande parte dos textos, pelo que não se justifica a exemplificação.

²⁰⁰ A presença das referências à mentira nas crianças e nos jovens não é tão forte ou, melhor, tão constante como em relação a outras "faltas" ou "pecados" das crianças e dos jovens. Mas nem por isso deixaram de ser, com frequência, lembrados os seus perigos, sobretudo pela continuação.

²⁰¹ Neste aspecto, os princípios eram gerais, válidos para todos os homens. Mas um dos pecados que, do ponto de vista de vários autores, deveria ser especialmente vigiado, era o da "sensualidade", que mais tentações oferecia aos jovens.

²⁰² *Del gouierno*, 446. Cf. igualmente 423-429.

²⁰³ *Del gouierno*, 446.

²⁰⁴ Daí a afirmação de Lorenzo PALMIRENO de que "la buena criança no estorua a la Deuocion..." (*El Estudioso del Aldea*, fl. 86) que vemos adaptada e desenvolvida pelo nosso Fr. Pedro de SANTA MARIA. Remetemos, novamente, para o nosso artigo "Modelos educativos do Barroco".

mancebo Christiano: y de como se ha de auer con los de casa²⁰⁵ e de "como se ha de auer el mancebo con los de fuera"²⁰⁶. Entre as "virtudes" do mancebo cristão e o seu comportamento com os da casa, Astete privilegiou, significativamente, a castidade²⁰⁷, a imitação de Cristo e dos santos²⁰⁸, a confissão frequente²⁰⁹ e "algunos deuotos exercicios"²¹⁰, a honestidade e modéstia²¹¹, a "guarda de los sentidos", a "compostura exterior"²¹² e a "reformacion y decencia" no vestir²¹³, um comportamento adequado com os irmãos²¹⁴, com as irmãs²¹⁵ e com os criados²¹⁶, não esquecendo algumas advertências aos confesores sobre o modo como "se han de auer con los que tienen ocasiones de peccados en casa"²¹⁷, com que terminou este segundo livro.

No terceiro livro, valorizou as "virtudes exteriores" que se revelavam no comportamento em sociedade, começando, justamente, pela "discreción" - que fez sinónimo de "prudencia" e "cordura"²¹⁸ -, nomeadamente no falar e nas "cortesias"²¹⁹, no "alabar, o vituperar las cosas ajenas"²²⁰, aconselhando-o a

²⁰⁵ *Institucion y Guia*, fls. 72r-127v.

²⁰⁶ *Institucion y Guia*, fls. 127v-194r.

²⁰⁷ *Institucion y Guia*, esp. fls. 72r-86v.

²⁰⁸ *Institucion y Guia*, fls. 86v-90r.

²⁰⁹ *Institucion y Guia*, fls. 91r-94r.

²¹⁰ *Institucion y Guia*, fls. 4-6.

²¹¹ *Institucion y Guia*, fls. 96v-101v.

²¹² *Institucion y Guia*, fls. 102r-105v.

²¹³ *Institucion y Guia*, fls. 106r-112v.

²¹⁴ *Institucion y Guia*, fls. 112v-116r.

²¹⁵ *Institucion y Guia*, fls. 116r-118v.

²¹⁶ *Institucion y Guia*, fls. 118v-123v.

²¹⁷ *Institucion y Guia*, fls. 124r-127r.

²¹⁸ *Institucion y Guia*, fls. 127v-130v: "Y por tanto si queremos hablar mas propriamente, la prudencia del mancebo llamarla hemos discrecion, o cordura: y al mancebo que la tiene, cuerdo y discreto. Esta discrecion y cordura han de enseñar los padres y maestros, y los ayos a los mancebos: pero mas la senzilla y natural, que la artificiosa, fingida y affectada" (fl. 129v, subl. nosso).

²¹⁹ *Institucion y Guia*, fls. 130v-133v. No documento seguinte (Doc. III, fls. 134r-137r), deu mesmo algumas "reglas y manera de tratarles", entre elas a fuga às "conuersaciones deshonestas y lasciuas, o donde se roen y cercanan las vidas ajenas", não aceitando "en su presencia ... palabras torpes, necias y de chocarrería" (134v), o evitar as "alabanças" a si próprio (135v), o calar das faltas e pecados (136r), o não falar "con desassossiego, ni esgrimindo con los dedos", nem colocar-se "tan cerca de la persona con quien hablas, que le des con la habla en la boca, porque es indiscrecion y poca criança" (136v) e, sobretudo, o não "traer en risa y donayre los dichos, o echos delas santos, hora sean de los muertos, hora de los que viuen: y mucho mas las palabras de la diuina Escritura..." (137r).

²²⁰ *Institucion y Guia*, fls. 137r-139v.

"huir de los maldicientes y murmuradores"²²¹, a ter especial "recato" quando falar com mulheres²²² e a ser "quieto, y no rencilloso"²²³. Não deixou por acentuar, como todos os do seu tempo, a busca das boas companhias²²⁴ - enunciando mesmo as condições que deveria ter o amigo²²⁵ - e a fuga aos maus amigos²²⁶, a excessiva liberdade e abundância, "principio de perdición" dos mancebos²²⁷. Também não esqueceu a debatida - quando não polémica, ao tempo - questão das "recreações" dos jovens, valorizando, por um lado, as "honestas recreaciones"²²⁸ - já que um homem com uma vida "triste y solitaria, apartado de los demas hombres, que no quiere tratar ni conuersar con sus iguales, amigos y conterraneos" cometia um "extremo vicioso" a que chamou "rusticidad, o inurbanidad" que, por sua vez, nascia de "indiscrecion y poco saber"²²⁹ - e, por outro, enunciando os critérios morais diferenciadores dos vários tipos de recreações e definidores da sua "honestidade", focando desde os jogos até às comédias²³⁰, aspectos, como veremos, bastante polémicos - quanto apreciados - ao tempo. Em complemento, propôs alguns "honestos ejercicios que puede tener el mancebo para euitar la ociosidad"²³¹, nomeadamente a música²³², e desaconselhou outros, como a dança²³³. Completaram este vasto

²²¹ *Institucion y Guia*, fls. 139v-142r.

²²² *Institucion y Guia*, fls. 142v-146r.

²²³ *Institucion y Guia*, fls. 146r-149r.

²²⁴ *Institucion y Guia*, fls. 149r-153r.

²²⁵ *Institucion y Guia*, fls. 150v-153r. Eram elas a amizade "durable", ser "hombre de confianza", "prudente" (150v), "liberal", "zeloso do bem do amigo" (151r), "no lisongero", "igual en edad" (151v), "igual en riquezas" (152r), da mesma "patria y nacion", ou ainda "algun religioso" ou "otra persona, aunque sea de mayor edad, para que pueda aconsejar, guiar y enseñar..." (153r).

²²⁶ *Institucion y Guia*, fls. 153v-156r. Todo este documento pretendeu mostrar o quanto a convivência com "mancebos dissolutos, holgazanes, comedores, beuedores, jugadores, deshonestos" podem levar os mais "puros, modestos, humildes, obedientes, amables, bien enseñados" a conhecer a "maldade" e amar a "vanidad", fazendo "concierto con los peccados, con la muerte del alma, y con el infierno" (155v-156r).

²²⁷ *Institucion y Guia*, fls. 156v-160v: "...no quieran los padres buscar ni pedir otra razon de la perdicion de sus hijos, sino la libertad que les dan, la abundancia del comer y beuer, el regalo y la ociosidad..." (fl. 157v).

²²⁸ *Institucion y Guia*, fls. 160v-164v: "...la recreacion, si es moderada, haze sabrosos u lleuaderos los cansancios de la vida: mas si es demasiada, dexa a los hombres amargos y dessabridos, y es dañosa para el cuerpo y para el alma..." (161r).

²²⁹ *Institucion y Guia*, fls. 162v-163r.

²³⁰ *Institucion y Guia*, fls. 164v-175r. Exercícios que, evitando a ociosidade, o desviavam também de outras ocupações, como alguns jogos "viciosos" ou a frequência, por exemplo, das comédias. Trataremos estes aspectos mais adelante.

²³¹ *Institucion y Guia*, fls. 175v-178v.

²³² *Institucion y Guia*, fls. 178v-181v.

projecto educativo não só o tradicional tópico do recurso dos jovens aos conselhos dos velhos²³⁴, mas também as considerações várias em torno da escolha de "estado" - matrimónio ou religião²³⁵ - numa valorização clara, como se compreende, deste último. O "Quinto Libro" incidiu, sobretudo, no modo como "se han de aprouechar los estudiantes de los libros delos Gentiles que oyen, o leen: con vn orden para bien confessarse..."²³⁶. De acentuar ainda é o facto de a obra terminar com umas "Reglas de honesta vida, para algunos estados en particular"²³⁷, dirigindo-se a vários "estados", começando, significativamente, pelo do casado, seguindo-se o da mulher casada, da donzela "por casar", da viuva, do eclesiástico, do pastor e cura de almas, dos letrados e mestres e, genericamente, de todos "los que viuen en el mundo".

Esta apresentação geral dos temas escolhidos e abordados por este jesuíta - tenhamos presentes os fins imediatos da obra, que pressupunha a sua divulgação tanto junto de "estudiantes pobres de las montañas" instituídos em alguns seminários, como dos "demas nobles mancebos en las Vniversidades, y en otros estudios"²³⁸, ou ainda entre os "Pays de familia"²³⁹ - poderá dar uma imagem de algumas orientações pedagógicas e moralizantes que tendiam a conferir uma crescente importância ao comportamento moral e social dos "moços", preparando-os para virem a ser "perfeitos" religiosos ou "perfeitos" casados. Ou seja, tentando fazer deles, também, ou antes de mais, "perfeitos moços". Notemos que nesta *perfeição* se incluíam não só as virtudes cristãs exigidas a todos, mas também normas de comportamento que ajudavam, simultaneamente, a inserir o jovem nas práticas da vida social e *delimitar-lhe*, através de regras específicas, o *seu modo* de estar em sociedade. Ou seja, mostrando-lhe a especificidade e a diferença do seu comportamento no quadro dos modelos elaborados para os vários "estados", embora na dependência directa do modelo comportamental do "cortesão discreto" que os tratados de

²³³ *Institucion y Guia*, fls. 182-183v: "...aunque algunos padres quieren enseñar a sus hijos este exercicio, y les parece que es vno de los que mucho conuiene que sepa vn mancebo: yo por cierto le tengo por de poca necesidad, y por de poca autoridad: y que saberle el mancebo, o le daña para las costumbres, o le aprouecha poco para la virtud. Porque sin duda en el se hallan muchas indecencias y deshonestidades..." (fl. 182r).

²³⁴ *Institucion y Guia*, fls. 183v-187r: "No piense el mancebo tierno en edad, falto de experiencia, mudable en parecer, sugeto a passiones, y facil para ser engañado, que le importa poco tener fixada en el alma esta verdad, que en todas las cosas que huuiere de hazer le conuiene tomar el parecer de los mayores, y seguir sus consejos: mayormente en cosas graues, como en tomar estado de viuir, o en aprender este officio, o aquel: y en otras cosas de donde pende su saluacion" (183v).

²³⁵ *Institucion y Guia*, fls. 187r-194r.

²³⁶ *Institucion y Guia*, fls. 204r-224r. O conteúdo desta obra interessar-nos-á mais adiante, quando falarmos das leituras.

²³⁷ *Institucion y Guia*, fls. 243v-266v.

²³⁸ Um deles o seminário de Burgos. Cf. Dedicatória (fls. não num.).

²³⁹ *Institucion y Guia*, Prologo: "...deste trabajo se aprouechen los padres y las madres...".

cortesia europeus, particularmente italianos e peninsulares, vinham divulgando, nomeadamente entre a "mocidade"...²⁴⁰

Assim se compreende o acento posto, não tanto em algumas "virtudes" consideradas essenciais em todos os cristãos - apesar do seu significado próprio na vida dos jovens -, como a castidade, a imitação de Cristo, a confissão, os "devotos exercícios", mas em outras neles mais "procuradas", de que eram exemplo a modéstia - que incluía a vergonha, o silêncio e a obediência²⁴¹, curiosamente "virtudes" tradicionalmente "femininas" que marcavam a sua "inferioridade" social -; a "compostura exterior" e sensorial, toda ela reveladora de uma atitude ascética, humilde, temperada, manifestada no olhar, na fala, no riso, no ouvir e no gosto²⁴², ou ainda na forma de vestir²⁴³; a "discrição" ou "cordura" que deveriam limar o "seu natural", para que não fosse "arrojado, y colérico, y poco considerado", atitudes que a "urbanidade" não tolerava²⁴⁴, tal como não tolerava a arrogância, a vaidade e o desrespeito pelos outros, a começar pelos mais velhos²⁴⁵, ou as conversas desonestas e a mentira. Ou seja, acima de tudo, deveria o "moço" evitar os epítetos - os mesmos que já

240 Um relevo especial deverá ser dado ao *Galateo Español*, de que os jesuítas se serviram, enquanto manual de leitura e "boas maneiras", na educação moral nos seus colégios. Lembremos também que esta obra circulou editada junto com *El Lazarillo de Tormes* (Castigado), com objectivos pedagógicos e didácticos. Veja-se M. MORREALE, "Estudio Preliminar" à edição citada do *Galateo Español*, esp. 66-69 e 76ss.

241 *Institucion y Guia*, fl. 98r. Depois de ter afirmado que "...de todas las virtudes, vna de las que mas ser y lustre dan a vn mancebo, es la honestidad y modestia..." (96v), sendo esta visível no "rostro claro y sereno", no "semblante sossegado", nos "ojos moderadamente baxos", no "andar no apresurado", no "responder comedido", no "aseo en su vestido", na "compostura en sus manos y en todo su cuerpo, que bien dan a entender la nobleza de su linage, y la puridad y sencillez de su alma" (97r), afirmou que "Tres virtudes son las mas necessarias para el mancebo la verguença, el silencio, y la obediencia" (98r).

242 *Institucion y Guia*, fls. 102v; 104r e v.; 105r e v.

243 *Institucion y Guia*, fl. 108r: "los vestidos ni se traygan muy preciosos, ni muy blandos, sino llanos y comunes: de tal suerte, que no falte nada de lo necessario, ni aya cosa de superfluo resplandor".

244 *Institucion y Guia*, fl. 30r: "...si el mancebo es de buen natural, docil y morigerado, facilmente puede ser enseñado, y se le pueden dar algunos auisos prudenciales: y ayudado con ellos y con algunos buenos libros, por si mesmo ira deprendiendo: y la experiencia le ira enseñando, como se ha de auer con todos. Mas sino le ayuda el natural, *hora por ser arrojado, y colérico, y poco considerado, hora por ser corto y flegmatico, o criado entre gente rustica y no vrbana, es menester que el padre y el ayo le instruyan y enseñen, y le desbasten en casa, para que alomenos sus indiscreciones no se echen de ver fuera* (subl. nosso).

245 *Institucion y Guia*, fl. 131r: "En muchas cosas te has de auer, como si nada supieses: oye y pregunta, y no presumas de hablar donde estan los mas viejos..."; além disso, "Quando respondes a tus mayores, mejor es que digas, esto se me ofrece, que no esto me parece: o esto se podría hazer, que esto se auia de hazer, o esto seria mejor: porque las vnas palabras son de humildad, y las otras de soberuia y propio parecer" (132r).

Palmireno condenara - de "hombre corto, o ignorante, o inhurbano y mal criado"²⁴⁶.

Assim - e independentemente das considerações seguintes em torno das companhias e das ocupações da "mocidade", aspectos que analisaremos mais adiante -, esta obra mostra exemplarmente o quanto se vinha privilegiando não só o *modo* como o jovem se deveria comportar com os outros a fim de respeitar o equilíbrio social dos vários "estados", mas também a *imagem* que deveria transmitir de si próprio e da sua "criação"; ou seja, nesta imagem estava também implícita a *educação* que seus pais, aios e mestres lhe haviam dado.

Não é, portanto, desprovida de um significado especial a já referida responsabilização crescente dos pais em relação à formação moral dos filhos, quer através de uma orientação directa, quer através da escolha criteriosa e vigilância da actividade pedagógica e didáctica dos aios e mestres.

Consequentemente, é neste contexto global - que inclui catequização, "formação" e "cortesias" - que deveremos situar e compreender o significado e os objectivos do já citado *Tratado da boa criação e policia christã em que os pais devem criar os seus filhos* (1633) de Pedro de Santa Maria. Aliás, o extenso título é, só por si, bastante significativo. Mas mais interessante ainda é o modo como este dominicano concebeu e elaborou a sua proposta de "boa criação" e "policia cristã" - que remeteu, essencialmente, para o foro familiar, olhando os mestres e confessores sobretudo como continuadores e aperfeiçoadores da "iniciação" doméstica -, fazendo-a depender, expressamente, da formação de um moço "amado, & em tudo perfeito, & bem doutrinado, cortesão, & polido" que, consequentemente, seria "no trato apraziuel, nas palauras afauel, & nas obras comedido" e "no comer (...) sobrio, no beber moderado, no vestir honesto, nos passatempos cauto, na conuersação virtuoso..."²⁴⁷ - precisamente vários dos aspectos em que Gaspar de Astete (como outros, nomeadamente alguns humanistas²⁴⁸, mas de um modo mais exaustivo) - tanto insistira.

Claro que, como este *Tratado* olhou o problema desde um prisma basicamente doméstico - sob a vigilância e "paternal disciplina"²⁴⁹ -, o "polido moço" foi, com frequência, identificado com o "moço bem criado", "bem

²⁴⁶ *Institucion y Guia*, fl. 139r. Por isso foi tão severo em relação às más companhias e aos costumes dissolutos dos moços - nomeadamente dos estudantes -, criticando especialmente os "inquietos y renzillosos" que andam "de noche por las calles rompiendo las puertas y ventanas, hurtando lo que pueden, injuriando a los que pasan, y haziendo otras semejantes trabessuras. Y desta suerte se van haziendo libres, indomitos, deshonestos, menospreciadores de sus padres, incorregibles, amigos de su parecer..." (146r).

²⁴⁷ P. de SANTA MARIA, *Tratado da boa criação*, fl. 189v., subl. nosso. Remetemos, uma vez mais, para o nosso artigo já citado "Modelos educativos do Barroco", uma vez que já chamámos a atenção, aí, para este aspecto.

²⁴⁸ Cf. *supra*, 1ª Parte, cap.V.

²⁴⁹ *Tratado da boa criação*, fl. 34v e 138v.

doutrinado", "bem acostumado" e "reformado"²⁵⁰, tendo o autor estabelecido uma relação de causalidade entre os "bons costumes" em que o moço foi criado ou "encaminhado" desde "muy pequeño"²⁵¹ e a sua "policia e limpeza cortesã", posta à prova, sobretudo, no trato social. Assim, toda a formação moral da criança e do moço deveria ter como objectivo fundamental fazê-lo não apenas cristão e "virtuoso" num sentido amplo, mas também "polido", "honrado e generoso"²⁵², "modesto"²⁵³, "bem falado", ou seja, de "conuersação suaue, polida, ornada, breue, & compendiosa..."²⁵⁴, enfim, "discreto", "cortesão" e "vrbano" nos seus hábitos e atitudes²⁵⁵.

A complementaridade destas duas obras, destinadas a públicos diferentes, talvez não seja tão importante como as coincidências de orientação, como as prioridades dos critérios de educação, como a preocupação em fornecer "guias" de comportamento para os jovens, quer directamente, quer através da "direcção" que pretendiam fazer seguir pais e mestres, principais agentes e responsáveis dessa educação.

250 *Tratado da boa criação*, passim, esp. fl. 32v: "Pois se o primeiro ensino he o que fica, & o que permanece, & ainda o que com a idade crece, seja o primeiro que os filhos aprendão de seus pays bons costumes, & ficarão para sempre bem acostumados". Por isso valorizou, com frequência, o "reformado e polido moço", desejando-lhe, juntamente com o crescimento em idade, o crescimento "juntamente em doutrina, & sciencia mais solida, & leuantada, & de pensamentos mais subidos..." (fl. 44v).

251 *Tratado da boa criação*, fl. 30r: "Assi desde muy pequeno se ha de encaminhar o menino, para que ao diante seja polido, & virtuoso". Acentuámos já este aspecto no artigo já citado, "Modelos educativos do Barroco..."

252 *Tratado da boa criação*, fl. 34v.

253 *Tratado da boa criação*, fl. 112 ss., esp. fl. 117v: "donde fica claro, quanto conuenha criarem os pays a seus filhos nesta virtude [modestia], & doutrina, estranhandolhes açções descompuestas, & premiandolhe com o fauor as de modestia...", enumerando de seguida os "priuilegios desta virtude..." (fl. 118 ss.).

254 *Tratado da boa criação*, esp. fl. 118v. Estes eram, precisamente, alguns dos aspectos privilegiados na formação do "cortesão discreto", como o mostram os manuais de "cortesia" dos finais do século XVI e inícios do século XVII, cujo sucesso, também entre nós, é testemunhado pela *Corte na Aldeia* (1619) de Rodrigues LOBO. Veja-se a cuidada edição desta obra, com um exaustivo e fundamental estudo introdutório, feita por J. A. de CARVALHO, Lisboa, 1991.

255 *Tratado da boa criação*, fl. 168r, 173v e, esp., 175v ss. Especialmente interessante é a sua afirmação de que o seu "intento" não era "fazer, ou compor tratado do que sò deue fazer, ou pertence a hum perfeito cortezao, que isso tomou à sua conta o Conde Balthezar Castellaõ, & anda impreso, mas fazer sômente tratado da boa criação que os pays deuem dar a seus filhos, não só conforme à ley de Christo Senhor Nosso, senão tambem conforme á ley natural, & boa policia..." (fl. 207r). Esta explicitação parece directamente adaptada de *El Estudioso del Aldea* de Lorenzo PALMIRENO (p. 86), em que este autor explicou que "el cortesano que yo busco, no es el galan que sirue a vna dama, como el Conde Balthasar Castellon lo retrata, sino vn docto moço, contrario a grossero y suzio...", adaptação que encontramos em outras passagens do *Tratado da boa Criação*, de que demos um exemplo no nosso já citado artigo "Modelos educativos", 319, n.43.

Neste contexto, não nos surpreendem as justificações que encontramos em várias obras posteriores, nomeadamente na de Don Marcos Bravo de la Serna, *Espejo de la Juventud Moral, Politico y Christiano*, editado em Madrid em 1674²⁵⁶, que pretendeu servir de "espelho" a "vn Principe christianamente Politico, vn Estadista advertidamente Catolico, y vn Cauallero religiosamente moral"²⁵⁷ ou, mais concretamente, para "los Caualleros moços (...) que sin experiencia de letras, buscan en el exemplo el suplimiento del estudio", nele podendo encontrar "auisos para las buenas costumbres, y dolor en las lastimas de los precipicios de el desalumbramiento..."²⁵⁸.

Como se compreende, para além da enumeração de princípios gerais norteadores do comportamento da juventude, alguns aspectos mais intimamente relacionados com as ocupações e os gostos dos "moços" não foram esquecidos nas várias obras aqui referidas. Foram mesmo, por vezes, objecto de um tratamento próprio que importa ter em conta para melhor se compreender o alcance de algumas propostas "pedagógicas" ao longo destes séculos.

4. *Jogos, leituras e comédias.*

Vigilância e controle dos gostos juvenis.

Para conseguir muitos dos objectivos por que se batiam os diversos autores que temos vindo a comentar, importava vigiar de perto os moços, inclusivamente - ou sobretudo - os seus gostos, passatempos, de modo a que, evitando-lhes a ociosidade, fossem sendo afeiçoados aos "passatempos honestos", às "leituras devotas" ou aos "bons livros"... Claro que a estas

²⁵⁶ Este *Espejo de la Juventud*, uma obra in-folio editada em Madrid em 1674, dedicada a D. Juan de Austria, Prior de Madrid, é composta, no essencial, por 12 capítulos elaborados à luz das principais virtudes cristãs adaptadas ao comportamento religioso, moral e social, particularmente da juventude, como os próprios títulos dos capítulos claramente o mostram: "De la Juventud, ò aplicada à la virtud, ò salteada del vicio" (cap. I), "De la perfecta religion de la Fè, primera obligacion de la Iuventud" (cap. II), "De la Verdad..." (cap. III), "De la deuocion..." (cap. IV), "De la persecucion deuota del Santissimo Sacramento..." (cap.V), "De la obediencia..." (cap.VI), "De la Esperança..." (cap.VII), "De la Castidad..." (cap.VIII), "Del Estudio de las buenas letras..." (cap. IX), "De la Moderacion del hablar, grauedad del silencio, y aprecio del secreto..." (cap. X), "De la Fortaleza del animo..." (cap. XI), "De la Liberalidad..." (cap. XII). A exposição destas "virtudes" é acompanhada e completada com alguns comentários laterais, a modo de aforismos, destinados, essencialmente, a uma fácil memorização, a que o autor chamou "Fabrica que se forma en el Espejo deste Libro, de los materiales que se sacan de sus capitulos para crearse la Iuventud perfecta".

²⁵⁷ *Espejo de la Juventud*, Dedicatória (fls. não num.).

