

## Francisco de Monzón e a «princesa cristã»

Maria de Lurdes Correia Fernandes \*

A atenção crescente que às figuras do príncipe e do cortesão foi sendo dada ao longo do século XV e na primeira metade do século XVI pela tratadística moral e pedagógica europeia nem sempre foi acompanhada, compreensivelmente, por uma idêntica ou aproximada atenção, literariamente traduzida, pelo menos, em relação à princesa e à dama de corte. É certo que a mulher, especialmente a mulher nobre — donzela, casada ou viúva —, se tornou, por estes séculos, numa destinatária privilegiada de alguns tipos de textos, entre os quais ocuparam um lugar importante algumas obras de espiritualidade e textos educativos mais específicos, dos quais um dos mais sonantes é a *Institutio Fœminae Christianae* de Luis Vives<sup>1</sup>. Mas, de um modo geral, as mensagens destes eram igualmente válidas para todas as mulheres, apesar de exigirem à princesa

---

\* Universidade do Porto.

<sup>1</sup> Tivemos já a ocasião, em outros momentos, de chamar a atenção para este aspecto. Permitimo-nos remeter para os nossos estudos sobre «Casamento e religiosidade feminina no século XV na Península Ibérica», in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*, Vol. V, Porto, 1989, pp.73-90 e *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*, Porto, 1992 (dissert. de Doutoramento, policopiado), esp. pp. 162-232. Para uma visão global — acompanhada de bibliografia — dos tratados para a educação feminina no Renascimento, continua sendo um instrumento válido, embora, em alguns aspectos, discutível, a obra de Ruth Kelso, *Doctrine for the Lady of Renaissance*, Urbana, University of Illinois Press, 1956, especialmente pela bibliografia de textos que inclui no final da obra (pp. 326-462). Mais importante para o nosso ponto de vista é o artigo de