²⁵⁸ *Espejo de la Juventud*, "Al que leyere" (fls. não num.). Significativamente, o Pe. Juan de Palazol, teólogo do Colegio de Toledo, considerou na sua "Aprobacion" que "Los doze asuntos que componen el cristal deste Espejo, mirados, y estudiados con atencion, gozaràn poderosas eficacias de componer las costumbres de la mas estragada juventud", fazendo votos de que este espelho servisse "para que mirandose en su leccion, los buenos atiendan a no estragarse, los malos aprendan a componerse" (subl. nosso).

considerações subjaziam, quase sempre, os debates e as polémicas em torno do jogo, dos seus perigos e malefícios - que encontramos frequentemente nestas obras²⁵⁹ -, dos livros de "histórias fingidas" e amorosas, em particular os livros de cavalarias e as novelas amorosas, objecto uns e outros de vigilância inquisitorial²⁶⁰, mas também as comédias e as representações teatrais²⁶¹. Convém acentuar ainda que estas críticas, acesas principalmente pelos humanistas na primeira metade do século XVI, como já referimos na primeira parte deste trabalho, não só não desceram de tom nos finais do século como, de certa forma, foram diversificadas pelos matizes dos debates e polémicas mais ou menos violentos que se foram desenvolvendo, sobretudo, depois de Trento. Mas o tom não foi o mesmo para os livros "amorosos" e para as comédias e representações, uma vez que a polémica foi mais viva e multifacetada neste último caso, como veremos, enquanto os primeiros foram sendo objecto de uma quase unânime condenação, não sendo fácil encontrarem-se, neste tipo de obras, advogados em seu favor.

Como facilmente se compreende, as referências e as críticas aos livros de "amores" e de "cavalarias" e ao seu lugar nos gostos de leitura dos jovens - e também das jovens - adquirem um significado mais preciso se tivermos em conta a valorização crescente da leitura - de certas leituras ou da leitura de certos livros, em particular as vidas de santos²⁶² - na formação moral e religiosa dos

²⁵⁹ Para uma síntese da questão, veja-se A. de GUSMÃO, *Arte de Criar bem os Filhos*, 366-376. (sobre o aproveitamento pedagógico do "jogo" pelos jesuítas, cf. J. LACOTTE, "La notion de "jeu" dans la pédagogie des Jésuites au XVII^e siècle" in *Revue des Sciences Humaines*, 40 (1975), 261-293). Uma obra muito significativa dos debates, no virar do século XVI para o século XVII, em torno do jogo é a de Francisco de LUQUE FAJARDO, *Fiel Desengaño contra la Ociosidad y los Juegos*, Madrid, Miguel Serrano de Vargas, 1603 (v. ed. e prólogo de M. de RÍQUER, Madrid, 1955, 2 vols.).

²⁶⁰ Cf., em esp. P. E. RUSSEL, "El Concilio de Trento y la Literatura Profana" in *Temas de la Celestina*, 443-478.

²⁶¹ A principal bibliografia da polémica em torno das comédias foi elaborada por E. COTARELO Y MORI, "Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España" in *Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, 1904. Para uma apreciação global do problema nos fins do século XVI e inícios do século XVII, veja-se, em especial, o estudo introdutório de L. C. PEREZ à sua edição da *Apología en Defensa de las Comedias que se Representan en España* de Francisco ORTIZ, (Estudios de Hispanófila, 45), Valencia, 1977, 11-33.

²⁶² A multiplicação das edições das vidas de santos, na linha, por um lado, da *Legenda Aurea* e dos vários *Flos Sanctorum* e, por outro, de biografias de homens e mulheres "ilustres em virtude" é, de facto, uma das marcas mais importantes da hagiografia, num sentido amplo, do século XVII - e ainda do século XVIII -, como o comprovam, entre nós, não apenas algumas edições de vidas avulsas de santos "modernos", de religiosos e clérigos, mas, muito particularmente, o afã de "antologizar" vidas exemplares, de que os melhores exemplos são o *Jardim de Portugal* (1626) de Fr. Luis dos ANJOS, E.S.A. (especificamente das "mulheres ilustres"), as *Flores de España, Excelencias de Portugal* (1631) de A. de Sousa de MACEDO e o *Agiologio Lusitano* (1652, 1657, 1666), de Jorge CARDOSO, continuado - Tomo. IV, 1744 - por D. A. Caetano de SOUSA. Permitimo-nos remeter para os nossos artigos "Entre a família e a religião: a vida de João Cardim (1585-1615)" in *Lusitânia Sacra*, 2^a série, 5 (1993), 93-120 e "Recordar os 'santos vivos': leituras e

jovens. Naturalmente, a conotação moralizante da crítica aos livros de histórias fingidas ou lascivas não é, de modo algum, uma novidade do período da Contrarreforma. Como já sugerimos, a herança das observações mais ou menos depreciativas feitas por todos os grandes humanistas dos séculos XV e XVI em relação a esses livros é, certamente, o primeiro traço a notar nos textos do período aqui em análise. Mas também não deverão ser esquecidas algumas novas focalizações do problema, resultantes, simultaneamente, da valorização crescente da leitura, não apenas em geral, mas também, em particular, pelos jovens e da selecção dos livros que lhes foram propostos ou recomendados para substituírem o lugar ocupado por aqueles.

Em primeiro lugar, refira-se que a insistência no ensino e na aprendizagem da doutrina cristã - privilegiados na educação da infância e puerícia -, foi cedendo um lugar cada vez maior, à medida do crescimento do jovem e das suas capacidades intelectuais, ao conhecimento mais aprofundado das "letras sagradas", a começar por alguns textos bíblicos, por contraposição às "fabulas y poesias" que os iniciavam nas "letras humanas"²⁶³. É frequentemente partilhada a afirmação de Juan de Pineda de que só a doutrina cristã - num sentido amplo - é "la que nos hace nobles, honrados, hermosos, fuertes y poderosos..."²⁶⁴. Por isso acrescentou este franciscano que a "nuestro mozuelo, que ya supongo que anda en el ejercicio de las primeras letras (...) les den a leer libros de virtuosa doctrina y de historias de personas ejemplares, pues como oímos nos aficionamos"²⁶⁵. Como já referimos, as "letras sagradas", no seu mais amplo sentido, eram igualmente olhadas como um instrumento eficaz na formação dos "bons costumes" dos jovens, num plano diametralmente oposto ao dos "livros lascivos". Por isso aconselhara Juan Estevan aos pais que proibissem aos filhos a leitura "en libros que les prouoquen a liuiandades, sino que siempre lean buenos libros donde se edifiquen sus animas"²⁶⁶, tendo, por seu lado, Juan de Pineda acrescentado - outros o precisariam melhor, como veremos - que em

práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português" in *Via Spiritus*, I (1995), 133-155.

²⁶³ Cf. CAMOS, *Microcosmia*, 97 (no original está, por lapso, 95), numa passagem em que o autor fez suas as palavras de S. João CRISÓSTOMO: "VAL: (...) *Necessario es, que los mochachos aprendan y sepan lo que las escrituras enseñan, y no las fabulas y põesias que soleys, con la primera leche de letras humanas, enseñarles*"; acrescentou ainda ser "necesario a esse entendimiento imponerle temprano, y remontarle de lo terreno a las cosas del cielo, apartandole de la ciuilidad de la tierra: lo que con ninguna cosa se haze mejor que *con enseñarles a los hijos de niños los auisos y documentos, las historias y verdades, que se aprenden en las letras sagradas, de que el Spiritu sancto fue el auctor...*" (subl. nosso).

²⁶⁴ J. de PINEDA, *Dialogos Familiares*, III, 118.

²⁶⁵ *Dialogos Familiares*, III, 118, subl. nosso.

²⁶⁶ J. ESTEVAN, *Orden*, fl. 189r.

"todos los tres linajes de bienes debe ser criado el mancebo: *honestos, utiles y deleitables*"²⁶⁷.

A consideração do "bom exemplo" que poderiam constituir as "historias de personas ejemplares" - um tópico que os humanistas haviam divulgado - era reforçada pela difusão e valorização das vidas dos santos e de textos devotos que a segunda metade do século XVII e o século XVIII iriam ver multiplicar-se. Por isso recomendou Gaspar de Astete ao "Pai de famílias" que, entre as "cosas necesarias" que deveria ensinar ao filho, estivesse a leitura de "algunas historias de sanctos o otros libros", o falar das "cosas de Dios" ou a ocupação "en cosas semejantes, hasta que con su bendicion vaya cada vno a su officio"²⁶⁸.

Neste contexto, é interessante notar ainda que Pedro Lopez de Montoya incluiu no ensino das "letras" e "demás artes" pelos mestres dos nobres não apenas o dever de lhes seleccionarem "los libros que han de leer y el modo que han de tener en declararlos (...) dexando y refutando lo que pudiere ser dañoso para las costumbres..."²⁶⁹, mas também de lhes indicarem, "después de la cartilla", outros "libros de deuoción o libros de historias verdaderas y de vidas de santos, y que leyessen en Latín los Psalmos y las otras cosas que pudiesen ser de prouecho para quando fuessen mayores"²⁷⁰.

Desta forma, estas leituras eram apresentadas como importantes auxiliares da educação religiosa e moral dos jovens, contribuindo, enquanto "honesto ejercicio"²⁷¹, para evitar o ócio e cultivar as virtudes cristãs, contrariamente a algumas representações e comédias ou outras "recreações" do gosto dos jovens, cujos "perigos" vários alguns destes autores não se cansaram de enunciar.

Efectivamente, a crítica a representações e recreações várias, em particular às comédias - que parecem ter atraído novos e velhos, homens e mulheres de todos os estados e idades, nos finais do século XVI e no século XVII²⁷² -, adquire matizes interessantes e importantes para a contextualização

²⁶⁷ *Dialogos Familiares*, III, 168, subl. nosso

²⁶⁸ G. de ASTETE, *Del Gobierno de la Familia*, 24.

²⁶⁹ P. LÓPEZ DE MONTOYA, *Libro de la buena Educación*, 389-90.

²⁷⁰ *Libro de la buena Educación*, 290

²⁷¹ As palavras são de Francisco da SILVA, *Opusculo*, 102, mas não fazem mais do que reafirmar o que muitos outros vinham propondo.

²⁷² Sirvam-nos de prova as palavras de Juan de PINEDA na sua *Agricultura Cristiana*: "FIL: (...) ¡Oh españoles noveleros (...) ¡Oh eclesiásticos descuidados de Dios! (...) ¡Oh religiosos, que vais publicamente delante de todo el mundo a tales espectáculos, y escandalizáis a cuantos de tal saben, y deshonoráis el hábito de vuestras religiones, y os tienen por ello en menos! (...) Y más aún que, por que salgan más gustosas las representaciones meten mujeres en ellas, porque como con cebo más atractivo concurrirán más mujeriegos (...) ¿Qué podrán decir los casados que llevan o envían a sus mujeres y hijas a tales fiestas, aun en caso que no tornen ya de noche a casa?..." (*Dialogos*

do esforço moralizador - e das *resistências* a este - em relação à vida social e à educação moral dos jovens que as várias obras aqui referidas evidenciam. Sem quereremos, porque não é o lugar, explorar as diferentes facetas literárias e/ou "poéticas" do debate em torno da comédia enquanto género, devemos notar que a crítica - no sentido da condenação segundo pautas de natureza moral - às comédias é um tópico que se fez insistente só nas últimas décadas do século XVI, embora tenha entroncado, precisando-as, em outras críticas vagas a alguns divertimentos ou passatempos dos jovens, de que é um exemplo a queixa amarga de Juan Estevan, na *Orden de Bien Casar*, em relação aos pais que deixavam os seus filhos andar de noite e ir a festas, dando-lhes mesmo dinheiro para passatempos pouco "virtuosos"²⁷³, ou em críticas mais concretas aos "farsantes", como as que encontramos na *Agricultura Cristiana* de Juan de Pineda pela boca de Filaletes, que se manifestou violentamente contra as "deshonestidades" que se "tratan y representan" nos espectáculos e representações "en nuestra tierra"²⁷⁴.

Além disso, a focalização moralizante das referências às representações teatrais, particularmente às comédias, é o que nos permite compreender ou interpretar as marcas e os objectivos da polémica que quase obsessivamente ocupou alguns autores de finais de quinhentos e inícios de seiscentos, nomeadamente quando se referiram às ocupações recreativas *dos* e, muito especialmente, *das* jovens. E o exemplo mais eloquente da orientação dessa polémica, apesar de não focar especificamente o problema em relação aos jovens²⁷⁵ é-nos fornecido pela já citada *Apología en Defensa de las Comedias*

Familiares, III, 110). Cf. igualmente ASTETE, *Institucion y Guia*, 170: "Entre las recreaciones que para alivio de los trabajos suelen los hombres buscar vna dellas (y de la que mas gustan el dia de oy casi todos los hombres), es la de las comedias..."; acentuou igualmente o "daño grande que causan en las honestas donzellas, y en las casadas honradas, y en las demas virtuosas mugeres (que ya se dan a oyrlas, como la demas gente)...", sem esquecer o quanto era "tan dañosa y manifiesta pestilencia para la juventud" (172 e 173, subl. nosso). Além disso, o modo como a *Apología en Defensa de las Comedias* dispôs os diferentes argumentos - nomeadamente o dos seus efeitos perversos nas mulheres - prova esse gosto e esse uso, além de o seu autor ter lembrado a frequência com que se viam "oír comedias a obispos, oidores, inquisidores y religiosos" (*Apología*, 87. Cf. *infra*, notas 291 e 292). A sua existência em Portugal é assinalada por Balthasar TELLES, S.J., *Chronica da Companhia de Jesu na Provincia de Portugal*, Tomo II, 1647, 235-36. Cf. F. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus*, T. II, vol. I, 464-5.

²⁷³ *Orden*, fl. 189r. Serviu esta crítica para mostrar o quanto estava o "mundo perdido" e "quan mal se crián los hijos de oy, que en lugar de dotrinarlos en virtudes: es todo mostrarles vicios..." (fl. 190r).

²⁷⁴ *Dialogos Familiares*, III, 108: "Agora querría yo que mirasen en nuestra tierra cuántos baldíos y chocareros andan haciendo del momo, con que ganan gran dinero y estragan las costumbres de los que asisten a sus representaciones con las deshonestidades, que allí tratan y representan...".

²⁷⁵ Como se compreende, o suporte teórico desta *Defensa* - a necessidade de prova da "honestidade" das comédias "que se representan en España", e não das comédias em geral - obrigou à focalização dos aspectos mais directamente relacionados com o objecto em causa. Daí que, por exemplo, a questão do público feminino, nomeadamente das casadas e das donzelas, tenha merecido

que se Representan en España, atribuída a Fr. Francisco Ortiz, que colocou e debateu os mais importantes aspectos da mesma, como veremos mais adiante.

Para compreendermos as causas, o contexto e os objectivos desta *Apología* - que resumiu tanto os argumentos contra como os argumentos a favor, estes adoptados pelo autor - é importante termos em conta o modo como este problema vinha sendo tratado nas últimas décadas do século XVI, nomeadamente desde a sua focalização dos "efeitos" nos comportamentos morais e nos "costumes" dos jovens. Para tal, servir-nos-ão dois dos textos que, desde prismas diferentes, mas também convergentes, nos dão o tratamento mais exaustivo do problema. São eles a *Institucion y Guia de la Juventud Christiana* (1592) de Gaspar de Astete e o *Libro de la Buena Educación y Enseñanza de los Nobles* (1595) de P. López de Montoya.

Gaspar de Astete tratou o problema em dois "Documentos" da *Institucion y Guia de la Juventud Christiana*²⁷⁶, na sequência das referências às "honestas recreaciones" dos jovens. Aceitando e reafirmando o óbvio pressuposto de que "no puede nuestro mancebo dexar de tomar algunas recreaciones, y con ellas algunos juegos honestos", a sua preocupação incidiu no modo como fazer o jovem usar "destos juegos, con la moderacion, y con las condiciones que aqui dize", sendo estas fundamentalmente três: a primeira, "que en el juego no aya palabras ni obras deshonestas, o perjudiciales, o dañosas"; a segunda, "que en el juego, o recreacion, no se pierda el decoro, ni el peso, ni la grauedad de la persona"; a terceira, "que se haga con las devidas circunstancias del lugar y del tiempo: y se juegue con personas, y con juegos, y con modo conueniente"²⁷⁷.

Foi por referência à primeira "condição" que este jesuíta condenou as "representaciones de comedias lasciuas y deshonestas" e as "mascaras que se sacan con habitos de religiosos, para infamar con algunos dichos, o hechos a algunas personas religiosas, Ecclesiasticas, o puestas en dignidad"²⁷⁸, aspecto tanto mais condenado quanto seriam, segundo se depreende das suas próprias palavras, muitos religiosos e eclesiásticos a incentivar e participar nessas mesmas representações²⁷⁹.

uma atenção especial no contexto de um debate mais alargado do problema, sendo o mais indicado para discutir, justamente, a questão da "honestidade", muito recorrente nas diversas críticas. Provando esta, muitas das críticas com ela relacionadas ficariam sem fundamento.

²⁷⁶ *Institucion y Guia*, "Documento XII", fls.164v-167v e "Documento XIII", fls.170r-175r.

²⁷⁷ *Institucion y Guia*, fl. 164v-165r.

²⁷⁸ *Institucion y Guia*, fl. 165r.

²⁷⁹ *Institucion y Guia*, fl. 166v-167r: "...Por lo qual con mucha razon en los sacros Canones es muy reprehensible la destemplança de algunos presbyteros, Diaconos y Subdiaconos, que no solo introduzen en sus yglesias algunos juegos theatrales: mas ellos mesmos en sus festiuidades, con grande affrenta e infamia de su orden sacro, exercitan los tales juegos".

Claro que Astete não ignorava, como é óbvio, a tradição da comédia desde os tempos clássicos. Também não pretendeu afirmar que o representar, "de suyo", fosse pecado ou que os autores e actores das comédias estivessem em pecado mortal, sem ter em conta o modo como usavam ou o fim que davam às suas "artes"²⁸⁰. Pelo contrário, afirmou mesmo que "quando la representacion es de alguna materia honesta, como de alguna historia antigua, de alguna inuencion artificiosa, de lo que passa en la vida humana, de alguna famosa hazaña, o hecho notable que acontecio, *es vna lectura prouechosa para los que no saben leer, y es vn espejo donde se vee el discurso de la vida humana, y vn estimulo para la virtud*", de que seriam exemplo - curiosamente - "algumas comedias, o dialogos que representan los estudiantes decentemente en sus estudios...", cujos benefícios enumerou²⁸¹.

A sua condenação dirigia-se contra o "*abuso tan grande que ay el dia de oy en el representar de las comedias*" e contra os "representantes, que sin guardar las leyes y condiciones de la honesta recreacion las representan", nelas inserindo "algunas marañas" e "tantas canciones lasciuas, tantos dichos deshonestos, tantos entremeses indecentes, y tantas otras cosas ocasionadas a mal" que se apresentam especialmente perigosas para a "tierna juuentud" que "*esta bien dispuesta para todos vicios*" e, portanto, "facilmente es inflamada en el fuego de la concupiscencia"²⁸². Além disso, a própria beleza e variedade dos vestidos, das músicas, dos gestos e outros artifícios cénicos "atrauiessan y penetran los coraçones de los tiernos moços, y los rinden a toda maldad", situação mais grave ainda no caso das "honestas donzellas", das "casadas honradas" e das "demas virtuosas mugeres (que *ya se dan a oyrlas, como la demas gente*)"²⁸³. Nem mesmo os "disfarces" - como o de algumas pretensas comédias "a lo diuino" ou falsas "historias y vidas de santos" - a que alguns recorreriam para encobrir "los entremeses y cantares dehonestos, y otras cosas que hazen indignas de orejas y ojos Christianos" o impediram de considerar este

²⁸⁰ *Institucion y Guia*, fl. 170v: "...lo primero quiero presuponer en este punto, que el representar de suyo no es peccado, ni los que hazen, ni representan las comedias se dizen estar en peccado mortal: como ni lo estan los maestros de la musica, ni los de esgrima, ni los que enseñan a dançar. Por que si estos vsan por buen fin sus artes, como es por dar aliuio a los hombres, y alegrar honestamente a los pueblos: y si procuran que en las tales artes no interuengan cosas lasciuas y dañosas, como se ha dicho de los juegos, no les condenamos su officio, ni dezimos que estan en peccado mortal".

²⁸¹ *Institucion y Guia*, fl. 171r: "Ni tan poco se condenan las que se hazen de vidas de santos, con que el pueblo se mueue a deuocion e imitacion...". Foi este tipo de representações que, justamente, os jesuítas, também em Portugal, levaram à prática por esses anos. Cf. F. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus*, T. I, vol.II, esp. 447-451.

²⁸² *Institucion y Guia*, fl. 171v-172r, subl. nosso.

²⁸³ *Institucion y Guia*, fl. 172r.

tipo de comédias, como já referimos, uma "dañosa y manifiesta pestilencia para la juuentud"²⁸⁴.

Mas o "desterro" desta "pestilencia" - talvez pelo agrado público de que gozava - não se apresentava tarefa fácil, já que, como confessou este jesuíta, "dizen los prelados y Principes que no las pueden quitar", o que o levou a propor a estes que "alomenos" as procurassem "reformat y expurgar, para que no puedan dañar la juuentud, y estragar las costumbres"²⁸⁵ e aos jovens que se dessem "a exercicios honestos, y de gente noble y liberal", que exemplificou nos "documentos" seguintes²⁸⁶.

Por seu lado, Pedro López de Montoya comungou da mesma visão pessimista dos efeitos perversos das comédias nos jovens, nomeadamente nos nobres. Socorrendo-se das opiniões tanto de autores clássicos como cristãos, Montoya teve como principal finalidade convencer os pais a "guardar" os seus filhos de "semejantes espectáculos", dado que não só "comúnmente son tan dañosos para las buenas costumbres", mas sobretudo porque "en ninguna parte hazen tanto estrago como en la juventud", na qual, enquanto "cera branda", o que pelos sentidos "se imprime queda fixo en la memoria para representarse al ánimo en otras ocasiones"²⁸⁷. Montoya foi mesmo mais longe ao afirmar que "en los lugares adonde se representan muchas destas tales comedias la juuentud es más viciosa y de menos vergüenza, y en los niños se vee vna desmesura y noticia temprana y golosina de los vicios que se les parece bien lo que sacan de tal escuela, y tanto es mayor el daño quanto menos se mira en ello"²⁸⁸. A sua posição em relação aos "cantares que se suelen cantar comúnmente" foi igualmente muito crítica e severa²⁸⁹, do que resultou um apelo simultaneamente aos pais para evitarem a seus filhos o aprender e cantar "cosas deshonestas" e aos "gouernadores" e "magistrados" para usarem do castigo necessário²⁹⁰.

²⁸⁴ *Institucion y Guia*, fl. 172v-173r. Acrescentou mesmo que "ya por las calles resuenan estos deshonestos cantares: los combites se celebran con estos bayles lasciuos, los saraos se entretienen con estas musicas del demonio. Y plega a Dios no aya llegado este cancer a las personas Ecclesiasticas, y se aya entrado esta pestilencia por las puertas de la casa de Dios..." (fl. 173r-v), facto mais grave ainda por considerar que, muitas vezes, "de las comedias salen los hombres tan moidos a deshonestidades, que de alli comiençan los conciertos con el peccado, con la muerte y el infierno" (fl. 173v-174r).

²⁸⁵ *Institucion y Guia*, fl. 174r-v.

²⁸⁶ *Institucion y Guia*, fl. 175v. Efectivamente, no "doc. XV" tratou "De algunos honestos exercicios que puede tener el mancebo para euitar la ociosidad" (fl. 175v ss.), entre os quais valorizou a leitura e a escrita.

²⁸⁷ *Libro de la buena educacion*, 304.

²⁸⁸ *Libro de la buena educacion*, 304.

²⁸⁹ *Libro de la buena educacion*, 305: "...porque también son eficacíssimo medio para introducir en el pueblo qualquier opinión, buena o mala..."

²⁹⁰ *Libro de la buena educacion*, 307.

Estes dois textos, como dissemos, sintetizam o que de essencial foi sendo dito das consequências nefastas, no caso particular dos(as) jovens, da frequência de comédias ou outras representações teatrais. O seu interesse particular encontra-se no facto de terem olhado as críticas tradicionais, sobretudo por autores eclesiásticos, desde remotos tempos, aos espectáculos em geral²⁹¹ do ponto de vista dos efeitos específicos - que consideraram muito prejudiciais - nos jovens.

Terá sido este tom excessivamente severo e condenatório que motivou, num contexto de visível polémica, a redacção da *Apología en Defensa de las Comedias que se representan en España*? Muito certamente, até porque o autor evocou os pontos mais controversos do debate²⁹². Curiosamente, na evocação dos argumentos contemporâneos em desfavor delas, não referiu o da má influência nos jovens²⁹³. Mas não esqueçamos que, por esses anos do virar do século, os jesuítas fizeram das representações teatrais pelos jovens dos seus colégios um método simultaneamente pedagógico e moralizante...²⁹⁴.

Este debate não parece ter tido, em Portugal, tanto quanto as nossas fontes o permitem inferir, a mesma ressonância que teve em Espanha. Contudo, vários esforços parecem ter sido feitos no sentido da sua proibição ou vigilância, nomeadamente pelo Pe. Inácio Martins²⁹⁵. No caso concreto dos tratados para educação dos filhos - aspecto a que os portugueses, respondendo à ofensiva simultaneamente educativa e moralizadora da Contrarreforma, não foram

²⁹¹ Embora não esquecendo a carga retórica destes textos, a sua intertextualidade com o que a tradição cristã foi, especialmente desde TERTULIANO, repetindo, a sua "actualização" e adaptação às circunstâncias específicas do gosto e do sucesso das representações teatrais por essas décadas de finais do século XVI e inícios do século XVII é um facto a que, culturalmente, não podemos deixar de dar importância, nomeadamente por ser tratado no contexto da educação da juventude que se desejava criada em "bons costumes" e afastada de todo o contexto "lascivo", "sensual", "vicioso"...

²⁹² Como já referimos mais atrás, depois de enumerar os momentos mais importantes da tradição crítica em relação às comédias e de resumir os principais argumentos ou atitudes desfavoráveis (esp. caps. 1 a 5), o autor desta *Apología* tentou, não propriamente combatê-los - já que mostrou concordar com muitas delas -, mas mostrar a sua não adequação às que se representavam em Espanha, facto que, quase só por si, tirava pertinência ou actualidade a muitas das críticas (cf. *Apología*, caps. 6 ss.).

²⁹³ Mas, significativamente, lembrou os argumentos que se baseavam no gosto e frequência das mulheres, nomeadamente das donzelas... (*Apología*, esp. 89).

²⁹⁴ Sobre este aspecto, em Portugal, veja-se, além de F. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus*, T. I, vol. II, 447-451 e T. II, vol. II, 69-92, também C.-H. FRÈCHES, *Le Théâtre Néo-Latin au Portugal (1550-1745)*, Paris-Lisboa, 1964, esp. 127-174. Para uma visão mais geral do teatro jesuíta, cf. N. GRIFFIN, *Jesuit School Drama. A Checklist of Critical Literature*, Londres, 1976. Aliás, o uso pedagógico do teatro ligava-se a uso idêntico do jogo. Cf. J. LACOTTE, "La notion de "jeu" dans la pédagogie des jésuites".

²⁹⁵ Veja-se a *Carta em que se relata a morte do Padre Inácio Martinz* (in *Memorial de várias Cartas e Cousas de Edificação dos da Companhia de Jesus*, ed. de J. Pinto, Porto, 1942, esp. 117): "...Derão-lhe neste tempo nouas que se mandauão tirar de Portugal as Comedias... Viose a poenitentia em seus dias restituída polla Companhia e deitados do Reino os Comediantes..."

indiferentes nem passivos -, este aspecto quase não vem referido²⁹⁶, enquanto o dos jogos ocupa um lugar relativamente importante²⁹⁷. Mas também não podemos esquecer que a actividade teatral não parece ter tido em Portugal o mesmo sucesso que em Espanha, se a ausência de peças de teatro impressas o pode deixar inferir...

De qualquer modo, a comunhão das mesmas perspectivas básicas em relação aos critérios da educação moral e do comportamento social dos "moços" perceptível nos diversos textos aqui referidos é um facto culturalmente muito significativo, sobretudo se tivermos em conta o quanto estes aspectos se vieram a revelar fundamentais no esforço educativo - mesmo tendo em conta as novas orientações ou pontos de vista - da Ilustração.

5. *A educação das filhas. Ainda e sempre a sombra de S. Jerónimo.*

A educação das filhas não foi, como o não fora na primeira metade do século XVI, esquecida nem minimizada nos textos didácticos e morais, nas *avisos* e *guias* de casados da segunda metade do século XVI e do século XVII. Podemos mesmo dizer que a preocupação com a sua "educação" - num sentido amplo - se foi mesmo acentuando. Mas um acento cujos contornos é necessário precisar.

Em primeiro lugar, importa reconhecer a evidência dos traços de continuidade em relação aos modelos educativos que vimos ser elaborados - melhor, reelaborados - na primeira metade do século XVI e cuja síntese fora, nos seus traços fundamentais, conseguida por Luis Vives. A presença do modelo de "virgem" - com o qual se fez, frequentemente, coincidir o da donzela, numa dependência directa, também na obra deste humanista, em relação ao modelo formulado sobretudo por S. Ambrósio e por S. Jerónimo -, acabaria, como vimos, por ser uma constante também em outras obras dos mesmos anos e das décadas imediatamente posteriores²⁹⁸. E nem os (poucos) matizes que fomos

²⁹⁶ A referência mais explícita, mas muito tardia, encontramos-la em Luis ALVARES, *Ceo de Graça*, 161, no contexto da valorização da castidade: "Assim ama Deos, & assim trata à quem se afasta das conversações deshonestas. Fugi de representações, e comedias, aonde diz Santo Agostinho, aprendem os moços o mal, que não sabião: vem o que lhes inquieta a alma, ouvem lições da lascivia".

²⁹⁷ Cf., em especial, a *Arte de criar bem os filhos* (1685), que lhes dedicou o penúltimo capítulo.

²⁹⁸ Este facto relaciona-se não só com o prestígio, sobretudo, das *Epístolas* de S. JERÓNIMO - fundamentais para a contextualização, em particular, da espiritualidade "feminina" -, mas também com o sucesso, a vários níveis, da obra do humanista valenciano, especialmente através de traduções - espanholas, francesas, italianas..., na primeira metade do século XVI - e através das glosas várias em textos posteriores, nomeadamente peninsulares (como é o caso, já o referimos, do *Carro de las Donas*(1542)). A *Institutio* de VIVES teve uma glosa - o termo parece-nos o mais

realçando pretenderam questionar esse mesmo modelo que veremos ir-se mantendo, apesar de tudo, no século XVII.

Convém, contudo, delimitar esses traços de continuidade, porque, inevitavelmente, os traços de mudança também se foram fazendo sentir, como tentaremos mostrar. Significativamente, aqueles são constituídos, no essencial, pelos mesmos que, na *Instrucción de la Mujer Christiana*, eram já retomados daqueles Padres: a insistência numa "formação" com base na "vergonha" na "honestidade", no "silêncio", na "castidade", na "obediência", na "temperança"...²⁹⁹; a recomendação da "criação" sob vigilância feminina - se possível, materna³⁰⁰ -, separada da dos rapazes e de todo o contacto com

correcto - particularmente importante: a que fez Ludovico DOLCE em italiano (*Dialogo ... della institutione delle donne. Secondo il tre stati, che cadono nella vita humana*, Vinegia, Gabriel Giolito, 1545 - reed. 1547, 1553, 1560) que Pedro VILLALÓ DE TÓRTOLES traduziu, como já referimos, para espanhol e editou em Valladolid em 1584, com o título de *Diálogo de la Doctrina de las Mugerres*. Não podemos, ainda, esquecer a influência, um pouco mais discreta, da *Instituto de VIVES* em outros textos posteriores dedicados à educação feminina, como no *Libro Intitulado Vida Poliica de todos los Estados de Mugerres* do franciscano Juan de LA CERDA, especialmente nos "tratados" sobre a donzela, a casada e a viúva (respectivamente "Tratado primero", "Tratado tercero" e "Tratado quarto", 1-88, 273-424, 425-451).

²⁹⁹ Veja-se, a título de exemplo, Vicente MEXIA, *Saludable Instrucción*, fl. 270r: "sean vergonçosas...", tenham "honestidad...", "sean calladas..." e "amigas de templança en su comer y beuer..." e "lo vltimo que deuen mirar mucho: es el recogimiento..."; Juan ESTEVAN, *Orden de Bien Casar*, fls. 193v.-211r: "deuen los padres criar las hijas en recogimiento y custodia..." (fl. 193v) e tê-las "muy guardadas (...), y muy sugetas, y debaxo de la mano, humildes, honestas, y de ojos baxos, y no libres y sueltas..." (fl. 195r), não lhes "dar ni consentir que traygan vestiduras deshonestas..." (fl. 195v.), criá-las "en tamplança en el comer y beuer...", ensiná-las a ser "bien habladas" e falar "poco y recatadamente" (fl. 200v.), etc.; Juan ESPINOSA, no *Diálogo en Laude de las Mujeres* (ed. cit., 241 ss), acentuou, igualmente, estes aspectos: "...sean en el comer y en el dormir muy templadas (...) obedezcan as sus padres..."; Veja-se também Marco A. de CAMOS, *Microcosmia*, "Dialogo Decimo, de la institucion y criança de las hijas..." (177-131), cujos conselhos são, apesar de tudo, mais concretos: "enseñesele el bien y no conozca la donzella cosa mala..." (122); "no se suffra a la niña cosa que haga, o palabra alguna que diga deshonesto..." (123); seja valorizada "su compostura, su silencio, su discrecion..." (126) e "jamás ha de estar ociosa...", etc.; igualmente, Fr. Juan SOTO, *Obligaciones*, fl. 128r: "sean recogidas...", "honestas en sus palabras y obras, muy vergonçosas, y temerosas...". Também Ignacio de ANDUEZA lembrou aos pais que foi sempre de "grandissima estimacion (...) la limpieza, la pureza y la honestidad de vna donsella..." e que, por isso, deviam ser "muy recatadas, calladas y compuestas..." (*Manual de Casados*, fl. 112r-v). Nos finais do século XVII, o Pe. Alexandre de GUSMÃO ainda insistiria, na *Arte de Criar bem os Filhos*, nas mesmas "virtudes": a "guarda, e recolhimento..." (377 e 378), o "amor da pureza", a "simplicidade da vida" e a "ternura da devoçam" (380), o "amor santo da pureza virginal..." (381).

³⁰⁰ A insistência não só no aleitamento materno, mas também na escolha da ama mostrou-se, claramente, mais veemente quando estava em causa a "criação" das meninas, uma vez que a proximidade ou a dependência em relação às suas influências no comportamento e nos gostos das filhas era, compreensivelmente, mais forte. Vejam-se, em particular, as observações de CAMOS que desenvolvem uma passagem da *Carta a Leta (Microcosmia, 235)*: "...aunque la madre o la ama que cria la niña sea graue y cesuda, deue com modestia amañarse a sus niñerías, a las risas, al gorgear y coçar, enroscandola con sus braços y alagarla, riendo y çeçeando con ella, dexandola colgar del cuello, cantandola aunque llore. que todas estas cosas siruen de atizar el amor (...). Tenga

homens que não fossem os pais ou irmãos³⁰¹; a valorização, agora claramente mais acentuada, não só do seu conhecimento da doutrina cristã, mas também da leitura de livros de "santa e devota lição"³⁰² - um aspecto que teve uma maior ressonância ao longo do século XVII, a par da insistência nas "devoções"... Mas este último traço de continuidade constitui também um dos aspectos em que alguma mudança se foi fazendo, muito discretamente, sentir.

Já vimos que Luis Vives defendera, na linha do conselho de S. Jerónimo a Leta, a aprendizagem das "letras" por parte da donzela, mas precisara que seria para a fazer "virtuosa" e não propriamente "docta". E nesse sentido continuariam a ser emitidas as sempre duras críticas às novelas, aos livros "lascivos" e "de mentiras", especialmente perigosos para as donzelas que, segundo muitos, gostavam de estar "días y noches (...) siempre con ellos leyendo y conuersando, contemplando en las palabras ociosas y prouocatiuas a deshonestidad, como son los amores de Piramo y Tisbe, de Leandro y Ero, Celestina y Diana, y Boscan, y otras cartas y libros de amores deshonestos semejantes, etc. Con los quales tanto mas se suelen holgar las donzellas..."³⁰³.

la madre cuenta de que se imponga la niña en aquello que ha de perseguir quando fuere de cumplida edad..." (*Microcosmia*, 120).

³⁰¹ Este aspecto havia sido muito valorizado por VIVES. Cf., em particular, CAMOS, *Microcosmia*, 122; ANDUEZA, *Manual*, fl. 112v. e A. de GUSMÃO, *Arte*, esp. 381.

³⁰² Também neste aspecto, a dependência em relação à *Carta a Leta* é muito óbvia. Mas nem por isso deixou de ser renovada ou tornada "actual" perante os novos contextos da leitura - ou das leituras - nestes finais de quinhentos e inícios de seiscentos. Quase todos os autores acentuaram a importância de a donzela saber ler, em especial os "livros de devoção" que todos consideraram auxiliares preciosos na sua educação religiosa e moral. Cf., a título de exemplo, Juan de LA CERDA, *Vida Política*, 43-44: "Estar les ha bien el leer libros que tratan materias morales, muy prouechosas para las buenas costumbres, y de donde se puede sacar doctrina para la vida virtuosa y honesta...", uma vez que "el ejercicio de los libros castos y piadosos, son como vnos maestros sanctos que enseñan, y persuaden al hombre Christiano a ser casto, y honesto..." (subl. nosso), facto que ele fez especialmente válido para a donzela.

³⁰³ Juan ESTEVAN, *Orden*, fl. 201v. Este tipo de críticas foi retomado por quase todos os autores destes período que realçaram, em particular, os perigos do prazer destas leituras nas donzelas. Especialmente duro foi Pedro MALÓN DE CHAIDE em *La Conversión de la Magdalena* (Barcelona, 1588): "¿Qué ha de hacer la doncellita que apenas sabe andar, y ya trae una Diana en la faldriquera? (...) ¿Cómo dirá Pater noster en las Horas la que acaba de sepultar á Piramo y Tisbe en Diana? ¿Cómo se recogerá á pensar en Dios un rato la que ha gastado muchos en Garcilaso? ¿Cómo? Y ¿honesto se llama el libro que enseña á decir una razón y responder á otra, y á saber por qué término se han de tratar los amores? Allí se aprenden las desenvolturas y las solturas y las bachillerías, y náceles un deseo de ser servidas y recuestadas, como lo fueron aquellas que han leído estos sus *Flos Sanctorum*, y de ahí vienen á ruines y torpes imaginaciones, y destas á dos conciertos, ó desconciertos, con que se pierden á sí y afrentan las casas de sus padres y les dan desventurada vejez; y la merecen los malos padres y las infames madres que no supieron criar sus hijas, ni fueron para quemalles tales libros en las manos" (*La Conversión*, ed. da B.A.E., vol. XVII, 279). Sobre este aspecto, cf. B. M. DAMIANI, "El exordio de Malón de Chaide en *La conversión de la Magdalena*", in *Moralidad y Didactismo en el Siglo de Oro*, Madrid, 1987, 113-127, esp. 119-21. Também Juan de LA CERDA o fez notar na sua *Vida Política*, esp. fl. 43v.: "Quando vna persona moça y mal inclinada, se pone a leer vna historia de amores, que otra cosa haze sino dar

Em relação a este princípio, não se poderá dizer que houve uma evolução particular, a não ser a *diversificação* das críticas que passaram a abranger alguns livros mais "modernos" que vieram ocupar o lugar de outros mais antigos. Mas a maior exigência, de um modo geral, em relação à educação religiosa e moral das crianças - e, em particular, enquanto filhos e filhas - aliada à imagem mais nítida da "criação" da donzela (que cada vez menos se identificaria com a futura monja) com vista ao desempenho das futuras funções de "perfeita casada" - esposa, mãe, senhora da casa - acabaram por determinar o modo como foi sendo encarado o lugar da leitura e da escrita na "formação" da donzela. Um dos melhores exemplos da "atualização" desse lugar é o diálogo "De la institucion y crianca de las hijas" da *Microcosmia*³⁰⁴ de Fr. Marco A. de Camos, diálogo, aliás, quase todo construído com base na *carta* de S. Jerónimo a Leta. E foi no modo como se serviu das palavras deste Padre que Camos se mostrou dependente também das exigências do seu tempo em relação à educação feminina, numa passagem que convirá ter presente:

"Sepan las hijas rezar, y los preceptos que para ser Christianas deuen guardar; y aun que son algunos de parecer que no es bien sepan leer ni escriuir. yo tengo para mi lo contrario. S. Hieronimo dize que sepan las lenguas Latina, Griega, y Hebrea, y que entiendan la sagrada escriptura. *Esto estaria bien en aquellos tiempos, y en aquellas virgenes dedicadas al culto de Dios (...). Mas para nuestros tiempos, bastales a las mugeres saber bien leer y escriuir*, para ocuparse algunos ratos: no en leer cancioneros, o libros prophanos que no se lo deuen sufrir, mas para *aquellos que son de sancta y deuota licion*. Tenga para esto la virgen quien la enseñe muger como ella (...). Enseñenle tambien a *saber contar quenta de guarismo, para que quando se vea señora de su casa sepa passar los libros de gasto y del recibo (...). Crienla para saber ser señora de su casa, y gouernar en ella...*"³⁰⁵.

Ou seja, o modelo da "perfeita casada" - que por estas datas estava já definido - determinou o modo como Camos "atualizou" o modelo da donzela, dando-lhe alguma autonomia, apesar de tudo, em relação ao da virgem que, tradicionalmente, se identificava com a futura monja e que um texto tardio como

oydos a vn mal consejo?". Lembremos aqui, novamente, a pequena história que conta D. Francisco M. de MELO das duas donzelas que liam uma história de amores e cavalarias, tendo afirmado que "aqui é mais perigosa a afeição que o uso..." (*Carta de Guia*, 78).

³⁰⁴ *Microcosmia*, esp. 123. Um outro bom exemplo, complementar a este, pode ser encontrado no *Manual de Casados* de I. de ANDUEZA que afirmou, depois de insistir na importância da educação da donzela "desde su niñez": "Padres Christianos, a vuestra cuenta corre este cuydado, para que despues sean vuestras hujas, buenas casadas. Buenas para sus maridos y amorosas. Buenas para criar hijos buenos, Buenas para ser matronas, y gouernar sus casas y familia. Buenas para sus padres, y buenas para sus vezinos y parientes. Buenas para todos..." (fl.104v.(sic)=116v.): poderíamos concluir, tendo em conta o contexto da literatura matrimonial deste período, - para que sejam "perfeitas casadas"...

³⁰⁵ *Microcosmia*, 123, subl. nosso.

a *Arte de criar bem os filhos* ainda retomou, embora com alguns matizes³⁰⁶. Contudo, essa relativa autonomia não podia, segundo os padrões morais e espirituais que se queriam dominantes na época, deixar de reafirmar a sua dependência, de um modo geral, em relação a este. Não se podia ceder na imagem de "honestidade", de "recolhimento", de silêncio" e "obediência" da donzela, porque se estaria a alimentar alguns gostos contrários que, se sempre se foram manifestando, também sempre foram combatidos. Por isso, contra algumas mães que argumentariam sobre "como han de casar sus hijas sino son vistas y festejadas, sino hazen ventana y aguardan las bueltas de su galan, sino le responden y son ausadas, sino se leuantan a dançar con el" porque seria "mala criança", respondeu Camos, pela voz de Valdíglesia, que "mala criança no han de suffrir las madres la hagan sus hijas, pero tampoco han de querer sean bien criadas de lo que su estado admite", uma vez que, do seu ponto de vista - que era também o de muitos seus contemporâneos³⁰⁷ -, "no las ha de casar sus hijas el ver su hermosura, sino el oyr su cordura: no la vanidad, pero la honestidad: no su desemboltura y el estar siempre en la ventana, pero su compostura, su silencio, su discrecion, y verla no profana"³⁰⁸. Daí a reiteração da importância da "boa fama" que deveria começar pelo seu comportamento - inclusivamente nas danças, que o autor disse "consentir" pela força do "uso, y porque este acto se juzga bueno o malo, principalmente segun la intencion, y segun las circunstancias"³⁰⁹ -; esse comportamento manifestar-se-ia pelo modo de estar em público, nomeadamente em algumas atitudes, nas danças, no

³⁰⁶ A. GUSMÃO, *Arte*, 384-5: "Nam quero dizer, que todas as filhas hajam de ser Freiras, porque isso cousa he que nam pôde ser; mas digo que aprovo os ditames daquelles pays, que desde mininas as criam com esses intentos (...). Pelo que concludo, que *para sairem as mininas como he bem, se han de tratar como se todas ouvessem de ser Religiosas consagradas a Deos, nosso Senhor, e Esposas de Iesu Christo...*" (subl. nosso).

³⁰⁷ Veja-se, a título de exemplo, a afirmação de Juan ESTEVAN na *Orden de Bien Casar* (fl. 195v.) de que "mas han perdido casamiento por ser andariegas y vistas, visitadas y comunicadas que por ser feas y pobres...".

³⁰⁸ *Microcosmia*, 125-6.

³⁰⁹ *Microcosmia*, 126. Mas o problema residia, justamente - lembremos a "tolerância", alguns anos mais tarde, de um S. Francisco de SALES... -, no *controle* da "intenção" e das "circunstâncias". Daí que muitos tenham, com frequência, duvidado da "honestidade" tanto das "falas" em público como das danças, sendo, por vezes, muito directas as críticas, de que é exemplo bem eloquente a de Juan ESTEVAN na *Orden de Bien Casar*: "Sacanlas los padres a los regozijos, y a los plazeres y passatiempos, y ponenlas en las ventanas y tablados, a que vean, y sean vistas, lleuanlas a passear de huerta en huerta, de hermita en hermita, de vn monasterio en otro: las traen de romeria en romeria. Y en las aldeas el comun vso, es, el Domingo y la fiesta embiar sus hijas muy compuestas al bayle, y al corro: quando vnas por vn cabo, y otras por otro, van en busca delos moços, y ellos en busca dellas: y donde oyen tocar el tamborino, o adufre alli se juntan, y acuden (...) alli se vsan muchas delas primeras lineas del amor entre burlas y veras...".

falar...³¹⁰. E esse *modo* seria, "juntamente con la buena fama y el olor que de sus virtudes diere" - porque "esta es la verdadera hermosura y el verdadero auiso" -, o que a havia de casar...³¹¹

Mas a imposição deste *modo* parecia oferecer, mais do que nunca, excessivas resistências. A cada vez mais decisiva contextualização social da "boa criação" - o alargamento social da "cortesia", da "policia" e, logo, a sua maior valorização em lugares públicos - não excluía, naturalmente, as mulheres, fossem elas casadas ou donzelas. As críticas aos adornos, aos enfeites, ao luxo dos vestidos, aos exageros dos toucados... - cujo significado, para além do que tem de tópico, parece resultar, sobretudo, de formas particulares de afirmação social -, se se tornaram mais violentas e insistentes ao longo do século XVII, também parecem ter sido cada vez menos ouvidas...³¹²

Creemos, portanto, que a proximidade notória ou, mesmo, a dependência directa dos conselhos para a educação do comportamento das filhas em relação aos modelos de virgem elaborados, sobretudo, por S. Ambrósio e por S. Jerónimo se apresentam quase indispensáveis nesse imenso esforço "barroco" de controle social dos comportamentos, neste caso, das donzelas. Por isso se foram tornando mais veementes os apelos aos "pais de família" para que vigiassem, também eles, com a sua autoridade - e o "temor" que ela devia impor - o comportamento das suas filhas. Como afirmou o Pe. Luis de la Puente, "...las hijas mejor se guardan con el freno del temor, que con el del amor, y mas

³¹⁰ Por isso advertiu CAMOS: "...mire que la miran todos, y no se descuyde en hablar, dançe con grauedad, los ojos baxos, el rostro honesto, los passos mesurados, attienta a la mudança..." (*Microcosmia*, 126).

³¹¹ *Microcosmia*, 126.

³¹² Sob este ponto de vista, são especialmente interessantes as queixas de Juan ESTEVAN: "Todo va perdido, que se huelgan los padres de traer sus hijas ricamente atauiadas y compuestas, y mejor que las de sus vezinos yguales, y de mayor posibilidad, aunque sea arrastrando la honra, pintadas como xergueritos (...) *las dexan hazer y deshazer, andar y vestir como ellas quieren, y ellas no querrian sino cada mes mudar vn vestido: y visto que no pueden han inuentado vna inuencion del diablo, que en dando dos o tres vistas con vn vestido, lo venden: y añadiendo dineros compran otro vestido (...) sus propios padres las riñen, porque no se afeytan, y les buscan mil vnturas, y las traen blanduras y falserillas de Granada...*" (*Orden*, fls. 205r.-v., subl. nosso). Ao longo do século XVII, seriam ainda mais insistentes do que foram nos séculos XV e XVI as críticas aos adornos, vestidos, etc, das mulheres, a ponto de terem sido escritas obras exclusivamente sobre a matéria, como a de Fray Antonio MARQUÉS, O.S.A., *Afeite y Mundo Mujeril*, composta talvez entre 1617 e 1626 (veja-se a edição desta obra por F. Rubio, O.S.A., Barcelona, 1964), ou a de Pedro GALINDO, *Verdades Morales en que se reprehenden y condenan los trages vanos, superfluos y profanos, con otros vicios y abusos que oy se usan, mayormente los escotados deshonestos de las Mugeris*, Madrid, por Francisco Sanz, 1678. O tema não terá deixado de provocar alguma polémica, conforme o parece provar a *Breve Satisfaccion a algunas ponderaciones contra los trajes, que sin más fin que el de ser acostumbrados usan las mujeres en España*, Sevilla, 1684. Mais tarde, já no século XVIII, também o Cardeal BELLUGA lhe dedicou uma obra: *Contra los Trages y Adornos Profanos*, Murcia, Jaime Mesnier, 1722.

recatadas se hazen con la vista del rostro seuero, que del halagueño"³¹³. Também por esse motivo acentuou Fr. Juan de Soto que "es necessario por estremo ser el padre vigilantissimo, haziendose ojos para ver donde pone la hija los suyos, quando viere en ella alguna vislumbre de disolucion"³¹⁴.

Deste modo, a reafirmação - por vezes quase até ao exagero - das palavras de S. Jerónimo a Leta não tinham um significado meramente "erudito" ou retórico, mesmo estando todos estes autores conscientes da distância da realidade do seu tempo em relação ao modelo construído por aquele Padre. Mas abandoná-lo ou, mesmo, discutir algumas das suas premissas poderia significar perder um ponto de referência muito prestigiado e omnipresente ao longo dos séculos, sem, por outro lado, se poderem socorrer de um modelo alternativo - que só o século XVIII, o longo século XVIII, viria, lentamente, a construir³¹⁵. Essa consciência parece ter tido o Pe. Alonso de Andrade que, ao contrário de outros jesuítas anteriores e do seu tempo³¹⁶, prestou uma particular atenção ao problema, dedicando dois longos capítulos do seu *Libro de la Guia de la Virtud y Imitacion de Nuestra Señora* (1642) à educação das filhas³¹⁷. Remetendo para a síntese das virtudes da donzela elaborada na *Carta a Leta* - que, aliás,

³¹³ *Perfeccion del Christiano*, II, 789. Este autor salientou ainda, como vários outros, a necessidade de as "apartar" de "toda ocasion de aficionarse à hombres".

³¹⁴ *Obligaciones*, fl.127v.

³¹⁵ Algum pioneirismo é, frequentemente, atribuído à célebre obra pedagógica de FÉNELON, *De l'Éducation des Filles* (1687), mas só com a afirmação, ao longo do século XVIII, do pensamento "ilustrado" - nomeadamente no domínio do ensino - é que alguma distância se foi criando em relação a muitos dos pressupostos da educação feminina em geral e das meninas em particular.

³¹⁶ A educação das raparigas em particular não parece ter interessado, de um modo visível, os jesuítas - ao contrário, por exemplo, dos franciscanos, como o provam, exemplarmente, o *Libre de les Dones* (séc. XIV) de F. EIXIMENIS, o *Carro de las Donas* (1542), a *Vida Política de Todos los Estados de Mujeres* (1599) de Juan de LA CERDA... - facto compreensível se tivermos em conta as orientações apostólicas da Companhia de Jesus. Antes de Alonso de ANDRADE, só Gaspar de ASTETE dedicara alguns "documentos" na *Quarta Parte de las Obras*, a qual tratou *Del Gouierno de la Familia y Estado de las Viudas y Donzellas*, editada em Burgos em 1597. O "Libro Primero" da obra debruçou-se sobre o "estado de las Viudas" (1-93) e o "Libro Segundo" sobre o das donzelas (94-281). Estes conselhos para a "criação" e comportamento das donzelas estavam muito determinados pelo modelo da viúva - nomeadamente a que era mãe e tinha a seu cargo a "criação" de filhas - visivelmente na linha do pensamento de S. Ambrósio e de S. Jerónimo, e deverão ser compreendidos no projecto de ASTETE de elaborar "documentos" para os vários "estádios" - termo, aqui, mais correcto que o de "estados" - da vida humana: infância e juventude, religião ou casamento, viuvez. Lembremos aqui, novamente, que na *Institucion y Guia de la Juventud* as donzelas não lhe mereceram, compreensivelmente, qualquer atenção. Também o Pe. Luis de LA PUENTE, que dedicou várias páginas, como vimos, à educação dos filhos na sua *Perfeccion del Christiano*, não dedicou atenção particular à das filhas. O mesmo se diga de Francisco ESCRIVÁ que, no *Discurso de los Estados*, não valorizou particularmente a educação das filhas, embora tenha dedicado aos filhos em geral - e em particular aos rapazes - todo um "discurso".

³¹⁷ *Libro de la Guia*, Primera Parte, Libro segundo (1642), caps. 6 e 7, 171-278.

transcreveu em tradução castelhana³¹⁸ -, Alonso da Andrade reconheceu, contudo, que "a algunos de nuestros tiempos les parecieran muchos y rigurosos los documentos del santo Doctor, y mas para edad tan tierna"³¹⁹. Curiosamente, este jesuita não só não pôs em causa a justeza dessas observações dos seus contemporâneos, como quis fazer da *Carta*, sobretudo, uma espécie de guia "para que se vea el dictamen de los Santos, y la perfeccion que *pedian* a los que empezauan a viuir en el mundo, y como *cautelauan* las almas en tan tierna edad, y los auisos que *dauan* a los que cuidauan dellas, para que *puesta delante de los ojos a todos esta mesa tan esplendida, tome cada vno della los platos que huuiere menester, y los manjares y buenos documentos de que mas necessitare*"³²⁰. Notemos a distância cultural, manifestada no uso do pretérito imperfeito, que Alonso de Andrade indirectamente reconheceu a este documento. Mas notemos, igualmente, como o não abandonou, antes lhe reforçou a perfeição, e o fez funcionar como *guia* - mais do que como "espelho"³²¹ - para que *cada um* nele buscasse o que tivesse "menester" ou os "documentos de que mas necessitare".

Além disso, nas "advertencias sobre esta carta de san Geronimo"³²², Alonso de Andrade não exigiu às mães e às filhas uma absoluta fidelidade a este modelo, mas uma maior consciência em relação à *distância* que as separava dele: "por lo menos *ya que no hagan todo lo que san Geronimo enseña*, siquiera se auerguencen, y se humillen *viendo quan lexos están de lo que deuen*, y procuren tomar destes preceptos los mas que sus fuerças alcançaren..."³²³. Daí que, ele próprio, não só tenha reafirmado, mas também desenvolvido alguns dos seus princípios básicos, como eram, além do cultivo das "virtudes" tradicionalmente ditas femininas³²⁴, a aprendizagem, "en la primera edad de la niñez", das "oraciones de la Iglesia" e da "doctrina Christiana"³²⁵ seguidas da diversificação e do aprofundamento das devoções de acordo com as tendências da espiritualidade "barroca": "no se passe dia sin rezar el Rosario, y combidem a

³¹⁸ *Libro de la Guía*, 179-185.

³¹⁹ *Libro de la Guía*, 178.

³²⁰ *Libro de la Guía*, 178, subl. nosso.

³²¹ Apesar de, mais adiante, ANDRADE dizer, referindo-se à *Carta a Leta*, que "en este espejo pido a las madres y a las hijas, que se miren..." (186), o modo como a comentou e como expôs as suas próprias "advertências" mostram que os objectivos destes capítulos não eram o de serem, propriamente, um "espelho" - que pressupunha alguma perfeição e imitação global -, mas um *guia*, um ponto de referência orientador de múltiplas atitudes e comportamentos.

³²² *Libro de la Guía*, 186 ss.

³²³ *Libro de la Guía*, 186, subl. nosso.

³²⁴ *Libro de la Guía*, esp. 206: "...hablen poco, y oren mucho, sean modestas, honestas, recogidas, deuotas, piadosas para con los enfermos, limosneras para con los pobres, obsequiosas para con los parientes, vigilantes para consigo, y mantenganse en toda deuocion..."

³²⁵ *Libro de la Guía*, 186.

los de su casa para que les acompañen, y le rezen, gasten vn rato en su rincón en pensar y meditar los misterios de Christo y de su Madre, oigan Missa siempre que pudieren, tengan libros doctos que lean; y a imitación de la Virgen, si pueden, aprendan a escribir (...), comulguen cada ocho días, y alguna vez en la semana si huviere fiesta, o les diere licencia su Confessor; hagan alguna penitencia conforme fueren sus fuerças, y su Confessor juzgare que conuiene para su aprouechamiento..."³²⁶. Não podiam, obviamente, faltar, nestas "advertências", as alusões à submissão aos pais, ao "freio" na língua, à fuga à mentira, bem como ao "desprezo" das "galas" e "afeites" e, novamente, à importância de terem "mas cuidado con su alma, que con su cara"³²⁷, aos perigos das más companhias, da convivência com homens e, principalmente, com "terceiras"³²⁸ - um tema que permanece recorrente, talvez porque ainda "actual", em vários destes textos -, à submissão aos pais aquando da decisão do casamento³²⁹ - o que não era válido para a "escolha do estado" ...³³⁰

³²⁶ *Libro de la Guía*, 206.

³²⁷ *Libro de la Guía*, 206.

³²⁸ Não só retomou o tópico dos perigos das más companhias "que son la peste de la juuentud", mas também das "amizadas" com qualquer "hombre por bueno que sea, ni se dexé visitar dél, ni verse a solas si no en la Iglesia en lugar publico para confessarse..." (*Libro de la Guía*, 107) e, sobretudo, das "manhas" das "terceiras": "Tambien se han de guardar de recibir villetes, y joyas, o dadiuas sin orden de sus padres y de sus Confessores (...). Y si alguna mala tercera les aconsejare que es poca cortesia, ehenla de si, como tizon del infierno, y ministra del demonio, y den cuenta a sus padres y Confessores, y adviertan, que la primera cortesia se ha de tener con Dios, y con sus Angeles..." (210-11, subl. nosso). Como vimos já em diferentes passos deste trabalho, a preocupação com a demasiada familiaridade das "mulheres" - donzelas e casadas - com as "criadas" (termo vago e polissémico, como vimos) foi uma preocupação de muitos autores. Essa preocupação era, visivelmente, mais acentuada em relação às donzelas, até porque as imagens dos "tratos" de Celestina com Melibea (uma donzela) eram demasiado vivas. Notemos que, num texto, comparativamente, muito tardio como o é a *Arte de criar bem os filhos* de Alexandre de GUSMÃO essa imagem é ainda muito forte: "Devem pois os pays ir com santas palavras (...), afastando-as principalmente da familiaridade de todo homem, que nam for irmaõ, e ainda daquellas criadas, e amigas, que nam forem muito honestas; porque daqui vem nam poucas desgraças, que por se nam prevenirem, antes se choram depois (que pelas meadas de linhas, que lhe veyo a vender Selestina, se perdèõ Milebéa)..." (*Arte*, 381, subl. nosso).

³²⁹ A. de ANDRADE, *Libro de la Guía*, 212: "auiendo de casarse no se apresuren, ni escojan marido por su voluntad, sino por la de sus padres, sujetandose a su consejo y direccion..." (subl. nosso).

³³⁰ É importante referir aqui que, se todos insistiram nessa submissão em relação à "escolha" do noivo - que, como vimos, era considerada da responsabilidade paterna -, o mesmo não se passou em relação à decisão da opção de "estado" - casamento ou religião - uma vez que os abusos tradicionalmente cometidos por muitos pais que, compulsivamente, obrigavam as filhas a "optar" pelo casamento ou pelo convento foram condenados pelo Concílio de Trento, na sua sessão 25, no c.18, condenação essa que, nas décadas pós-Trento e ao longo do século XVII, foram sendo reafirmadas pelos vários autores que focaram o problema, em particular pelos que se debruçaram sobre a "criação" da donzela. Os casos mais frequentes foram, como é sabido, os das "vocações" forçadas (já que quase todas, tirando as mais "virtuosas", queriam casar, segundo testemunham quase todos estes autores), e os daquelas a quem não era autorizado, por várias razões, nenhum

Como vemos, estas "advertências" são, no essencial, uma "atualização" dos conselhos de S. Jerónimo a Leta, a Eustóquia, a Furia e a "outras grandes mães de família"³³¹. Mas, porque "atualização", são também algo diferentes ou, melhor, estão marcados pelas tendências dominantes da "educação" e da espiritualidade do século XVII que se manifestaram também, como vimos, no modo como se foi concebendo a relação da espiritualidade com a vida moral e social dos casados e da família. Mas, no caso concreto da "educação" das filhas - essencialmente doméstica, não o esqueçamos -, talvez porque as discussões sobre o casamento e a vida familiar nunca puseram em causa, quer a hierarquia de pais e filhos quer, mais concretamente, a obrigação, para a sua "boa fama", da submissão e "discrição" das filhas, o modelo da "perfeita donzela" apresentava-se como um auxiliar precioso nesse contexto moralizador que tentava impedir, a todo o custo, a criação de brechas que pusessem em causa, definitivamente, a "perfeição" e, logo, a referência desse modelo... E, daí, a sua constante presença, nitidamente "conservadora", na divulgação das imagens da donzela em particular e, conseqüentemente, do comportamento feminino em geral. Mas daí também - como foram reconhecendo os mesmos autores que dele se socorreram - o crescer da distância que o separava da realidade...

"estado". Um dos textos que melhor exemplifica esta última situação é a *Orden de Bien Casar* (1581) de Juan ESTEVAN: "...muchos [padres] las dexan hazer mugeres y enuegecer en casa, y aunque ay an mil que se las pidan, y a sus oydos, a ellas les oyan dezir, si mi padre no me casa y sere escandalo de su casa: *No acaban de casar vna, por no se deshazer dela hazienda*, o por seruirse dellas y holgarse con ellas: *Delas quales muchas hemos visto*, viendo el descuydo de sus padres salir erradas..." (*Orden*, fl. 206, subl. nosso).

³³¹ A expressão é de Alexandre de GUSMÃO na *Arte de criar bem os filhos*, 387.

CONCLUSÃO

Depois de um longo percurso pelos temas e problemas matrimoniais, desde os finais do século XV até ao ocaso do século XVII, é, talvez, chegada a hora de sistematizar alguns dos passos seguidos e de tirar algumas conclusões, que poderão significar também outras pistas de trabalho.

Proposemo-nos, desde o início, interrogar e explorar - "re-lendo" - as diversas fontes morais e, sobretudo, de espiritualidade, de alta espiritualidade, em alguns casos, sobre a instituição matrimonial e o "estado" de casados com vista a (desde este ângulo que, cremos, se deve reputar basilar) uma percepção mais nítida da concepção e das imagens da vida conjugal e familiar, bem como da espiritualidade do casamento na Península Ibérica que, por sua vez, nos permitissem ver mais além da barreira legislativa que sempre enformou essa mesma instituição.

E neste nosso esforço para olhar o casamento desde prismas diversos das normas jurídicas, privilegiámos, conseqüentemente, a dimensão espiritual e moral deste sacramento. Preocupámo-nos em interrogar os textos que, de modo mais ou menos directo, pretenderam ou acabaram por focalizar não tanto a instituição propriamente dita (desde a sua definição até ao estabelecimento das suas regras gerais de funcionamento, aspectos que a legislação foi determinando), mas, principalmente, os diversos problemas mais intimamente relacionados com as dificuldades práticas do estado propriamente dito. Procurámos, por isso, compreender não só a construção - e as causas ou objectivos dessa construção - de modelos capazes de servirem de "espelhos" e "nortes" a todos os casados, mas também o modo como esses modelos foram trabalhados por forma a articular a base sacramental do casamento com um viver quotidiano que, muitas vezes, negava os seus pressupostos. Tentámos, portanto, perceber o modo como, com base numa teologia sacramental do matrimónio, se foi construindo também - e evoluindo - uma espiritualidade própria do casamento, que resultou, essencialmente, do esforço de teólogos, religiosos, humanistas e moralistas em geral para tornar possível aos casados - leigos de todos os estados sociais - a participação nas práticas de vida espiritual (num sentido amplo) consideradas essenciais para a salvação. E, desde este ponto de vista, o casamento parece ter-se tornado, sobretudo nestes séculos, num modo e num meio, se não totalmente novos, totalmente renovados, da pedagogia religiosa e da pastoral irem penetrando - e tentando iluminar e "formar" - zonas cada vez mais amplas do tecido social, muito embora esse processo nem sempre se tenha apresentado fácil ou com resultados imediatos. Até porque essa

participação dos casados - ou seja, dos leigos em geral - na vida espiritual e devota exigia, antes de mais, o respeito pelas regras e pelas normas da própria instituição. Daí, precisamente, o permanente e sempre renovado esforço de adaptação do modelo às diferentes realidades práticas a fim de que o mesmo - composto de muitos "modelos" particulares - pudesse continuar a "nortear" ou a "guiar" os casados no seu viver quotidiano. Por isso, valorizámos também e tentámos acompanhar o evoluir dos aspectos mais directamente relacionados com o cumprimento dessas regras, desde os conselhos para o comportamento mútuo até aos diferentes modos de conceber o governo da casa e a educação dos filhos. Ou seja, também o modo como se foi redefinindo e readaptando o conceito de família e de casa com base na concepção do núcleo conjugal.

Mas o estudo do casamento - não esqueçamos que este era, antes de mais, uma instituição que se pretendia não só indissolúvel, mas, sobretudo, estável - contava, à partida, e consequentemente, com inúmeras constantes, que era importante registar e ter sempre presentes. Só que essas constantes conviveram também, como tentámos mostrar, com algumas mudanças significativas. Mas, mais uma vez, as mudanças não disseram tanto respeito à instituição propriamente dita, mas às imagens que do casamento e da vida conjugal foram sendo construídas - logo, também aos diferentes modos como foram sendo articuladas ou adaptadas as imagens anteriores às novas realidades, às novas hierarquias, às novas exigências, tanto de ordem social como de ordem moral e de ordem espiritual. Por isso, esperamos ter conseguido mostrá-lo, "casamento" (com toda a sua complexidade) e, logo, "casar" - aliás, como mostrou Maravall, também "casa" - não foi no século XVII exactamente o mesmo que nos finais do século XV ou no século XVI.

Do mesmo modo, e como referimos na introdução deste trabalho, a selecção de um período relativamente longo - mais de dois séculos - apresentou-se, desde o início, como uma condição fundamental para conseguirmos atingir os nossos objectivos. Só um percurso através das constantes podia dar conta das mudanças...

Do mesmo modo - e cremos que só agora tal facto é, verdadeiramente, compreensível - a delimitação de um *corpus* textual relativamente homogéneo não resultou da busca da facilidade de interpretação, mas de uma opção metodológica que teve como objectivo fundamental a pesquisa de uma base mais concreta que continuamos a considerar essencial para a compreensão de outras linguagens, desde a literatura de ficção à iconografia, que, por sua vez, só se fazem entender por relação a essa mesma base. Além disso, a compreensão de muitos textos - e de alguns grandes textos da nossa literatura - sobre o casamento só podem ser compreendidos nos seus diálogos com outros textos e documentos da mesma época. Do mesmo modo que - e a título de exemplo - não se pode compreender todo o alcance e significado cultural de uma *Carta de Guia de Casados* sem a situarmos num contexto teórico, moral e espiritual mais amplo - de outras "cartas", de outros "guias" e de muitos "avisos" -, também não se

poderão compreender vários outros textos do próprio D. Francisco Manuel de Melo que tratam o mesmo tema - éclogas, sonetos... - sem nos reportarmos à sua visão mais teórica desses temas que nos é facultada por esta *Carta de Guia*.

O tratamento mais propriamente "literário" - no teatro, na poesia, no conto, na novela, etc. - dos temas matrimoniais foi, nestes mesmos séculos, não só muito diversificado e amplo, mas também muito rico. Refiramos, apenas a título de exemplo, o lugar central que ocupou, e ocupa, em muitos *autos* de Gil Vicente ou em muitos textos de Lope de Vega... Mas o estudo desse tratamento nos textos "literários" desse período, e do nosso ponto de vista, só pode ser conseguido, no mesmo contexto ibérico, tendo em conta os modelos, as concepções várias, as imagens, os debates desses séculos em torno dos vários temas matrimoniais. Como já se escreveu algures, "A un texto de otros tiempos, en particular, o le restituimos a los contextos que le son propios, o bien, a conciencia o a ciegas, le imponemos los nuestros. *Nihil est tertium*". Só assim se poderão compreender tantas alusões, tantas ironias, tantas sátiras, tantas mensagens, tantas ideias aparentemente repetidas que a literatura e a arte desses séculos nos legaram. Mas esse - e apesar de algumas tentativas meritórias que já foram feitas por diversos autores - é todo um trabalho a fazer de novo...

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

A - Fontes Manuscritas

- MONÇON, Francisco de, *Libro Primero del Espejo de la Princesa Christiana*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ms. de Livraria N° 616.
— *Libro Segundo del Espejo del Principe Christiano*, A.N.T.T., Ms. de Livraria N° 617.

B - Fontes Impressas

- ACOSTA, Cristóbal de, *Tratado en loor de las mugeres y de la castidad, onestidad, constancia, silencio y justicia con otras muchas particularidades, y varias historias*, Venetia, Giacomo Cornetti, 1592.
- AGRIPPA, Henri Corneille, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529), Genève, Droz, 1990.
- AGUSTIN, Fr. Miguel, O.S.A., *Libro de los secretos de agricultura, casa de campo, y pastoril* (1617), En Zaragoza, por Pascual Bueno, 1625.
- ALBERTI, Leon Battista, *I libri della famiglia* (a cura di Ruggiero Romano e Alberto Tenenti), Torino, Einaudi, 1969.
- ÁLVARES, Luis, S.J., *Ceo de graça, inferno custoso*, Evora, Officina da Universidade, 1692.
- ANDRADA, Diogo Paiva de, *Casamento perfeito em que se contem advertencias muito importantes pera viuerem os casados em quietação, e contentamento...*, Lisboa, por Jorge Rodrigues, 1630.
— *Casamento perfeito*, Lisboa, Sá da Costa, 1944.
- ANDRADA, Francisco de, *Crónica de D. João III*, ed. de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1976.
- ANDRADA, Miguel Leitão de, *Miscellanea* (1629), Lisboa, Imprensa Nacional, 1867.
- ANDRADE, Alonso de, S.J., *Libro de la guía de la virtud y imitacion de nuestra señora, para todos los estados*, 3 vols., *Primera parte*, Madrid, por Francisco Maroto, 1642; *Segunda parte*, *ibid.*, 1644 e *Tercera parte*, Madrid, por Diego Diaz de la Carrera, 1646.
- ANDUEZA, Ignacio, S.J., *Manual de casados, con un tratado del santissimo sacramento*, Pamplona, por Carlos de Labàyen, 1618.
- ANJOS, Fr. Luis dos, E.S.A., *Jardim de Portugal, em que se da noticia de algüas sanctas, e outras molheres illustres em virtude, as quais nasceram, ou viveram, ou estão sepultadas neste reino, e suas conquistas*, Coimbra, Em casa de Nicolao Carvalho, 1626.
- ARIAS MONTANO, Benito, *Dictatum christianum (Lección christiana)*, traducción de Pedro de Valencia, ed. de Melquíades Andrés Martín, Badajoz, 1983.

- ARISTOTE, *Économique*, éd. et trad. par B. A. van Groningen et André Wartelle, Paris, "Les Belles Lettres", 1968.
- *Politique* (Livres I et II), Ed. et trad. par Jean Aubonnet, Paris, "Les Belles Lettres", 1960
- ASTETE, Gaspar de, S.J., *Institucion y guia de la juventud christiana* (Tomo I das *Obras*), Burgos, en casa de Philippe de Junta, 1592.
- *Del gouierno de la familia, y estado del matrimonio. donde se trata, de como se han de auer los casados con sus mugeres, y los padres con sus hijos, y los señores con sus criados* (*Tercera parte de las Obras*), Valladolid, por Alonso de Vega, 1598.
- *Del gouierno de la familia y estado de las viudas y donzellas* (*Quarta parte de las Obras*), Burgos, Philippe de Junta, 1597.
- ÁVILA, Juan de, *Avisos y reglas christianas sobre aquel verso de David: Audi Filia*, edição de Luis Sala Balust, Barcelona, Juan Flors, 1963.
- AYRES, Francisco; S.J., *Regimento espiritual pera o caminho do ceo*, Lisboa, Officina Craesbeekiana, 1654.
- *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes: aos primeiros alimento espiritual de bons acertos, aos segundos avizo de seus enganos*, Lisboa, Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1664.
- AZPILCUETA, Martín de (ed.), *Manual de confesores y penitentes*, Coimbra, João de Barreira, 1560.
- BARBARO, Francesco, *De re uxoria*, in GARIN, E. (ed.), *Prosatori latini* (v.), 103-137.
- BARRIONUEVO, D. Jerónimo de, *Avisos (1654-1658)* 2 vols., edição de A. Paz y Melia, Madrid, B.A.E., Tomo CCXXI, 1968.
- BARROS, Dr. João de, *Espelho de casados* (1540), edição de Tito de Noronha e António Cabral, Porto, 1874.
- BELLARMINO (Cardeal), *Arte de bien morir* (trad. de latin en Castellano por el licenciado Geronymo de Fures...), Barcelona, Sebastian y Iayme Matevad, 1624.
- BERNARDES, Pe. Manuel, *Nova floresta* in *Obras completas*, Vol. II, Porto, Lello & Irmão eds., s.d.
- BONIFACIUS, Ioanne, S.J., *Christiani pueri institutio*, edição anastática da ed. de 1588 por M. Cadafaz de Matos, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1988.
- Boosco Deleitoso*, ed. de Augusto Magne, Rio de Janeiro, 1950.
- BRAVO DE LA SERNA, D. Marcos, *Espejo de la juventud moral, político y christiano*, Madrid, 1674.
- CAMOS, Fr. Marco Antonio de, O.S.A., *Microcosmia, y gouierno universal del hombre christiano, para todos los estados y qualquiera de ellos*, Barcelona, en el Monasterio de Sancto Augustin, 1592.
- CARRANZA DE MIRANDA, Bartolomé, *Comentarios sobre el Catechismo christiano*, 2 vols., edição de José I. Tellechea Idígoras, Madrid, B.A.C., 1972.
- Carro de las Donas*, Zaragoza, 1542
- Casamento perfeito e relação curiosa para o bom acerto do estado do matrimonio*, Lisboa, 1763.
- CASTROJERIZ, Fr. Juan de, *Glosa castellana al Regimiento de principes de Egidio Romano*, 3 vols., ed. de Juan Beneyto Perez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947.
- Catechismo romano do papa Pio V. Tresladado de latim em lingoagem*, Lisboa, por Antonio Alvarez, 1590.

- Cavaleiro (O) christão. Dialogo sobre a vida, virtudes, e acçoens do senhor Manoel José Soares de Brito*, Lisboa, 1765.
- CERDA (v. LA CERDA).
- Conselhos para o casamento ser feliz, e os contrahentes nunca se arreperderem. dados por hum curioso na declaração das condições, ou propriedades, que deve haver, nos que quizerem contrahir o matrimonio*, Lisboa, na Of. da Viuva de Ignacio Nogueira Xisto, 1767.
- CÓRDOBA, Martín de, O.S.A., *Jardin de nobles doncellas* (c. 1468) ed. del P. Félix García, Madrid, "Clásicos Agustinus", 1956.
- COSTA, Antonio Pinho da, *A verdadeira nobreza*, Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1655.
- COSTA, Juan, *Gobierno del ciudadano*, Çaragoça, en casa de Ioan de Altarach, 1584.
- CRISÓSTOMO, San Juan, *Obras*, 2 vols. Madrid, BAC, 1955.
- Decretos, e determinaçoens do sagrado Concilio tridentino que devem ser notificadas ao povo por serem de sua obrigação, e se hão de publicar nas parochias*, Lisboa, por Francisco Correa, 1564.
- DELLA CASA, Giovanni, *Quaestio lepidissima: an uxor sit ducenda in Prose di (...) e altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*, a cura di A. Di Benedetto, Torino, Classici UTET, 2ª, 1974, 47-133.
- DOMINICI, Beato Giovanni, *Regola del governo di cura familiare*, ed. de Piero Bargellini, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1927.
- D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, in *Obras dos príncipes de Avis*, ed. de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1981, 235-442.
- DUEÑAS, Juan de, O.F.M., *Espejo de consolación de tristes*, Anvers, Martinus Nutius, 1550.
- EIXIMENES, Francesc, O.F.M., *Lo libre de les dones*, 2 vols., ed. crítica por Frank Naccarato, Barcelona, Curial Ediciones Catalanes, 1981.
- ENRÍQUEZ DE ZUÑIGA, Juan, *Consejos políticos y morales*, Madrid, por Andres Garcia de la Iglesia, 1663.
- ERASMO, *Obras Escogidas*, trad. e ed. por Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1964.
- *Apología del matrimonio*, in *Obras escogidas*, 428-444.
- *Dilutio eorum quae Iodocus Clithoveus scripsit adversus declamationem Des. Erasmi Roterdami suasoriam matrimonii*, edição de Émile V. Telle, Paris, J. Vrin, 1968.
- *Coloquios*, ed. de Ignacio B. Anzoátegui, Argentina, 1947.
- *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, trad., ed. e estudo por Jean-Claude Margolin, Genève, Droz, 1966.
- *Encomium matrimonii*, ed. de Jean-Claude Margolin in *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterdami*, T. V., Amsterdam-Oxford, North Holland Pub., 1975, 333-416.
- *Le mariage chrétien*, trad. de Claude Bosc, F. Barbuty, 1714.
- ESCRIVÁ, Francisco, *Discursos de los estados de las obligaciones particulares del estado, y officio, segun las quales ha de ser cada uno particularmente juzgado*, Valencia, en casa de Juan Chrisostomo Garriz, 1613.
- Espejo de la conciencia, que trata de todos los estados* (1ª ed. 1498), Toledo, 1525.
- ESPINOSA, Juan de, *Dialogo en laude de las mujeres*, ed. de Angela González Simón, Madrid, C.S.I.C., 1946.

- ESTEVAN, Juan, *Orden de bien casar, y avisos de casados* (c. 1581), Bilbao, por Pedro Cole de Ybarra, 1595.
- FALCONI, Fr. Juan, *Obras Espirituales*, Madrid, Marín, 1763.
- FERNÁNDEZ DE MINAYA, Lope, *Espejo del alma*, Madrid, B.A.E., Tomo 171 - *Prositas Castellanos del Siglo XV* (vol. II), 220-309.
- FONSECA, João da, S.J., *Sylva moral e histórica que contem a explicaçam, e discursos moraes de diversas materias, confirmados com seis centurias de exemplos escolhidos, e historias selectas*, Lisboa, na Officina de Miguel Manescal, 1696.
- GERSON, Jean, *Oeuvres complètes*, 10 vols, ed. de M. Glorieux, Paris, Desclée & Cie.
- GÓIS, Damião de, *Crónica do felicissimo rei D. Manuel*, ed. de J. M. Teixeira de Carvalho e David Lopes (4 vols.), Coimbra, Imprensa da universidade, 1926.
- GONÇALVES, Ruy, *Dos priuilegios e praerogativas que ho genero feminino tem por direito comum e ordenações do reyno mais que ho genero masculino*, (Lisboa), apud Iohannem Barrerium, 1557 (v. ed. *fac-simile*, Lisboa, Bibl. Nacional, 1993).
- GRANADA, Fray Luis de, O.P., *Epistolário*, Recopilación y notas de Álvaro Hueriga, Córdoba, 1989.
- *Obras de Fr. Luis de Granada* (...), Edición crítica por Fray Justo Cuervo, O.P., 14 vols., Madrid, Imprenta de la Viuda e Hija de Gómez de Fuentenebro, 1906 ss.
- *Obras del V. P. M. Fr. Luis de Granada*, Madrid, B.A.E., 1852.
- *Obra Selecta. Una suma de la vida cristiana*, selección y ed. del P. Fr. Antonio Trancho, O.P., Madrid, BAC, 1947.
- GUEVARA, Fr. Antonio de, O.F.M., *Epístolas familiares*, 2 vols. (*Libro primero e Libro segundo*), ed. de José María de Cossío, Madrid, 1950.
- *Libro aureo del gran imperador Marco Aurelio con el Relox de principes* (1529), en Madrid, por Melchor Sanchez, 1658.
- *Relox de príncipes*, edición y estudio de Emilio Blanco, Madrid, ABL Editor/CONFRES, 1994.
- Guia de cazados, espelho da vida, dictames da prudencia; instrucção proveitosa para todos os que tomão o pezado jugo da vida matrimonial*, s.l. e s.d. (Bibl. Nac. de Lisboa, Res. 4919).
- GUSMÃO, Alexandre de, S.J., *Arte de crear bem os filhos na idade da puericia*, Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1685.
- HERRERA SALCEDO, Fray Alonso, O.F.M., *El espejo de la perfecta casada*, ciudad de los Reyes de Perù, por Geronymo de Contreles, 1627.
- HEVIA, Francisco de, O.F.M., *Itinerario de la oracion*, ed. de Manuel de Castro, O.F.M., Madrid, Univ. Pont. Salamanca/Fund. Univ. Española, 1981.
- ILHA, Alonso de, O.F.M., *Thesoro de virtudes*, Medina del Campo, por Pedro de Castro, 1543.
- Insino christão aprouado pela Sancta Inquisiçam*, Lisboa, Luis Rodrigues, 1539.
- Instrucções às senhoras casadas para viverem em paz, e quietação com seus maridos*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1782.
- JARAVA DE CASTILLO (v. XARAVA DE CASTILLO)
- LA CERDA, Juan de, *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres*, Alcalá de Henares, en casa de Iuan Gracian, 1599.
- LA PUENTE, Luis de, *De la perfeccion del christiano en todos sus estados* (4 vols.), Tomo I, Valladolid, Iuan Godinez de Millis, 1612; Tomo II, Valladolid, Francisco Fernández de Cordoua, 1613; Tomo III, Pamplona, Nicilás de Assiayn, 1616. Tomo IV, *Ibid.*, por Carlos de Labàyen.

- LEÃO, Duarte Nunes de, *Descrição do reino de Portugal*, Lisboa, por Iorge Rodrigues, 1610.
- LEÓN, Fray Luis de, *La perfecta casada* (1583), ed. de Mercedes Etreros, Madrid, Taurus, 1987.
- Liuro da visitação que se [a Inquisição] fez na cydade de Braga e seu Arcebispado (1565)*, in Bartholomaeana Monumenta, Porto, Arquivo Histórico Dominicano Português/ Movimento Bartolomeano, 1974.
- LOBO, Francisco Rodrigues, *Corte na aldeia*, ed. de José Adriano F. Carvalho, Lisboa, Editorial Presença, 1991.
- LÓPEZ DE MONTOYA, Pedro, *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles en que se dan muy importantes auisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos*, in HERNÁNDEZ RODRIGUEZ, Emílio, *Las Ideas Pedagógicas*(v.), 235-419.
- LOTHARI, Cardeal, *De miseriae humanae conditionis*, ed. de Michele Maccarrone, Padova, Editrice Antenore, 1955.
- LUJÁN, Pedro de, *Coloquios matrimoniales*, ed. de Asunción Rallo Gruss, Anejos del Boletín de la Real Academia de Historia, Madrid, 1990.
- LUNA, D. Alvaro de, *Libro de las claras y virtuosas mugeres*, ed. crítica por Don Manuel Castillo, Valencia, Editorial Prometeo, 1917.
- MACEDO, António de Sousa de, *Flores de España excelencias de Portugal. Em que brevemente se trata lo mejor de sus historias, y se descubren muchas cosas nuevas de prouecho, y curiosidad. Primera parte*, Lisboa, por Jorge Rodrigues, 1631.
- MADRID, Fr. Alonso de, O.F.M., *Espejo de ilustres personas* (1526), Madrid, N.B.A.E., vol. XVI (*Escritores Místicos Españoles*), 1911, 635-649.
- MALÓN DE CHAIDE, Pedro, *La conversión de la Magdalena*, Madrid, B.A.E., vol. XVII, 275-417.
- MARIANA, Juan de, *La dignidad real y la educación del rei (De rege et regis institutione)*, ed. de Luis Sánchez Agesta, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- MARQUÉS, Fray Antonio, *Afeyte y mundo mujeril*, ed. de Fernando Rubio, O.S.A., Barcelona, Juan Flors, 1964.
- MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso, *Arcipreste de Talavera o Corbacho* (1438), ed. de Michael Gerli, Madrid, Cátedra, 1981.
- MÁRTIRES, Fr. Bartolomeu dos, O.P., *Catecismo ou doutrina cristã e práticas espirituais* (1564), 15ª ed. pelo Cónego A. Ribeiro da Cunha, Braga, 1962.
- MATEO VELÁZQUEZ, Baltasar, *El filosofo del aldea y sus conversaciones familiares, y exemplares*, Barcelona, Pedro Dullort, 1626.
- MEDINA, Pedro de, *Libro de la verdad. Donde se contienen dozientos dialogos, que entre la verdad y el hombre se tractan sobre la conversion del peccador*, in *Obras de Pedro de Medina*, ed. de Angel González Palencia, "Clásicos Españoles", Madrid, C.S.I.C., 1944.
- MELO, Francisco Manuel de, *Carta de guia de casados* (1651), ed. de Edgar Prestage, Lisboa, Revista Ocidente, 1954.
- Memorial de várias cartas e cousas de edificação dos da Companhia de Jesus*, ed. de José Pinto, Porto, Marãnus, 1942.
- MENESES, Fr. Felipe de, *Luz del alma cristiana*, Madrid, U. P. de Salamanca/ Fund. Univ. Española, 1978.
- MEXÍA, Pedro, *Silva de varia lección* (1540), 2 vols, ed. de Antonio Castro, Madrid, Cátedra/Letras Hispánicas, 1989-1990.

- MEXÍA, Vicente, O.P., *Saludable instrucción del estado del matrimonio*, Cordoba, por Juan Baptista Escudero, 1566.
- MIRANDA, Martín Affonso de, *Tempo de agora em dialogos*, 2 vols., ed. segundo a de 1622 e 1624 por Bento José Farinha, Lisboa, nas off. de Antonio Rodrigues Galhardo e de José de Souza Nazareth, 1785.
- MOLINA, Juan de, *Sermón en loor del matrimonio* (1528), ed. de Francisco López Estrada, in *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXI, 2 (1955), 489-530.
- MONZÓN, Francisco de, *Libro primero del Espejo del principe christiano*, Lisboa, Luis Rodrigues, 1544.
- *Norte de idiotas*, Lisboa, en casa de Ioannes Blauio de Colonia, 1563.
- MORA, Juan de, O.P., *Discursos morales*, Madrid, en casa de Pedro Madrigal, 1589.
- NEBRIJA, Elio Antonio de, *La educación de los hijos (De liberis educandis)*, ed. y trad. de León Esteban y Laureano Robles, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.
- OROZCO, Fr. Alonso de, *Epistolario christiano de todos los estados*, Alcalá, 1567.
- ORTIZ, Francisco, *Apología en defensa de las comedias que se representan en España*, ed. de Louis C. Perez, Valencia, 1977, 35-101.
- ORTIZ, Francisco, O.F.M., *Epistolas familiares*, Çaragoça, Bartholome de Nagara, 1552.
- *Epístolas familiares*, ed. de don Eugenio de Ochoa, Madrid, B.A.E. (*Epistolario Español*, Tomo I), 1898, 250-294.
- ORTIZ LUCIO, Francisco, O.F.M., *Jardin de divinas flores repartido en siete tratados de materias muy prouechosas para todo genero de gentes: especialmente en lo que toca a amor diuino y humano (...)*, Madrid, por Laurencio de Ayala, 1600.
- *Tratado de amor de casados*, in *Jardin de divinas flores*, fls. 80v-89v.
- *Tratado de amor de mugeres*, in *Jardin de divinas flores*, fls. 1r.-29v.
- Orto do esposo*, 2 vols., ed. de Bertil Maler, Rio de Janeiro, 1956.
- OSUNA, Francisco de, O.F.M., *Norte de los estados en que se da reglas de biuir a los mancebos: e a los casados: e a los biudos: y a todos los continentes: y se tratan muy por estenso los remedios del desastrado casamiento: enseñando que tal ha de ser la vida del christiano casado*, Sevilla, por Bartolomé Pérez, 1531.
- PALMYRENO, Lorenzo, *El estudioso de la aldea*, Valencia, en casa de Ioan Mey, 1568.
- *El estudioso cortesano*, Alcalá de Henares, en casa de Iuan Iñiguez de Lequerica, 1587.
- PARADA, António Carvalho de, *Dialogos sobre a vida, e morte do muito religioso sacerdote Bartholomeo da Costa thezoureiro mór da Sè de Lisboa*, Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1611.
- PELEARIO, Aonio, *Dell'economia o vero del governo della casa*, ed. de Salvatore Caponetto, Firenze, Leo Olschi editore, 1983.
- PETRARCA, *De los remedios contra la prospera y aduersa fortuna*, Sevilla, 1516.
- PICCOLOMINI, Alessandro, *La Raffaella ovvero della bella creanza delle donne*, Milano, G. Daelli e Comp. Editore, 1862.
- PINEDA, Juan de, *Dialogos familiares de la agricultura cristiana*, 5 vols., edição de Juan Meseguer Fernández, O.F.M., Madrid, B.A.E., tomos CLXI-CLV, 1963.
- PISANO, Cristina de, *Livro das três virtudes*, ed. de Dorothee Carstens-Grokenberger, Münster Westfalen, 1961.
- *Espelho de Cristina*, ed. fac-simile da de 1518, Lisboa, Bibl. Nac. de Lisboa, 1987.
- *La cité des dames*, (trad. de Thérèse Moreau et Éric Hicks), Paris, Ed. Stock, 1986.
- PLUTARQUE, *Oeuvres morales et Oeuvres diverses*, 2 vols. Paris, Lib. Hachette et Cie., 1870.

- *Préceptes conjugaux*, in *Oeuvres morales*, I, 328-347.
- *Sur l'éducation des enfants*, in *Oeuvres morales*, I, 1-30.
- PORTUGAL, Fr. João de, *Breve summa da doutrina christã ordenada conforme ao Cathecismo Romano, em que se tratão materias muy necessarias para a saluação, que os curas deuem ensinar ao pouo christão*, Lisboa, por António Álvares, 1626.
- PUENTE (v. LA PUENTE).
- PULGAR, Fernando de, *Letras*, Madrid, B.A.E., T. XVII, (*Epistolario Español*, Tomo I), 1884.
- REBELO, Pe. Amador, *Crónica de el-rei Dom Sebastião*, ed. de António Ferreira de Serpa, Porto, Liv. Civilização, 1925.
- RODRIGUES, Manuel, *Summa de casos de consciencia, con advertencias muy provechosas para confesores, con un orden iudicial a la postre: en el qual se resuelue lo mas ordinario de todas las materias morales*, 2 tomos, Lisboa, Antonio Alvarez, 1594-6.
- RODRÍGUEZ DE PADRÓN, Juan, *Obras completas*, ed. de César Hernández Alonso, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- RIVADENEIRA, Pedro de, *Tratado de la tribulación*, Barcelona, Biblioteca Clásica Española, 1885.
- SAN AGUSTIN, *De bono conjugali*, in *Obras de San Agustín*, Tomo XII - *Tratados Morales*, Madrid, BAC, 1954, 41-119.
- SAN JERONIMO, *Cartas*, 2 vols. Madrid, BAC, 1962.
- SÁNCHEZ DE ARÉVALO, Rodrigo, *Espejo de la vida humana*, Çaragoça, Pablo Hurus, 1491.
- SANTA MARIA, Fr. Pedro de, O.P., *Tratado da boa creaçam e policia christã em que os pais devem crear os seus filhos*, Lisboa, por Paulo Craesbeeck, 1633.
- SANTA MARIA, Fr. Pedro de (C.S.J.E.), *Ordem e regimento da vida christãa*, Coimbra, em casa de João Alvares, 1555.
- SIGEA, Luisa, *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata (Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie solitaire)*, trad. e edição de Odette Sauvage, Paris, P.U.F., 1970.
- SIGÜENZA, Fr. José de, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, 2 vols., Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Tomo VIII.
- SILVA, Francisco da, *Opusculo da infancia e puericia dos principes e senhores*, Lisboa, por Paulo Craesbeeck, 1644.
- SOTO, Juan de, O.S.A., *Obligaciones de todos los estados y officios, con los remedios, y consejos mas eficaces para la salud espiritual, y general reformation de las costumbres*, Alcalá, en casa de Andres Sanchez de Expeleta, 1618.
- SOUSA, Francisco Saraiva de, *Baculo pastoral de flores e exemplos, colhidos de varia, e authentica historia espiritual sobre a doutrina christãa*, Lisboa, Officina de Ioan da Costa, 1671.
- SPOLETO (ou SIENA), Cherubino da, *Regole della vita matrimoniale*, Bologna, Editrice Forni, 1969.
- SUÁREZ DE FIGUEROA, Cristóbal, *El pasajero*, 2 vols, ed. de Maria Isabel López Bascuñana, Barcelona, P.P.U., 1988.
- TALAVERA, Fr. Hernando de, (O.S.H.), *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano. con otros tractados muy prouechosos* (1496), Madrid, N. B. A. E., vol. XVI - *Escritores Místicos Españoles*, 1911, 1-103

- *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido. avisación á la virtuosa é muy noble señora Doña María Pacheco, Condessa de Benavente, de cómo se deve cada día ordenar é ocupar para que expienda bien su tiempo, in Breve y muy provechosa doctrina*, 94-103.
- TASSO, Torquato, *Il padre di famiglia*, in *Opere*, a cura di Giorgio Petrocchi, Milano, Ugo Mursia ed., 1964 (2ª), 867-902.
- TEJADA, G. de, *Memorial de criança y vanquete para criar hijos de grandes y otras cosas*, Zaragoza, 1548.
- TORRES, Juan, S.I., *Philosofía moral de príncipes para su buena crianza y gobierno*, Burgos, 1596.
- VALERA, M. Diego de, *Espejo de verdadera nobleza*, ed. de D. Mario Penna, Madrid, B.A.E., Tomo CXVI - *Prosistas Castellanos del siglo XV*, 1959, 89-113
- *Tratado en defensa de virtuosas mugeres*, *ibid.*, 55-62.
- VENEGAS, Alexo de, *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca della son provechosos* (1564), Madrid, N.B.A.E., 1911, 105-258.
- VEYGA, Pe. Manoel da, *Tratado da vida, virtudes, e doutrina admiravel de Simão Gomez portugues, vulgarmente chamado o Çapateiro Santo* (1625), Lisboa, Officina de Francisco Villela, 1673.
- VILLALÓ DE TÓRTOLES, Pedro, *Diálogo de la dotrina de las mugeres. en que se enseña como an de biuir en qualquier estado que tengan*, Valladolid, en casa de la biuda de Sancto Domingo, 1584.
- VIVES, Juan Luis, *Deberes del marido* (Trad. do *De officio mariti*, 1528) in *Obras completas*, I, 1259-1352.
- *Diálogos y otros escritos*, Introd., trad. y notas de Juan Francisco Alcina, Barcelona, Planeta/Autores Hispánicos, 1988.
- *Formación de la mujer cristiana* (trad. do *De institutione foeminae christianae*, 1523), in *Obras completas*, I, 985-1175.
- *Instruccion de la muger christiana: donde se contiene como se ha de criar vna donzella hasta casarla: y despues de casada como ha de regir su casa y biuir bienauenturadamente con su marido. y si fuere biuda lo que deue de hazer. agora nueuamente corregido y emendado y reduzido en buen estilo castellano*, Zamora, por Pedro Tovans, 1539.
- *Obras completas*, 2 vols., trad. y ed. por Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1947-1948.
- XARAVA DE CASTILLO, Diego, *Miserias del siglo, obligaciones del matrimonio*, Madrid, 1651.
- XIMÉNEZ, Diego, *Enchiridion o manual de doctrina christiana (que tambien puede seruir de confesionario) diuidido en cinco partes: en que por via de preguntas y respuestas se enseña al christiano todo lo que deue creer, y no creer: dessear, y aborrecer: hazer, y no hazer: saber, y no saber*, Lisboa, Germão Galharde, 1552
- XIMÉNEZ DE PRÉXANO, Pedro, *Lucero de la vida christiana*, Sevilla, 1496.
- ZÁRATE, Fray Hernando de, *Discursos de la paciencia cristiana, muy provechosos para el consuelo de los afligidos en qualquiera adversidad y para los predicadores de la palabra de Dios*, Madrid, B.A.E. - *Escritores del Siglo XVI*, tomo I, 1853, 419-684.

II - Dicionários, Bibliografias, Catálogos

- ANSELMO, António Joaquim, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1926
- Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade. 1501-1700*, dir. de José Adriano de F. Carvalho, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1990.
- Bibliografía ibérica del siglo XV*, 2 vols., ed. de Conrado Haebler, La Haya-Leipzig, 1903 e 1917.
- Diccionario de historia ecclesiástica de España*, 3 vols., Madrid, C.S.I.C., 1972.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1937 e ss.
- Dictionnaire de théologie catholique*, 24 vols., Paris, 1903-1950.
- ERICKSON, Caroly e CASEY, Kathleen, "Women in the Middle Ages: a working bibliography", in *Medieval Studies*, vol. XXXVII (1975), pp.340-359.
- LAZCANO GONZÁLEZ, Rafael, *Fray Luis de León. Bibliografía*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid, 1990.
- MACHADO, Diogo Barbosa, *Biblioteca Lusitana*, 4 Tomos, Lisboa, 1930-1935.
- PALAU Y DULCET, Antonio, *Manual del librero hispano-americano*, 7 vols., Madrid, 1990.
- SILVA, Inocêncio Francisco da, *Dicionário bibliográfico português*, 25 vols., Lisboa, I.N.C.M., 1973
- SIMÓN DÍAZ, José, *Bibliografía de la literatura hispánica*, 14 vols., Madrid, C.S.I.C., 1949-1972.
- *Impresos del siglo XVI: Religión*, Madrid, C.S.I.C., 1964.
- VITERBO, Sousa, *A Literatura Espanhola em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1915.

III - Bibliografia Geral

- ABAD, Camilo Maria, *El venerable Luis de la Puente. sus libros y su doctrina espiritual*, Comillas (Santander), Univ. Pontificia, 1954.
- ABELLÁN, Pedro M^a, S.I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada, Colegio de la Comp. de Jesús, 1939.
- ALEXANDRE-BIDON, Danièle, "Grandeur et renaissance du sentiment de l'enfance au Moyen Age", in *Histoire de l'éducation*, n^o 50 (mai 1991), 39-63.
- Alfabetisation (De l') aux Circuits du livre en Espagne. XVIe-XIXe siècle* (ouvrage collectif), Paris, Editions du C.N.R.S., 1987.
- ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal. Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres*, IV Tomos, Porto, Livraria Civilização, 1977.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquíades, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols, Madrid, Bac Maior, 1976
- ANGERS, Julien-Eymard (d'), "Problèmes et difficultés de l'humanisme chrétien (1600-1642)", in *Revue XVIIe Siècle*, n^o. 62-63 (1964), 4-29.
- ARIÈS, Philippe, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

- ASENSIO, Eugenio, "El erasmismo y las corrientes espirituales afines", in *Revista de Filología Española*, XXXVI (1952), 31-99.
- *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, El Albir, 1976
- "Les sources de l'*Espelho de Casados* du Dr. João de Barros", in *Estudios Portugueses*, Paris, F. C. G.-C.C.P., 1974, 259-284.
- "Prólogo" à edição da *Comédia Eufrosina* de Jorge F. de Vasconcelos, Madrid, C.S.I.C., 1951, VII-LXXXVIII.
- ATKINSON, Clarissa W., "'Precious balsam in a fragile glass': the ideology of virginity in the later Middle Ages", in *Journal of family history*, (Summer 1983), 131-143.
- AUBERT, Alberto, "Alle origine della controriforma: studi e problemi su Paolo IV", in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Anno XXII, n.º 2 (1986), 303-379.
- AULOTTE, Robert, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVIe siècle*, Genève, Droz, 1965.
- Automne (L') de la Renaissance. 1580-1630* (XXIIe Colloque Internationale d'Études Humanistes, tours, 2-13 Juillet, 1979), Éd. de J. Lafond et A. Stegmann, Paris, J.Vrin, 1981.
- BALDANZA, Giuseppe, "Attualità della dottrina di S. Bonaventura sul matrimonio", in A. POMPEI (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Roma, 1976, 303-315.
- BARBAZZA, Marie-Catherine, "L'Épouse chrétienne et les moralistes espagnols des XVIe et XVIIe siècles", in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, T. XXIV (1988), 99-137.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid (3ª), F.C.E., 1979.
- "Cervantès et le Mariage Chrétien", in *Bulletin hispanique*, vol. XLIX, 2 (1947), 129-144.
- BATTAGLIA, Felice (a cura di), *Il pensiero pedagogico del Rinascimento*, Firenze, 1960.
- BÉRIOU, Nicole and D'AVRAY, David, "Henry of Provins, O.P.'s comparison of the dominican and franciscan orders with the "order" of matrimony", in *Archivum fratrum praedicatorum*, vol. XLIX (1979), 513-517.
- BERNHARD, Jean, "Le décret *Tametsi* du Concile de Trente: triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage?", in *Revue de droit canonique*, 30 (1980), 209-233.
- BERTAUD, Madeleine, *La jalousie dans la littérature au temps de Louis XIII. Analyse littéraire et histoire des mentalités*, Genève, Droz, 1981.
- BIERLAIRE, Franz, *Les Colloques d'Érasme: Réforme des études, réforme des moeurs et réforme de l'Église au XVIe siècle*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Liège, 1978.
- BOASE, Roger, *El resurgimiento de los trovadores. Un estudio del cambio social y el tradicionalismo en el final de la Edad Media en España* (trad.), Madrid, Ediciones Pegaso, 1981.
- BONILLA Y SAN MARTIN, Adolfo, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento, Publicaciones de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 2ª, Madrid, 1981.
- BRAUDEL, Fernand, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., México-Buenos Aires, F.C.E., 1963.
- BREMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Tome IX - "La vie chrétienne sous l'Ancien Régime", Paris, Lib. Bloud et Gay, 1932.

- BRIZZI, Gian Paolo, *La "Ratio Studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra cinque e seicento* (Centro di Studi "Europa delle Corti", Biblioteca del Cinquecento), Roma, Bulzoni Editore, 1981.
- BROOKE, Christopher N. L., *The medieval idea of marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- BROUDÉHOUX, Jean-Paul, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie* (Théologie Historique, II), Paris, Beauchesne et ses fils, 1970.
- BRUCKER, Gene, *Giovanni and Lusanna. Love and marriage in renaissance Florence*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1986.
- BRUNDAGE, James A., *Law, sex and christian society in medieval Europe*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987.
- BRUNNER, Otto, "La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea", in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, vita e Pensiero, 1970, 133-164.
- *Vita nobiliare e cultura europea*, Bologna, Il Mulino, 1972
- BULLOUGH, Vern L., "Medieval medical and scientific views of women", in *Viator*, 4 (1973), 485-501.
- CAETANO, Marcelo, "Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal", in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. XIX (1965), 7-87.
- CANEDO, Lino, O.F.M., "Las obras de fray Antonio de Guevara. Ensayo de un catálogo completo de sus ediciones", in *Estudios acerca de fray Antonio de Guevara* (v.), 441-601.
- CANTALAMESSE, R. (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, 1976, 212-272.
- CÁRCELES LABORDE, Concepción, *Humanismo y educación en España (1450-1650)*, Pamplona, Eds. Univ. de Navarra, 1993.
- CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal editor, 1978
- CARRIAZO, J. de M., "Amor y moralidad bajo los reyes católicos", in *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Tomo LX, 1 (1954), 53-76.
- CARVALHO, Joaquim R. de, "A jurisdição episcopal em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime", in *Revista Portuguesa de História*, Tomo XXIV (1988), 121-163.
- CARVALHO, José Adriano de F., "A leitura de *Il Galateo* de Giovanni Della Casa na Península Ibérica: Damasio de Frias, L. Gracián Dantisco e Rodrigues Lobo", in *Revista 'Occidente'*, vol. LXXIX (1970), 137-171.
- *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, I.N.I.C., 1981.
- "Introdução" e notas à edição da *Corte na aldeia* de Rodrigues Lobo, Lisboa, Ed. Presença, 1991, 7-42.
- CASAGRANDE, Carla, *Prediche alle donne del secolo XIII*, Milano, Bompiani, 1978.
- CASALI, Elide, "'Economica' e 'creanza' cristiana", in *Quaderni storici*, 41 (1979), 555-583.
- CASTRO, José de, *Portugal no Concílio de Trento*, 6 vols., Lisboa, 1946 (esp. V vol.).
- CHÂTELLIER, Louis, *L'Europa dei devoti. L'origine della società europea attraverso la storia della Compagnia di Gesù: le congregazioni mariane, la vita quotidiana, le critiche e le polemiche, l'ideologia* (trad.), Garzanti Editore, 1988.
- CHAUCHADIS, Claude, *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1984.

- CHENU, M.-D., O.P., *La théologie au douzième siècle*, 2^a, Paris, J. Vrin, 1976.
- CHESNAY, Charles B. du, "La spiritualité des laïcs", in *Revue XVIIe Siècle*, n° 62-63 (1964), 30-46.
- Condición (La) de la mujer en la Edad Media* (Colóquio Hispano-Francés), Madrid, Casa de Velázquez/Univ. Complutense, 1986
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo, "Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval", in *Anuario de estudios medievales*, n°. 16 (1986), 571-619.
- CROUZEL, Henri, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris, Desclée de Brwer, 1962.
- DAMIANI, Bruno Mario, *Moralidad y didacticismo en el siglo de oro*, Madrid, Ediciones Orígenes, 1987.
- DARRICAU, R., "La spiritualité du prince", in *Revue XIIe Siècle*, n°. 62-63 (1964), 78-111.
- DAUVILLIER, Jean, *Le mariage dans le droit classique de l'Église (1180-1314)*, Paris, 1933.
- DAVIS, Nathalie Z., *Society and culture in early modern France*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1975.
- DE COCK, J., "Le Concile de Trente et le mariage", in *Revue du clergé africain*, 26 (1971), 107-127.
- DE MAIO, Romeo, *Mujer y Renacimiento* (trad.), Madrid, Mondadori, 1988.
- DE MATTEIS, M. C. (a cura di), *Idee sulla donna nel medioevo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, Bologna, 1981.
- DE NICHILO, Mauro, "L'oratoria nuziale umanistica tra retorica del matrimonio ed elogio cortesano" in *Euphrosyne*, Nova série, XXIII (1995), 123-139.
- DE PIAGGI, Giorgio, *La sposa perfetta. Educazione e condizione della donna nella famiglia francese del Rinascimento e della Controriforma*, Abano Terme, Piovano Editore, 1979.
- DEDIEU, Jean-Pierre, "El modelo sexual: la defensa del matrimonio cristiano", in Bartolomé BENASSAR (dir.), *Inquisición española: Poder político y control social* (trad.) Barcelona, Editorial Crítica, 1981, 270-294.
- DELHAYE, Philippe, "Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle", in *Medieval studies*, vol. 13 (1951), 65-86.
- DELUMEAU, Jean, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1967.
- *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, P.U.F., 1971.
- DELUMEAU, Jean et ROCHE, Daniel, *Histoire des pères et de la paternité*, Paris, Larousse, 1990.
- DEMERSON, Paulette, "L'amour dans *O Leal Conselheiro* de Dom Duarte", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, 19 (1983), 483-500.
- "Le mariage parfait selon Paiva de Andrada", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, 20 (1984), 81-113.
- DHÔTEL, Jean-Charles, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- DI MATTIA, Giuseppe, "Il decreto *Tametsi* e le sue radici nel concilio di Bologna", in *Apollinaris*, LIII, 1-2 (1980), 476-500.

- L'"antico" e il "novo" sull'essenza e sui fini del matrimonio canonico" in A. POMPEI, *San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana*, Roma, 1976, 317-334.
- DIAS, José S. da Silva, *Correntes do sentimento religioso em Portugal. Séculos XVI a XVIII*, 2 vols, Coimbra, 1960.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *La sociedad española en el siglo XVII*, 2 vols. 2ª, Granada, 1992
- DONAHUE, Charles, Jr., "The canon law on the formation and social practice in the later Middle Ages", in *Journal of family history*, Summer 1983, 144-158
- DUBY, Georges, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.
- *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988.
- ELIAS, Norbert, *La civilisation des moeurs*, Paris, 'Pluriel', 1973
- *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985
- ESMEIN, A., *Le mariage en droit canonique* (2e. éd. par R. Génestal et Jean Dauvillier), 2 vols, Paris, Lib. du Recueil Sirey, 1935.
- Estudios acerca de fray Antonio de Guevara en el IV centenario de su muerte*, in *Archivo ibero-americano*, VI (1946), 177-607.
- FARDILHA, Luis de Sá, "Uma retórica dos sentidos: as *Consultas Espirituaes*, de Fr. Afonso dos Prazeres", in *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, Porto, 1991, vol. I, 303-310.
- FARMER, Sharon, "Persuasive voices: clerical images of medieval wives", in *Speculum*, 61, n° 3 (1986), 517-543.
- FAURE, Dominique, *L'Éducation selon Plutarque d'après les 'Oeuvres Morales'* (2 t.), Aix-en-Provence, Pub. des Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, 1960.
- FAYARD, Janine, *Los miembros del Consejo de Castilla (1621-1746)*, Barcelona, Siglo XXI, 1982.
- FAHY, Conor, "Three early Renaissance treatises on women: *De laudibus mulierum*, by Bartolomeo Gogio; *De mulieribus*, by Mario Equicola; *Defensio mulierum*, by Agostno Strozzi", in *Italian studies*, vol. XI, 1956, 30-55.
- FEBVRE, Lucien, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, Paris, Gallimard, 1944.
- *Combates pela História*, 2 vols, Lisboa, Ed. Presença, 1977.
- Femme (La) à l'Époque Moderne. XVIe-XVIIIe* (Actes du Colloque de Paris, mai 1984), Paris, P. de l' Univ. de Paris-Sorbonne, 1985.
- Femmes. Mariages - Lignages (XIIe.-XIVe siècles). Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1992.
- FERASIN, Egidio, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Roma, Lateranum, 1970.
- FERGUSON, W., QUILLIGAN, M., VICKERS, N. (eds.), *Rewriting the Renaissance. The discourses of sexual difference in early modern Europe*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1986.
- FERNANDES, Maria de Lurdes C., "As artes de confissão. Em torno dos manuais de confesores do século XVI em Portugal" in *Humanística e teologia*, Ano XI, fasc. I (1990), 47-80.
- "Casamento e religiosidade feminina no século XV na Península Ibérica" in *Actas do Congresso Internacional sobre Bartolomeu Dias e a sua época*, Porto, 1989, vol. V, 73-90.

- "Da espiritualidade à moralidade. O casamento segundo Diogo Paiva de Andrada", in *Problemáticas em história cultural*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1987, 31-46.
- "Da doutrina à vivência. amor, amizade e casamento no *Leal Conselheiro* do rei D. Duarte, in *Revista da Faculdade de letras do Porto*, II série, vol. I (1984), 133-194.
- "Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião", in *Lusitânia sacra*, 2ª série, 3 (1991), 39-70.
- "Modelos educativos do Barroco em Portugal: a "boa criação" e a "polícia cristã", in *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, vol. I, Porto, 1991, 311-322.
- "Recordar os 'santos vivos': leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português", in *Via spiritus*, I (1994), 133-155.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Mª Nieves, "Para una lectura de *La Perfecta Casada* de Fray Luis de León", in *Revista agustiniana*, vol. XXXIV (1991), 307-356.
- FERREIRA, António G., "Três propostas pedagógicas de finais de seiscentos: Gusmão, Fénelon e Locke", in *Revista portuguesa de pedagogia*, Ano XXII (1988), 267-291.
- "Uma perspectiva sobre a educação da criança nos finais de seiscentos", in *I Congresso de história da educação em Portugal*, Coimbra, 1987, 65-73.
- FERRERAS, Jacqueline, *Les dialogues espagnols du XVIe siècle ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience*, 2 vols., Lille-Paris, Didier Érudition, 1985.
- FIORATO, Adelin-Charles, "L'image et la condition de la femme chez Bandello", in GUIDI, J., *Images de la femme* (v.), 169-297.
- FLANDRIN, Jean-Louis, *Le sexe et l'occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil, 1981.
- "La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société: de la doctrine de l'Église à la réalité des comportements", in *Communications*, n° 35 (1982), 102-113.
- *Un Temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paris, 1983.
- FRIGO, Daniela, *Il Padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'"economica" tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni Editore, 1985.
- "Dal caos all'ordine: sulla questione del 'prender moglie' nella trattatistica del sedicesimo secolo", in ZANCAN, *Nel cerchio della luna* (v.), 57-94.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, 3 vols. Paris, Gallimard, 1984.
- FRÈCHES, Claude-Henri, *Le théâtre néo-latin au Portugal (1550-1745)*, Paris-Lisboa, 1964.
- GACTO, Enrique, "El delito de bigamia y la Inquisición Española", in *Sexo Barroco* (v.), 127-152.
- GARIN, Eugenio, *Educazione umanistica in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1975.
- *L'éducation de l'homme moderne. 1400-1600*, Paris, Fayard, 1968.
- *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, Giuntine-Sansone, 1958.
- *Il Rinascimento italiano*, 2ª, Firenze-Bologna, 1980.
- *La educación en Europa. 1400-1600*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987.
- GARIN, Eugenio (ed.), *El hombre del Renacimiento* (trad.), Madrid, Alianza, 1990.
- GARIN, Eugenio (ed.), *Prosatori latini dell quattrocento italiano*, Milano, 1952.
- GAUDEMET, Jean, *Le mariage en occident. Les moeurs et le droit*, Paris, Cerf, 1987.
- *Sociétés et mariage*, Strasbourg, Cerdic, 1980.

- GEENEN, G., "Le traité du mariage chez saint Thomas d'Aquin. Aperçu des sources", in *Lateranum*, Anno XLII, 1 (1976), 165-202.
- GIL GARCÍA, Teresa, "Educación de la mujer en el Renacimiento", in *Renacimiento (El) italiano* (v.), 149-160.
- GODEFROY, L., art. 'Mariage', in *Dictionnaire de théologie catholique* (v.), T. IX, s.v.
- GOLD, Penny Schine, *The lady and the Virgin. Image, attitude and experience in twelfth-century France*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1985.
- GOMES, Joaquim Ferreira, *Martinho de Mendonça e a sua obra pedagógica*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1964.
- GÓMEZ MOLLEDA, M^a Dolores, "La cultura femenina en la época de Isabel la Católica", in *Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Tomo LXI, 1 (1955), 137-195.
- GOODY, Jack, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge, C.U.P., 1983.
- GOTTLIEB, Beatrice, *The family in the western world from the black death to the industrial age*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993.
- "The meaning of clandestine marriage", in WHEATON, R. e HAREVEN, T. (eds.), *Family and sexuality* (v.), 49-83.
- "The problem of feminism in the fifteenth century", in KIRSHNER, J. e WEMPLE, S. (eds.), *Women of the Medieval World* (v.), 337-364.
- GOUVEIA, António C., "A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o nobre seiscentista", in *Ler História*, nº 18 (1990), 3-23.
- GRANA CID, M^a del Mar (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, 1994.
- GREEN, Otis H., *Spain and the western tradition. The castilian mind in literature from El Cid to Calderón*, Madison, 1964.
- GRIFFIN, Nigel, *Jesuit school drama. A checklist of critical literature*, London, Grant and Cutler, 1976.
- GUERINI, G.-B., *Gli scrittori pedagogici italiani del sec. XV*, Torino, 1896.
- *Gli Scrittori Pedagogici Italiani del Secolo Decimosesto*, Torino, 1897.
- GUEUDRE, M.-C., "La femme et la vie spirituelle", in *Revue XVIIe Siècle*, nº 62-63 (1964), 47-77.
- GUIDI, J. (ed.), *Images de la femme dans la littérature italienne de la Renaissance. Préjugés misogynes et aspirations nouvelles: Castiglione, Piccolomini, Bandello*, Paris, Univ. de la Sorbonne Nouvelle, 1981.
- HALKIN, Léon E., *Érasme. Parmi nous*, Paris, Fayard, 1987.
- HERLIHY, David, "The making of the medieval family: symetry, structure, and sentiment", in *Journal of family history*, Summer 1983, 116-130.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Emilio, *Las ideas pedagógicas del Doctor Pedro López de Montoya*, Madrid, C.S.I.C., 1947.
- Hidalgos & hidalgía dans l'Espagne des XVIe-XVIIIe siècles. Théories, pratiques et représentations*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1989.
- Histoire de la Femme en Occident*, dir. de G. Duby e de Michèle Perrot, Paris, Plon, 1991 ss.
- Histoire de la vie privée*, 4 vols., Paris, Seuil, 1984 e ss.
- Historia de la espiritualidad* (Dir. de J. Baldumero Duque), 4 vols., Barcelona, Juan Flors, 1969.
- Historia de la Iglesia en España*, 4 Tomos, dir. de Carlos García-Villoslada, Madrid, B.A.C., 1980.

- HOULBROOKE, Ralph A., *The english family. 1450-1700*, 2ª, London and New York, Longman, 1985.
- HUERGA, Alvaro, O.P., *Historia de los alumbrados. 1570-1630*, 2 vols., Madrid, Fundación Univ. Española, 1978.
- Humanisme (L') dans les lettres espagnoles* (XIXe Colloque International d'Études Humanistes, Tours, 5-17 Juillet, 1976), Paris, J. Vrin, 1979.
- JEDIN, Hubert, *Chiesa della fede, chiesa della storia* (trad.), Brescia, 1972.
- *Historia del Concilio de Trento* (trad.), 4 Tomos, Pamplona, Ediciones Univ. de Navarra, 1981.
- JOHNSON, Susan M., "Luther's reformation and (un)holy matrimony", in *Journal of family history*, vol. 17, n° 3 (1992), 271-288.
- JONES, J.A., "The sweet harmony of Luis de León's *La Perfecta Casada*", in *Bulletin of hispanic studies*, vol. LXII, 3 (1985), 259-269.
- JORDAN, Constance, "Feminism and the humanists. The case of sir Thomas Eliot's *Defense of good women*", in *Renaissance quarterly*, vol. XXXVI, n° 2 (Summer, 1983), 181-201.
- KELSO, Ruth, *Doctrine for the lady of the Renaissance*, Urbana, University of Illinois Press, 1943.
- KIRSHNER, Julius & WEMPLE, Susanne (eds.), *Women of the medieval world*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane, *Women, family and ritual in Renaissance Italy*, Chicago and London, The Univ. of Chicago Press, 1985.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Studies in Renaissance thought and letters*, 2ª, Roma, 1967.
- LABARGE, Margaret W., *La mujer en la Edad Media* (trad.), Madrid, Nerea, 1986.
- LARRABE, José L., *El matrimonio cristiano y la familia*, Madrid, B.A.C., 1973.
- LASLETT, Peter e WALL, Richard (eds.), *Household and family in past time*, Cambridge, C.U.P., 1972.
- LAZAR, R., *Amour courtois et fin'amors dans la littérature du XIIIe siècle*, Paris, 1964.
- LAZARD, Madeleine, *Images littéraires de la femme à la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1985.
- LE BRAS, Gabriel, "Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XVe au XIIe siècle", in *Cahiers de civilisation médiévale*, XIe Année, n° 2 (1968), 191-202.
- "La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonists depuis l'an mille", in art. "Mariage", *Dict. théologie catholique*, T. IX, 2123-2272.
- LE GOFF, J. e DUBY, G. (eds.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Paris, 1977.
- LEBRUN, François, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 1975.
- LECLERCQ, Jean, "L'amour et le mariage vu par des clercs et des religieux, spécialement au XIIe siècle", in *Love and marriage in the 12th century*(v.), 102-115.
- *Le Mariage vu par les moines au XIIIe siècle*, Paris, Cerf, 1983.
- LENZI, Mª Ludovica, *Donne e madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Torino, Loescher Editore, 1982.
- LÓPEZ ESTRADA, F., "Las mujeres escritoras en la Edad Media Castellana, in *Condición (La) de la Mujer* (v.).
- Love and marriage in the twelfth century*, Leuven Leuven Univ. Press, 1981.
- LUGLI, V., *I trattatisti della famiglia nel quattrocento*, Bologna-Modena, 1909.
- MANSELLI, Raoul, "Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels", in LE GOFF e DUBY, *Famille et parenté* (v.), 363-382.

- MARAVALL, José-Antonio, *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, 2 vols., Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1960.
- "La crítica de la ociosidad, en la época del primer capitalismo", in *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, 1986, vol. IV, 521-538.
- *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1986.
- "La estimación de la casa propia en el Renacimiento" in *Estudios de historia del pensamiento español (Serie segunda - la época del Renacimiento)*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984, 317-330.
- "La literatura de emblemas como técnica de acción sociocultural en el Barroco", in *Estudios de historia del pensamiento español (Serie tercera - el siglo del Barroco)*, Madrid, 1984, 197-222.
- "La "revolución educativa" en Castilla (siglo XVII)", in *Estudios... (serie tercera - el siglo del Barroco)*, 523-534.
- *La philosophie politique espagnole au XVIIe siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, Paris, J. Vrin, 1955.
- *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1989.
- *Teatro y literatura en la sociedad barroca* (ed. corr. y aumentada), Barcelona, Editorial Crítica, 1990.
- MARGOLIN, Jean-Claude, "Introduction" à edição do *Encomium matrimonii* de ERASMO (v.).
- "Introduction" à ed. da *Declamatio de pueris instituendis* de ERASMO(v.).
- MAS, Amédée, *La Caricature de la femme, du mariage et de l'amour dans l'oeuvre de Quevedo*, Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1957.
- "Quelques réflexions au sujet de "El Celoso Extremeño", in *Bulletin hispanique*, LVI (1954), 396-407.
- MATTOSO, José, *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*, Lisboa, Ed. Estampa, 1981.
- Matrimonio (II) nella società altomedievale* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 22-25 aprile, 1976), 2 vols, Spoleto, 1977.
- McLEAN, Ian, *The renaissance notion of women*, 2ª, Cambridge, C. Univ. Press, 1985.
- MENCHI, Silvana S., *Erasmus in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- MEREA, Paulo, *Estudos de direito hispânico medieval*, I, Coimbra, 1952.
- *Novos estudos de história do direito*, Barcelos, 1937
- MESEGUER FERNÁNDEZ, J., O.F.M., "El traductor del *Carro de las Donas*, de Francisco Eximenez, familiar y biógrafo de Adriano VI", in *Hispania*, vol. LXXV (1959), pp. 230-240.
- MESNARD, Pierre (ed.), *Érasme. La philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1970.
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre, "Les méthodes de la pastorale du XIIIe au XVe siècle", in *Methoden in wissenschaft und kunst des mittelalters* (Miscellanea Mediaevalia, 7), Berlin, 1970, 76-91.
- MICHEL, Paul-Henri, *Un idéal humain au XVe siècle. La pensée de Léon Battista Alberti*, Paris, "Les Belles lettres", 1930.
- MOLIN, J.-B. et MUTEMBÉ, P., *Le rituel du mariage en France du XIIIe au XVIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1974.
- MOULARD, A., *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923.
- Mujeres (Las) en las ciudades medievales*. Actas de las Terceras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Madrid, Univ. Autónoma de Madrid, 1984.

- Mujeres (Las) medievales y su ámbito jurídico*, Actas de las Segundas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Madrid, Univ. Autónoma de Madrid, 1983.
- Mulher (A) na sociedade portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais* (Actas do Colóquio, Coimbra 20-22 de Março de 1985), 2 vols. Coimbra, 1986.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Angela (ed.), *Las Mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989.
- NOONAN, John. T., *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne?*, Paris, Cerf, 1969.
- "Marital affection in the canonists", in *Studia gratiana* XII (1967), 479-510.
- "Power to choose", in *Viator*, 4 (1973), 419-434.
- OLMEDO, F. G., *Juan Bonifacio (1538-1606) y la cultura literaria del siglo de oro*, Santander, 1938.
- Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres* (Actas de las Cuartas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria), Madrid, Univ. Autónoma de Madrid, 1986.
- ORNSTEIN, Jacob, "La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana", in *Revista de filología hispánica*, III (1941), 219-232.
- OSÓRIO, Jorge Alves, *O humanismo português e Erasmo* (diss. de doutoramento, dact.), Porto, 1980, 2 vols.
- "O Convivium Religiosorum de Erasmo, numa edição coimbrã dos Colóquios", in *Biblos*, vols. XXV-XXVI, 237-263.
- OUTHWAITE, R. B. (ed.), *Marriage and society. Studies in the social history of marriage*, London, Europe Publications, 1981.
- OZMENT, Steven, *When fathers ruled. Family life in reformation Europe*, Cambridge, Massachussets, Harvard Univ. Press, 1983.
- PAIVA, José Pedro, "O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730)", in *Revista portuguesa de História*, tomo XXIV (1988), 165 -188.
- PALMER, Robert C., "Contexts of marriage in medieval England: evidence from the king's court circa 1300" in *Speculum*, 59/1 (1984), 42-67.
- PALUMBO, Genoveffa, *Speculum peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagine tra cinque e seicento*, Napoli, Liguori Editore, 1990.
- PAYEN, Jean-Charles, "La "mise en roman" du mariage dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles: de l'évolution idéologique à la typologie des genres", in *Love and marriage in the 12th Century* (v.), 219 -235.
- PELLEGRINI, Letizia, *Specchio do donna. L'immagine femminile nel XIII secolo: gli Exempla di Stefano di Borbone*, Roma, Edizioni Studium, 1989.
- PEREIRA, Bernard Alves, *La doctrine du mariage selon Saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1930.
- PEREIRA, M. (ed.), *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*, Bologna, 1981.
- PÉREZ, Louis C., "Introducción" à ed. da *Apología en defensa de las comedias* de Francisco ORTIZ (v.).
- PIÉJUS, Marie-Françoise, "Venus bifrons: le double idéal féminin dans *La Raffaella* d'Alessandro Piccolomini", in GUIDI, J. (ed.), *Images de la femme* (v.), 81-165.
- PILUSO, Robert V., *Amor, matrimonio y honra en Cervantes*, New York, Las Americas Publishing Company, 1967.
- PINHO, Sebastião Tavares, "O primeiro livro feminista português", in *A mulher na sociedade portuguesa* (v.), 2º vol., 203-221.

- PIRES, M^a Lucília Gonçalves, *Para uma leitura intertextual de 'Exercícios Espirituais' do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa, I.N.I.C., 1980.
- "Homo Homini Lupus". Un tópico da moral barroca na obra de D. Francisco Manuel de Melo", in *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, Porto, 1991, Vol. II, 269-275.
- POLC, Jaroslav V., "Vita coniugale e comunione quotidiana dei laici. Questione disputata a Praga alla fine del sec.XIV", in *Lateranum*, Anno XLII, n° 1 (1976), 203-238.
- QUINN, John Francis, C.S.B., "Saint Bonaventure and the sacrament of matrimony", in *Franciscan studies*, vol. 34 - XII (1974), 101-143.
- RALLO GRUSS, Asunción, "Introducción" a *Coloquios Matrimoniales del Licenciado Pedro de Luján*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1990, 3-52.
- RAMALHO, Américo da Costa, "Joana Vaz, femina doctissima", in *Estudos sobre a época do Renascimento*, Coimbra, 1969, 346-352 e 357-358.
- *Latim renascentista em Portugal*, Coimbra, INIC, 1985
- RAMÓN GUERRERO, José, *Catecismos españoles del siglo XVI*, Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1969.
- Realidad histórica e invención literaria en torno a la mujer*, Málaga, Servicio de Publicaciones Diputación Provincial de Málaga, 1987.
- REDONDO, Augustin, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales*, "Travaux d'Humanisme et Renaissance", Genève, Droz, 1976.
- REDONDO, Augustin (ed.), *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne - XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1985.
- *Autour des parentés en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. Histoire, mythe et littérature*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987.
- Renacimiento (El) italiano. Actas del II Congreso Nacional de Italianistas*, Salamanca, Eds. de la Universidad de Salamanca, 1986.
- RENAUDET, Augustin, *Humanisme et Renaissance*, Genève, Droz, 1958.
- RICARD, Robert, *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, Gredos, 1964.
- *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, F.C.G.- Centro Cultural Português, 1970.
- RICHÉ, Pierre, *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Paris, Flammarion, 1968.
- RODRIGUES, M^a Idalina Resina, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, Univ. Pont. de Salamanca - Fundación Univ. Española, 1988.
- ROS, Fidèle de, O.F.M. cap., "Guevara, auteur ascétique", in *Estudios acerca de Fray Antonio de Guevara* (v.), 339-404.
- *Un maître de Sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, Paris, Beauchesne, 1936.
- ROSE, Mary Beth (ed.), *Women in the Middle Ages and Renaissance. Literary and historical perspectives*, Syracuse/New York, 1986.
- RUSSEL, Peter E., *Temas de la Celestina*, Barcelona, Ariel, 1978.
- SALOMON, Noël, *Recherches sur le thème paysan dans la "comedia" du temps de Lope de Vega*, Bordeaux, Institut d'Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université, 1965.

- SÁNCHEZ LORA, J. L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Univ. Española, 1988.
- SÁNCHEZ-ORTEGA, Elena, "La mujer en el antiguo régimen: tipos históricos y arquetipos literarios", in *Nuevas perspectivas sobre la mujer. Actas de las primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Univ. Autónoma de Madrid, 1982, pp.107-126.
- SANTOS, Zulmira C., "A presença de Petrarca na literatura de espiritualidade do século XV: o Boosco Deleitoso", in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, Vol V, Porto, 1989, 91.108.
- SCHMIDT, J.-C., *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age*, Paris, Stock/Moyen Age, 1985.
- SCHMITT, Émile, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, Études Augustiniennes, 1983.
- SEGURA, Cristina, *Las mujeres en el Medievo hispano*. Cuadernos de Investigación Medieval nº 2, Madrid, s.d.
- Sexo Barroco y otras Transgresiones Premodernas*, Madrid, Alianza, 1990
- SHEEHAN, Michael M., C.S.B., "Choice of marriage partner in the Middle Ages: development and mode of application of a theory of marriage", in *Studies in medieval and renaissance History*, Vol. I (new series), (1978), 3-33.
- "The formation and stability of marriage in fourteenth-century England: evidence of an Ely Register", in *Medieval studies*, vol. 33 (1971), 228-263.
- SMITH, P. M., *The anti-courtier trend in the sixteenth century french literature* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, LXXXIV), Genève, 1966.
- SOARES, Nair de Castro, *O príncipe ideal no século XVI e o De Regis Institutione et Disciplina de D. Jerónimo Osório*, Lisboa, INIC, 1994.
- SOTO RÁBANOS, J. M^a, "La cópula en la doctrina matrimonial de S. Juan Crisóstomo", in *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, 1986, T. IV, 3-18.
- STONE, Lawrence, *The Family, Sex and Marriage in England. 1500-1800*, 5^a, Middlesex, Penguin Books, 1985.
- TAVARES, Pedro V. B., *Os lóios e a reforma religiosa nos meados do séc. XVI. A Ordem e Regimento de Vida Cristã de Frei Pedro de Santa Maria (1555)*, (polic.) Porto, 1986.
- "Algumas notas sobre o "catecismo peninsular" no século XVI. De Constantino a Fr. Pedro de Santa Maria", in *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, II série, I (1984), 263-276.
- TELLE, Émile, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement. Étude d'évangélisme matrimonial au XVIe siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme*, Genève, Droz, 1954.
- *L'oeuvre de Marguerite de Navarre et la 'querelle des femmes'*, Toulouse, 1937.
- TERREIRO, Álvaro, "A educação da mulher em L. Vives e F. Monçon", in *Brotéria* (Março-Abril de 1976), 326-338 e 541-463.
- TODI, Teodoro, "Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470", in *Anuario de la Historia del derecho español*, 12 (1935), 7-360.
- TOUBERT, Pierre, "La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens", in *Il Matrimonio nella società altomedievale* (v.), Tomo I, 233-285.
- TUDELA Y VELASCO, M^a Isabel P., "La mujer en la edad media castellano-leonesa. Las fuentes y los problemas del método", in *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Madrid, 1982, 71-82.

- TURLAN, Juliette M., "Recherches sur le mariage dans la pratique coutumière (XIIe-XVIe s.)", in *Revue historique de droit français et étranger*, 35e Année (1957), 477-528.
- VARELA, Julia, *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1984.
- VAUCHEZ, André, *La espiritualidad del Occidente medieval* (trad), Madrid, Cátedra, 1985.
- *Les laics au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987.
- VETERE, B. e PRODI, P. (a cura di), *Profili di donne. Mito, immagine, realtà fra medioevo ed età contemporanea*, Gelatina, Congedo Editore, 1986.
- VIERA, David J., "Más sobre Vives y el *Carro de las Donas*", in *Estudios franciscanos*, 75 (1974), 145-161.
- "Un estudio textual del *Carro de las Donas*, adaptación del *Llibre de les Dones*", in *Estudios franciscanos*, 77 (1976), 153-180.
- VIGIL, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- VOLPICELLI, Luigi (a cura di), *Il pensiero pedagogico della Controriforma*, Firenze, Giuntine-Sansoni, 1960.
- WHEATON, Robert and HAREVEN, Tamara (eds.), *Family and sexuality in french History*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1980.
- WILSON, "De conjuge non ducenda: heavenly persuasion to wifelessness", in *Classica et mediaevalia*, vol. XXXVI (1985), 213-225.
- ZANCAN, Marina (a cura di), *Nel cerchio della luna. Figure di donne in alcuni testi del XVI secolo*, Venezia, Marsilio Editore, 1983.
- ZARDIN, Danilo, *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici* ("Memorie Società Arte Storia Legnano, 21), Legnano, 1982.
- ZARRI, Gabriella, "Note su la diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)", in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel cinquecento italiano* (3-5 aprile 1986), Ferrara, Edizione Panini, 1987, 131-153.
- "La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520", in *I Frati Minori tra '400 e '500* (Atti del Convegno Internazionale, Assisi, 1984), Napoli, 1986, 127-168.
- ZEDDA, S., "Spiritualità cristiana e saggezza pagana nell'etica della famiglia: affinità e differenza tra S. Paolo e i *Coniugalia Praecepta* di Plutarco", in *Lateranum* (1952), 110-124.

ÍNDICE DE NOMES

- Abad, Camilo María, 244, 333, 418
Abellán, P. M., 18, 418
Acosta, Cristóbal de, 105, 308, 343, 409
Adriano VI, papa, 42
Agostinho, Santo, 17, 17, 19, 22, 25, 26, 27, 28, 72, 110, 123, 153, 315, 393, 415
Agrippa, Henri Corneille, 409
Agustín, Fr. Miguel, 292, 294, 298-300, 409
Albert Le Grand, 17
Alberti, L. Battista, 47, 69, 73, 82, 109, 150, 173, 184, 409
Alcina, Francisco, 416
Alemany Ferrer, R., 107
Alexandre-Bidon, Danièle, 164, 418
Almada, Fr. António de, 338
Almazán, Miguel, 176
Almeida, Fortunato de, 418
Almeida, M. Lopes de, 16, 190, 409
Alonso, Dr. Juan, 365
Álvares, Pe. Luis, 286-287, 293, 301, 304, 316, 320, 321, 373, 393, 409
Ambrósio, Santo, 17, 19, 27, 28, 110, 123, 151, 192, 393, 398, 399
Ambrosoli, M., 292
Amyot, Jacques, 122
Anaxágoras, 294
Anderson, M., 1, 163
Andrada, Diogo Paiva de, 94, 225, 227, 252-253-255, 257, 265, 269, 273, 275, 278-281, 284, 298, 304-305, 311-313, 316-317, 325-329, 336-337, 409
Andrada, Francisco de, 190, 191, 409
Andrada, Miguel Leitão de, 315, 409
Andrade, Pe. Alonso de, 283, 294, 300, 310, 346, 376, 399-401, 409
Andrés Martín, Melquíades, 22, 31, 33, 46, 126, 237, 410, 418
Andueza, Pe Ignacio de, 228, 233, 250, 315, 317, 329, 362, 374, 394-396, 409
Angers, Julien-Eymard, 418
Anjos, Fr. Luis dos, 336, 386, 409
Anselmo, A. J., 33, 204, 417
Anselmo, Santo, 18
Antoniano, Giovanni Pietro, 292
Antoniano, Silvio, 345
Antonino, Santo, 47
Arias, D. Juana, 138
Arias Montano, Pe. Benito, 237-238, 315, 323, 328, 410
Ariès, Philippe, 9, 163, 166, 170, 418
Ariosto, Ludovico, 337
Aristóteles, 19, 23, 68, 95, 132, 133, 169, 173, 176, 184, 224, 273, 293-296, 300, 307, 318, 349, 410
Asensio, Eugenio, 19, 31, 46, 48, 61, 118, 249, 418
Astete, Gaspar de, sj, 36, 167, 239, 242-243, 267-268, 270-272, 284, 293, 295-296, 311, 315, 316, 322-323, 332-333, 337, 344, 346, 350, 358-360, 370, 378-381, 387-390, 399, 410
Atkinson, Clarissa W., 418
Aubert, Alberto, 418
Aulotte, Robert, 68, 117, 169, 418
Ávila, S. Juan de, 124, 213, 410
Ayres, Pe. Francisco, 293, 301, 341, 346, 369, 410
Azpilcueta, Martín de, 207, 410

Bailbé, J., 325
Baldanza, Giuseppe, 18, 418
Bandello, 38, 102, 253
Barbaro, Francesco, 47, 69, 73, 109, 111, 170, 171, 294, 418
Barbazza, Marie-Catherine, 87, 102, 126, 132, 310, 418
Bargellini, P., 47
Barrionuevo, D. Jerónimo de, 280, 410

- Barros, Dr. João de, 19, 21, 23, 48, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 60, 61, 65, 69, 71, 72, 80, 81, 82, 82, 85, 88, 93, 94, 96, 104, 106, 139-142, 147, 154, 156-158, 160, 164, 184, 225, 261, 410
- Barros, João de, 340
- Bataillon, Marcel, 7, 25, 30, 40, 46, 51, 53, 57, 61, 62, 63, 73, 75, 96, 97, 97, 106, 114, 122, 169, 213, 274, 322, 237, 419
- Battaglia, Felice, 31, 48, 150, 173, 419
- Bellarmino, R. (Cardeal), 220, 265, 410
- Belloso Martín, N., 105
- Belluga (Cardeal), 398
- Beltrán-Quera, M., 375
- Beneyto Pérez, J., 33 n.73, 38, 411
- Bennassar, Bartolomé, 211, 239
- Bériou, Nicole, 46, 419
- Berkvam, D. D., 163
- Bernardes, Pe. Manuel, 244, 286, 410
- Bernardino de Siena, S., 27, 30
- Bernardo, S., 18
- Bernhard, Jean, 204, 419
- Bertaud, Madeleine, 321, 419
- Biéler, A., 201
- Bierlaire, Franz, 74, 75, 114, 173, 419
- Blanco, Emilio, 412
- Boase, Roger, 22, 50, 419
- Boaventura, S., 18, 18
- Boccaccio, 106
- Boécio, 123
- Boehmer, E., 61
- Bonfield, I., 2
- Bonifácio, Pe. Juan, 345, 410
- Bonilla y San Martín, A., 38, 57, 88, 106, 115, 146, 173, 225, 419
- Bonney, F., 164
- Borja, D. Juan de, 144
- Borromeo, S. Carlos, 218, 292
- Brandão, D. Hilarião, 68, 249
- Braudel, Fernand, 419
- Bravo de la Serna, D. Marcos, 384, 410
- Bremond, Henri, 419
- Brito, Francisco de, 345
- Brizzi, Gian Paolo, 375, 419
- Brooke, Christopher N. L., 2, 5, 15, 17, 29, 83 419
- Broudéhoux, J.-P., 17, 419
- Brucker, Gene, 204, 419
- Brundage, James A., 2, 10, 16, 18, 23, 25, 201, 419
- Bruni, Leonardo, 109, 173
- Brunner, Otto, 225, 419
- Bullough, Vern L., 419
- Busto, Bernabé, 40
- Cabral, António, 19
- Caetano, Marcelo, 203, 419
- Calderón, 19
- Calvino, 201
- Câmara, D. Fradique da, 257
- Camos, Fr. Marco A. de, 239-242, 263, 272-275, 280, 284, 293-295, 304, 306, 307, 311, 316, 319, 338, 343-344, 349, 358, 377, 387, 394-397, 410
- Campos, Hernan de, 41
- Canedo, Lino, 57, 84, 225, 420
- Canísio, S. Pedro, 220
- Cano, Fr. Martín, 229, 231
- Cantalamesse, R., 17, 420
- Canto, Francisco del, 95
- Caponetto, Salvatore, 103, 415
- Capra, G. Flavio, 103
- Cárceles, B., 346
- Cárceles Laborde, 420
- Cardenas, D. Juana de, 37, 39
- Cardona, D. Antonio de, 240
- Cardoso, Jorge, 246, 386
- Caro Baroja, Julio, 46, 420
- Carranza de Miranda, B., 214, 219, 410
- Carstens-Gorokenberger, D., 41
- Cartagena, Alonso de, 105
- Carvalho, Joaquim de, 172
- Carvalho, Joaquim R. de, 203, 205, 420
- Carvalho, José Adriano, 33, 46, 61, 63, 64, 247, 249, 367, 384, 413, 417
- Carvalho, Tristão Barbosa de, 336
- Casagrande, Carla, 29, 31, 47, 420
- Casale, Elide, 420
- Casey, Kathleen, 101, 417
- Castelo-Branco, Antónia M. de, 246
- Castiglione, Baltasar, 38, 102, 294
- Castillo, M., 105

- Castro, Américo, 19
Castro, A., 94
Castro, P. Miguel de, 215
Castro, Pe. José de, 202, 420
Castro, Pedro de, 95
Castrojeriz, Fr. Juan de, 69, 133, 411
Caussin, Nicolas, 239
Cepeda, Isabel, 33
Cerde (v. La Cerda)
Cervantes, 87, 274, 321, 322
Cervera Vera, L. 107
Changy, Pierre de, 146
Chartier, Roger, 5, 6
Châtellier, Louis, 239, 296, 420
Chauchadis, Claude, 420
Chenu, M.-D., 46, 420
Chesnay, Charles, 420
Cícero, 123, 294
Cipriano, S., 17, 110, 123, 193
Cisneros, 31
Clemente de Alexandria, S., 17
Clichtove, 28, 30
Colonies, Giles de, 95
Córdoba de la Llave, R., 420
Córdoba, Martín de, 41, 105, 108, 111, 112, 114, 411
Coromines, J., 107
Costa, António Pinho da, 286, 346, 369, 411
Costa, Juan, 227, 233, 236, 275, 294, 307, 322, 329, 342, 350, 355, 375, 376, 411
Cotarelo y Mori, E., 385
Courtin, A., 321
Coutinho, Manoel de Sousa, 257
Covarrubias, 211
Craesbeeck, Pedro, 221
Crisóstomo, S. João, 18, 18, 19, 123, 173, 329, 334, 335, 387, 411
Cristina de Pisano, 41, 42, 49, 105, 106, 108, 113, 114, 120, 121, 123, 127-130, 139, 147, 178-179, 192, 193, 415
Crouzel, Henri, 17, 420
Cunha, A. R. da, 215
Cunha, D. António A. da, 304
Cunha, D. Luis da, 293, 302
D'Angers, J.-E., 239
D'Avray, David, 46, 419
D. Afonso V, 41
D. Catarina (mulher de D. João III), 42, 43, 115, 118
D. Catarina de Espanha, 108, 109
D. Duarte, 16 n.2, 22, 37, 50, 53, 64, 85, 136, 152, 157, 411
D. Filipe, 40
D. Henrique, Cardeal, 24, 204, 206
D. Isabel (a Católica), 41, 108
D. Isabel (mulher de D. Afonso V), 41, 115
D. Isabel (mulher de D. Manuel), 115
D. Juan II, 105
D. João II, 41
D. João III, 39, 42, 62
D. João IV, 212
D. Leonor, 28, 33, 33, 41
D. Manuel, 190, 191
D. Maria (duquesa de Parma), 39
D. Maria (Infanta), 102, 119, 125, 369
D. Maria (mulher de D. Manuel), 115, 190, 191
D. Pedro, Infante, 172
D. Sebastião, 39, 40, 117, 191, 212, 369
D. Urraca, 115
Dainville, François, 375
Damiani, Bruno M., 395, 420
Darmon, Pierre, 94
Darricau, R., 239, 420
Dauvilier, Jean, 2, 4, 10, 420
Davies, K. M., 201
Davis, Nathalie Z., 6, 102, 420
De Cock, J., 202, 421
De Maio, Romeo, 31, 102, 104, 109, 421
De Matteis, M. C., 101, 109, 421
De Nichilo, Mauro, 421
De Piaggi, G., 54, 421
Dedieu, Jean-Pierre, 211, 421
Delaruelle, E., 29
Delhayé, Philippe, 17, 19, 421
Della Casa, Giovanni, 35, 367, 411
Delphinus, J. A., 211
Delumeau, Jean, 24, 31, 171, 173, 421
Demerson, Paulette, 252, 421

- Denis Le Chartreux, 29
 Deroo, A., 218
 Deschamps, Eustache, 15
 Dhôtel, J.-C., 215, 218, 220, 256, 285, 340, 421
 Di Benedetto, Arnaldo, 35, 411
 Di Mattia, Giuseppe, 18, 203, 421
 Dias, J. S. da Silva, 421
 Díaz Escanciano, A., 375
 Doglio, M. L., 103
 Dolce, Ludovico, 343, 394
 Domínguez Ortiz, A., 421
 Dominici, B. Giovanni, 47, 109, 120, 123, 135, 411
 Donahue, Charles, 2, 421
 Duby, Georges, 2, 4, 17, 20, 21, 22, 421, 424, 425
 Dueñas, Fr. Juan de, 45, 73, 95, 96, 147, 148, 158-160, 261, 266, 268, 273, 411

 Egidio Romano, 32, 38, 69, 133, 168, 300, 348
 Eiximenis, Francisco, ofm, 42, 43, 107, 109, 115, 116, 119, 120, 130, 131, 192, 195, 310, 399, 411
 Elias, Norbert, 5, 421
 Enríquez de Zúñiga, Juan, 318, 411
 Equicola, Mario, 103
 Erasmo, 9, 16, 25, 28, 29, 30, 31, 40, 45, 49, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 75, 84, 86, 87, 88, 91, 97, 105, 107, 114, 115, 119, 122, 123, 124, 126, 135, 137, 143, 144, 148, 155, 156, 167, 169, 172, 173, 179, , 180, 186, 192, 261, 280, 309, 345, 368, 411
 Erickson, Caroly, 101, 417
 Esbarroya, A. de, 126
 Escalera, J. M. de, 375
 Escrivá, Pe. Francisco, 247-248, 268-269, 273, 276, 279, 304, 312-313, 315, 317, 329, 362-363, 399, 412
 Esmein, E., 4, 10, 23, 46, 204, 421
 Espinosa, Juan de, 49, 105, 108, 308, 342-343, 394, 412
 Esteban, L., 173

 Estevan, Juan, 228, 231, 233, 243, 273, 298, 330, 342, 354-355, 387, 388, 394, 395, 397, 398, 401, 412
 Etreros, Mercedes, 242
 Eurípides, 106

 Fahy, C., 103, 104, 422
 Falconi, Fr. Juan, 246, 335, 412
 Fardilha, Luís de Sá, 286, 422
 Farmer, S., 47, 101, 422
 Faure, Dominique, 68, 172, 422
 Fayard, Janine, 282, 316, 422
 Febvre, Lucien, 3, 5, 6, 9, 20, 22, 24, 422
 Fénelon, 399
 Ferasin, Egidio, 25, 201, 422
 Ferguson, M. W., 3, 422
 Fernandes, João, 30
 Fernandes, Mª de Lurdes, 16, 24, 40, 111, 113, 157, 208, 333, 366, 422
 Fernández de Minaya, Lope, 32, 44, 412
 Fernández García, Mª Nieves, 309, 422
 Ferraris, Antonio de, 173
 Ferreira, A. Gomes, 369, 423
 Ferreira, João P., 246
 Ferreras, Jacqueline, 58, 86, 126, 423
 Ficino, Marsílio, 294
 Figueiredo, Fidelino de, 252, 253
 Filipe II, 228, 229
 Filipe III, 247
 Fiorato, Adelin-Charles, 253, 423
 Fitzmaurice-Kelly, J., 42
 Flandrin, Jean-Louis, 23, 206, 423
 Fonseca, Pe. João da, 244, 256, 286, 293, 301, 303, 304, 336, 373, 412
 Fortuna, Fr. Diego, 287
 Foucault, Michel, 207, 423
 Frèches, Claude-Henri, 392, 423
 Frigo, Daniela, 73, 225, 292, 423
 Frugoni, C., 21
 Fulgêncio, S., 110, 123, 193
 Fumaroli, Marc, 122

 Gacto, Enrique, 423
 Galindo, Pedro, 398
 Gallego, A., 340
 García, P. Félix, 41, 108

- García Oro, J., 31
 García-Villoslada, 424
 Garin, Eugenio, 31, 32, 47, 109, 169, 170, 173, 410, 423
 Gaudemet, Jean, 1, 2, 4, 16, 18, 25, 83, 201, 423
 Geenen, G., 18, 423
 Génestal, R., 4
 Gerini, G. B., 173
 Gerli, M., 104
 Gerson, Jean, 164, 171-173, 412
 Gertrudes de Helfta, 33, 46, 61, 63
 Gil García, Teresa, 109, 423
 Gilson, Étienne, 16
 Girot, G., 322
 Godefroy, L., 1, 2, 17, 18, 29, 423
 Gogio, Bartolomeo, 103
 Góis, Damião de, 412
 Gold, Penny Schine, 423
 Gomes, Joaquim F., 423
 Gomes, Simão, 246
 Gómez, J., 58
 Gómez Moleda, M^a D., 102, 119, 125, 423
 Gonçalves, Ruy, 105, 118, 412
 González Palencia, A., 126
 Goody, Jack, 2, 423
 Gottlieb, Beatrice, 6, 127, 204, 424
 Gouveia, António C., 424
 Gozze, Nicolò Vito di
 Gracián, Diego, 172
 Gracián Dantisco, Lucas, 367
 Craciano, 18, 83
 Graña Cid, M^a del Mar, 101, 102
 Granada, Fr. Luis de, 24, 214, 215, 220, 308, 412
 Green, Otis H., 19, 424
 Grégoire, Réginald, 19
 Gregório, S., 123
 Gregório IX, 83
 Griffin, Nigel, 392, 424
 Groningen, B. A. van, 410
 Gross, Erhard, 29
 Guerini, G.-B., 47, 424
 Gueudre, M.-C., 424
 Guevara, Fr. Antonio de, 32, 39, 50, 57, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 97, 98, 124, 127, 139, 140, 147-150, 154, 156, 159, 167, 169, 173, 178-180, 182--190, 225, 286, 366, 412
 Guidi, José, 38, 102, 104, 253, 424
 Guilherme de Auxerre, 18
 Gusmão, Pe. Alexandre de, 314, 348, 360, 369-372, 374, 385, 394, 395, 397, 401, 412
 Halkin, Léon E., 30, 31, 51, 61, 424
 Hareven, Tamara K., 2, 6, 424, 430
 Henrique II, 204
 Herlihy, David, 4, 424<
 Hernández, Francisca, 61
 Hernández Alonso, C., 105
 Hernández Rodríguez, Emilio, 346, 424
 Herrera Salcedo, Fr. Alonso, 310, 412
 Hesíodo, 306
 Hevia, Fr. Francisco de, 272, 412
 Hicks, Éric, 41, 106
 Hilário, Santo, 123
 Houlbrooke, Ralph A., 201, 424
 Huerga, Álvaro, 24, 126, 249, 424
 Ilha, Fr. Afonso de, 64, 86, 140, 412
 Inocêncio III, 21, 21 n.23, 29
 Isabel de Portugal, 108
 Ivani, Antonio, 150
 Jarava (ou Xarava) de Castillo, 260, 287, 413, 417
 Jedin, Hubert, 202, 204, 424
 Jerónimo, S., 17, 18, 19, 21, 22, 24, 27, 29, 47, 110, 117, 119, 120, 122, 123, 130, 169, 173, 192, 193, 195, 197, 265, 305, 348, 368, 393-396, 398-401, 415
 Jiménez de Arenós, Sancha, 120
 Johaneck, Peter, 31
 Johnson, Susan M., 424
 Jonas D'orléans, 29
 Jones, J. A., 309, 425
 Jónsson, Einar M., 32
 Jordan, Constance, 425
 Jorge, Pe. Marcos, 215, 340
 Joyce, G., 1
 Junta, Juan de, 49, 95

- Justiniano, Juan, 57, 59, 63, 75, 106, 107, 109, 110
 Juvenal, 106
- Kelso, Ruth, 54, 425
 King, M. 101
 Kirshner, Julius, 101, 127, 424, 425
 Klapisch-Zuber, C., 102, 425
 Kristeller, P. O., 17, 21, 425
- La Cerda, Fr. Juan de, 87, 310, 342-343, 394-396, 399, 413
 La Capra, D., 6
 La Puente, Pe. Luis de, 244-247, 251-252, 269, 273, 276, 280, 286, 304, 305, 311, 321, 333-336, 360-361, 363, 373, 398, 399, 413
 Labarge, Margaret, 425
 Labrador, C., 375
 Lacotte, J., 385, 392
 Laigle, Mathilde, 41
 Larrabe, J. L., 17, 425
 Laslett, Peter, 1, 425
 Lazar, Moshé, 21, 425
 Lazard, Madeleine, 21, 54, 102, 425
 Lascano González, R., 417
 Le Bras, Gabriel, 1, 2, 18, 26, 29, 30, 46, 47, 201, 202, 204, 212, 425
 Le Flem, J. P., 239
 Le Goff, Jacques, 4, 425
 Leão, Duarte Nunes de, 336, 413
 Lebrun, François, 425
 Leclercq, Jean, 3, 10, 16, 18, 21, 22, 425
 Ledesma, Martín de, 211
 Lefranc, Abel, 54
 Lenzi, M^a L., 48, 102, 109, 120, 173, 425
 León, Fr. Luis de, 132, 242-243, 248, 250, 262-263, 298, 308-310, 313, 342, 343, 350, 413
 Leonardi, Giovanni, 345
 Lewis, S. C., 21
 Limpo, Fr. Baltasar, 205
 Lisboa, Fr. Marcos de, 205
 Llorca, Bernardino, 203
 Lobo, F. Rodrigues, 367, 384, 413
 López Bascañana, M^a I., 310
- López de Mendoça, Iñigo, 15
 López de Montoya, Pedro, 345, 346-347, 349, 354, 373, 375, 387, 389, 391, 413
 López Estrada, F., 49, 102, 119, 124, 125, 414, 425
 Lothari (Cardeal), 21, 413
 Lucena, Luis de, 15, 104
 Lucena, Vasco Fernandes de, 172
 Ludovici, E. S., 17
 Lugli, V., 47, 425
 Luján (ou Luxán), Pedro, 22, 64, 72, 73, 96, 97, 115, 126, 127, 140, 148, 149, 154, 156, 180, 186, 189, 225, 261, 413
 Luna, Álvaro de, 104, 105, 413
 Luque Fajardo, Francisco de, 385
 Lutero, 25, 25 n.38, 26, 83, 201, 202
- Maccarrone, M., 21
 Macedo, António de Sousa de, 386, 413
 Madrid, Fr. Alonso de, 39, 413
 Madrigal, Alonso de (El Tostado) 105
 Magne, Augusto, 19
 Malón de Chaide, Pedro, 395, 413
 Mandrou, Robert, 285
 Manetti, Giannozzo, 21
 Manselli, Raoul, 23, 206, 425
 Maravall, J.-A., 31, 46, 125, 151, 225, 227, 256, 285, 292, 312, 404, 425
 Margolin, Jean-Claude, 30, 30, 51, 75, 169, 172, 173, 426
 Mariana, Pe. Juan de, 239, 413
 Márquez, António, 249
 Marqués, Fr. Antonio, 398, 413
 Márquez Villanueva, 70
 Marrou, H.-I., 17
 Martín, Hervé, 163
 Martínez de Toledo, A., 15, 104, 106, 413
 Martins, Pe. Inácio, 39, 215, 393
 Martins, J. V. de Pina, 61, 285
 Martins, Mário, 28
 Mártires, Fr. Bartolomeu dos, 202, 204, 207, 216-219, 236, 413
 Mas, Amédée, 322, 426
 Mateo Velázquez, Baltasar, 363, 413

- Matheolus, 15, 106
 Matos, M. Cadafaz de, 345
 Mattoso, José, 5, 426
 McLaren, A., 77
- Mclean, Ian, 102, 104, 109, 425
 Medick, H., 2
 Medina, Pedro de, 126, 414
 Melanchton, 201
 Melo, Francisco Manuel de, 140, 226, 227, 256-257, 281-286, 288, 298, 300, 303-306, 313-314, 316, 319, 321-322, 324-327, 337, 357, 369, 396, 405, 414
 Mena, Juan de, 105
 Menchi, Silvana S., 30, 426
 Meneses, Fr. Felipe de, 214, 414
 Meneses, Francisco de Sá de, 257
 Meneses, M. Pinto de, 104
 Merea, Paulo, 2, 426
 Meseguer Fernández, J., 42, 235, 293, 426
 Mesnard, Pierre, 28, 30, 426
 Mexía, Hernán, 15
 Mexía (ou Mejía), Pedro, 73, 93, 94, 97, 225, 261, 269, 294, 414
 Mexía, Fr. Vicente, 228-233, 260, 273, 341-342, 352-353, 394, 414
 Michaud-Quantin, Pierre, 29, 31, 426
 Michel, Paul-Henri, 47, 150, 426
 Miranda, Martin Afonso de, 228, 251, 253, 278-279, 313, 317, 319, 414
 Molin, J.-B., 426
 Molina, Juan de, 49, 50, 55, 57, 59, 60, 67, 68, 69, 73, 119, 414
 Moll, J., 340
 Moncada, L. Cabral de, 2
 Monzón, Francisco de, ofm, 39, 40, 42, 64, 68, 105, 117, 118, 169, 182-186, 239, 332, 348, 368, 409, 414
 Mora, Juan de, 275, 311, 343, 414
 Morais, Sebastião, sj, 39
 Moreau, T., 41, 106
 Morejón, Diego, 25, 75
 Morreale, Marguerita, 367, 381
 Moulard, A., 426
 Muñoz Fernández, A., 8, 101, 107, 426
 Mutembé, P., 426
- Naccarato, F., 42, 107
 Nebrija, E. Antonio de, 173, 176, 414
 Nelli, René, 21
 Nevizan, 52, 54, 294, 368,
 Noonan, John T., 17, 26, 29, 211, 218, 427
 Noronha, D. Leão de, 302
 Noronha, Tito de, 19
- Ochoa, E. de, 117
 Olmedo, F. G., 345, 427
 Orígenes, 17
 Ornaghi, L., 292
 Ornstein, Jacob, 15, 54, 104, 105, 427
 Orozco, Fr. Alonso de, 238, 414
 Ortiz, Fr. Francisco, 24, 61, 117, 138, 414
 Ortiz, Fr. Francisco, 385, 389, 414
 Ortiz, Juan, 24, 61, 138
 Ortiz Lucio, Fr. Francisco, 250, 265, 307, 331, 333, 414
 Osório, Jorge Alves, 30, 61, 75, 427
 Osuna, Fr. Francisco de, 23, 27, 31, 46, 49, 51, 52, 53, 57, 58, 59, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 80, 82, 84, 86, 92, 96, 98, 124, 136-138, 141, 147, 148, 150-156, 159-160, 169, 179, 182, 187, 231, 235, 237, 243, 261, 266, 272, 280, 298, 334, 414
 Oulmont, 15
 Outhwaite, R. B., 2, 201, 427
 Ozment, Steven, 201, 427
- Pacheco, D. María (condessa de Benavente), 133, 174-175
 Padilla Manrique, D. Luisa M^a, 346
 Pais, Álvaro, 104
 Paiva, José P., 152, 427
 Palau y Dulcet, 215, 225, 228, 294, 417
 Palermo, F., 47
 Palmer, Robert C., 427
 Palmieri, Mateo, 173
 Palmireno, Lorenzo, 111, 340, 354, 375, 378, 384, 414
 Palumbo, Genoveffa, 213, 332, 427
 Papi, Ana B., 135

- Parada, António Carvalho de, 307, 415
 Paschini, P., 218
 Paulo, S., 19, 19, 24, 27, 28, 86, 145, 151, 216, 293, 295, 317, 333, 320
 Paulo II, Papa, 33
 Payen, Jean-Charles, 15, 21, 427
 Peach, T., 104
 Pedro, S., 68, 216, 320
 Pedro Lombardo, 18
 Peleario, Aonio, 103, 415
 Pellegrini, Letizia, 427
 Penna, D. M., 32
 Pereira, Bernard A., 17, 427
 Pereira, M., 101
 Pérez, Joseph, 239
 Pérez, Louis C., 385, 427
 Pérez de Herrera, 256
 Perrot, Michèle, 424
 Petrarca, 19-22, 27-29, 77, 79, 80, 164-166, 171, 415
 Piccolomini, Alessandro, 38, 102, 103, 104, 415
 Piccolomini, Enea S., 38, 173
 Piéjus, Marie-Françoise, 103, 104, 109, 427
 Piluso, Robert V., 274, 427
 Pineda, Fr. Juan de, 235, 275, 293, 306, 307, 308, 316, 318, 319, 322, 326, 342, 350, 358, 360, 387-389, 415
 Pinho, Sebastião Tavares de, 427
 Pinnet, M.-J., 41
 Pio IV, 218
 Pio V, 215, 218, 233
 Pires, M^a Lucília G., 244, 285, 427
 Plakans, A., 2
 Platão, 23, 123, 176, 293, 294, 295
 Platine, 104
 Plutarco, 19, 23, 68, 73, 91, 117, 169, 172, 173, 176, 186, 197, 224, 253, 294, 415
 Poggio Bracciolini, 106
 Polc, Jaroslav V., 4, 428
 Pompei, A., 18, 421
 Ponce de la Fuente, Constantino, 213, 214, 428
 Ponce de León, Basilio, 211
 Pontes, M^a de Lourdes B., 244
 Portugal, D. Francisco de, 302
 Portugal, Fr. João de, 220, 415
 Prazeres, Fr. Afonso dos, 286
 Prestage, Edgar, 257, 281
 Prodi, Paolo, 31, 430
 Proença, Martinho de M de Pina e, 361
 Pulgar, Hernando de, 166, 167, 415
 Quilligan, M., 3, 422
 Quinn, John F., 10, 18, 428
 Quintiliano, 172, 173, 176, 181, 197, 355, 364
 Rallo Gruss, Asunción, 22, 64, 73, 96, 97, 148, 428
 Ramalho, A. da Costa, 102, 125, 428
 Ramón Guerrero, José, 213, 214, 428
 Ratisbonne, Berthold de, 46
 Ravenscroft, J., 47
 Raynaud, G., 15
 Rebelo, Luis de S., 38, 415
 Rebelo, Pe. Amador, 191
 Redondo, Augustin, 3, 7, 32, 51, 57, 68, 69, 70, 71, 84, 170, 428
 Renato, U., 17
 Renaudet, Augustin, 22, 31, 428
 Renzi, P., 101, 109
 Resende, Garcia de, 15
 Reynier, Gustave, 54
 Ricard, Robert, 428
 Richard de Worms, 18
 Riché, Pierre, 32, 428
 Riquer, Martín de, 385
 Rivadeneira, Pe. Pedro de, 50, 239, 266-267, 269-270, 272-274, 283, 415
 Robles, L., 173
 Roche, Daniel, 421
 Rodrigues, Francisco, 340, 355, 388, 390, 392
 Rodrigues, Luís, 40, 61
 Rodrigues, Manuel, 208, 209, 210, 415
 Rodrigues, M^a Idalina R., 214, 215, 428
 Rodríguez del Padrón, Juan, 104, 105, 415
 Romano, Ruggiero, 47, 150
 Rondet, Henri, 4

- Ros, Fidèle de, 27, 31, 46, 49, 51, 52, 57-59, 61, 70, 71, 181-183, 428
- Rosário, D. Mariana do, 338
- Rose, Mary Beth, 3, 101, 428
- Rosenbach, Joan, 107
- Rusconi, Roberto, 31
- Russel, Peter, 38, 169, 385, 428
- Rychner, Jean, 15
- Sá, J. Rodrigues de, 125
- Sabatelli, G. V., 31
- Sabean, D. W., 2
- Sainz Rodríguez, Pedro, 18
- Sala Balust, L., 124, 410
- Sales, S. Francisco de, 9, 251, 311, 331, 397
- Salomon, Noël, 292, 428
- San Pedro, Diego de, 27, 85
- Sanches, A. N. Ribeiro, 361
- Sanches, Rodrigo, 125
- Sánchez, Thomas, 211
- Sánchez de Arévalo, Rodrigo, 33, 33, 35, 49, 415
- Sánchez Lora, J. L., 8, 102, 429
- Sánchez Ortega, Elena, 102, 429
- Santa Maria, Fr. Pedro de (C.S.J.E.), 173, 186, 213, 214, 415
- Santa Maria, Fr. Pedro de (O.P.), 63, 314, 325, 347, 348, 351, 355, 362, 365, 367, 368, 371, 374, 378, 383, 415
- Santos, Zulmira C., 28, 429
- Sauvage, Odette, 102
- Schillebeeckx, E. C., 1
- Schmidt, J.-C., 29, 256, 429
- Schmitt, Émile, 429
- Segalen, Martine, 2
- Segura, Cristina, 101, 102, 119, 125, 429
- Séneca, 19, 123
- Shahar, S., 164
- Sheehan, Michael M., 4, 429
- Siena (ou Spoleto), Cherubino da, 23, 47, 69, 109, 135, 150, 416
- Sigea, Luisa, 102, 126, 416
- Sigüenza, Fr. José de, 271, 416
- Silva, A. Pereira da, 207
- Silva, Francisco da, 347-351, 360, 367, 388, 416
- Silva, Inocêncio F. da, 417
- Simón Díaz, José, 417
- Shorter, Edward, 163
- Smith, P. M., 39, 429
- Smith, Richard M., 2
- Soares, D. João, 202, 206, 340
- Soares, Nair de Castro, 169, 429
- Soto, Fr. Juan de, 247-248, 363, 394, 398, 416
- Soto Rábanos, J. M^a., 18, 429
- Sousa, D. António C. de, 302, 386
- Sousa, Francisco Saraiva de, 221, 245, 256, 325, 341, 416
- Spina, Bartolomeo della, 125
- Stone, Lawrence, 163, 201, 429
- Strozzi, Agostino, 103
- Suárez de Figueroa, Cristóbal, 310, 416
- Tahureau, Jacques, 104
- Talavera, Fr. Hernando de, 112, 113, 114, 120, 133, 174, 416
- Tasso, Torquato, 292, 306, 416
- Tavares, Pedro, 63, 186, 213, 215, 340, 429
- Távora, Fr. Henrique de, 207
- Tejada, G. de, 169, 416
- Telle, Émile, 9, 16, 25, 26, 28, 30, 51, 54, 73, 429
- Tellechea Idígoras, J. I., 214, 410
- Telles, Pe. Baltasar, 388
- Tenenti, Alberto, 47, 150
- Terreiro, Álvaro, 40, 117, 429
- Tertuliano, 17, 110, 123, 392
- Todi, Teodoro, 33, 429
- Tomás de Aquino, S., 18, 132, 300, 315, 348
- Tommasi, Francesco, 292
- Torrellas, 104, 106
- Torres, Pe. Juan, 239, 416
- Toubert, Pierre, 7, 16, 17, 22, 29, 32, 46, 47, 429
- Trancho, Fr. A., 215
- Tudela y Velasco, M^a I., 101, 430
- Turlan, Juliette M., 2, 430

- Uhagon, R., 33 n.73
 Urmenta, F. de, 173
- Valencia, Pedro de, 237, 410
 Valera, M. Diego de, 32, 105, 416
 Valério Máximo, 19
 Van Hamel, A.-G., 15
 Varela, Julia, 38, 169, 345, 430
 Varela Osorio, D. María, 248
 Vasconcelos, C. Michaëlis de, 102, 119, 125
 Vauchez, André, 4, 19, 23, 29, 32, 38, 47, 430
 Vaz, Joana, 125
 Ve eser, H. A., 6
 Vega, Lope de, 405
 Vegio, Maffeo, 170, 173, 348
 Velo Pensado, I., 214
 Venejas, Alejo de, 156, 416
 Vergerio, Pier Paolo, 170, 172
 Vetere, B., 101, 109, 430
 Veyga, Pe. Manoel da, 416
 Vicente, Gil, 56, 57, 153, 405
 Vickers, N. J., 3, 422
 Viera, David J., 42, 430
 Vigil, Mariló, 87, 102, 430
 Vilhena, D. Joana de, 302
 Villaló de Tórtoles, Pedro, 343, 394, 416
 Villaquirán, Juan de, 95
 Villena, Enrique de, 105
 Viñones, Fr. Juan, 33, 39
 Viterbo, Sousa, 418
 Vitry, Jacques de, 29, 46, 47
 Vives, Luis, 19, 38, 42, 57, 59, 61, 63, 71-72, 75-80, 82, 84, 86- 91, 105-111, 114, 115, 117, 119, 121-124, 127, 130, 132-138, 144-146, 155, 169, 173, 177-179, 180, 183, 184, 192-196, 225, 229, 266, 298, 343, 345, 348, 393-395, 416
 Volpicelli, Luigi, 292, 345, 430
- Wall, Richard, 1, 425
 Weida, Marc de, 29
 Welter, J. T., 256
 Wemple, S. F., 101, 127, 424
 Wheaton, Robert, 6, 424
- Whinnom, Keith, 27, 85
 Willard, C. C., 41
 Wilson, K. M., 20, 36, 430
 Wittlin, C., 107
 Wrightson, K., 2
- Xenofonte, 132, 224, 293-296, 300, 318
 Ximénez (ou Jiménez), Diego, 62, 64, 179, 214, 417
 Ximénez de Préxano, Pedro, 33, 64, 417
 Xisto Pitagórico, 27
- Zancan, Marina, 430
 Zárate, Fr. Hernando de, 266, 270, 272, 417
 Zardin, Danilo, 218, 430
 Zarri, Gabriella, 47, 125, 430
 Zedda, S., 19, 73, 430
 Zimmermann, M., 1
 Zwingly, 201

ÍNDICE GERAL

INTRODUÇÃO	1
PRIMEIRA PARTE	
O "nortear" de estados. Espelhos de casados (1450-1563)	
CAPÍTULO I - Virgindade e casamento	15
"Status religiosorum" e "status laicorum" nos fins da Idade Média e primeira metade do século XVI, 15. Do cepticismo ao olhar mais sério sobre os "estados" seculares, nomeadamente o dos casados, 28. Dos espelhos de religiosos aos espelhos para os "estados" seculares, particularmente o dos príncipes e "senhores", 32. O "estado" dos casados, 46. "Espelhos" para casados, 51.	
CAPÍTULO II - Os "bem casados". A composição do modelo	67
"Mal casados" e "bem casados", 67. O "bom casamento" e os seus "bens", 72.	
CAPÍTULO III - A educação feminina. Entre as funções conjugais, o governo da casa e as práticas espirituais	101
Educar as mulheres, reformar os "costumes", 101. Livros e leituras femininas, 119. A vigilância das atitudes da donzela, 126. A elaboração do modelo da "boa esposa", 131. O governo da casa, 139.	
CAPÍTULO IV - Os deveres do marido	143
CAPÍTULO V - A educação dos filhos	163
Os filhos, as "letras", as "virtudes"..., 163. A educação dos rapazes, 188. A educação das filhas, 191.	

SEGUNDA PARTE
Dos "espelhos" aos "guias" (1563-1700)

CAPÍTULO VI - O Concílio de Trento: ponto de chegada e ponto de partida das questões matrimoniais	201
Aspectos da recepção peninsular das decisões tridentinas em matéria matrimonial, 201. Da lei à pastoral, 212. Doutrinas cristãs e catecismos, 213.	
CAPÍTULO VII - Da "perfeição" dos estados ao "casamento perfeito"	223
Instruções e avisos de casados, 223. Ser "perfeito" no seu "estado", 234. Obrigações e deveres dos casados, 248.	
CAPÍTULO VIII - A outra face da "perfeição": dificuldades e tribulações dos casados	259
CAPÍTULO IX - O "pai de famílias" e a "perfeita casada"	291
Os "pais de famílias", 292. Concórdia e complementaridade, 304. "Desconfianças" e ciúmes, 320. Criados e alcoviteiras, 323. Entre as obrigações e as devoções, 328.	
CAPÍTULO X - O primado dos "bons costumes" na educação dos filhos	339
Prioridades dos "pais de famílias": "criar" e "ensinar" os filhos, 339. A educação da infância e da puerícia, 349. Das primeiras letras à cortesia. As orientações da instrução masculina, 374. Jogos, leituras e comédias. Vigilância e controle dos gostos juvenis, 385. A educação das filhas. Ainda e sempre a sombra de S. Jerónimo, 393.	
CONCLUSÃO	403
BIBLIOGRAFIA	407
ÍNDICE DE NOMES	431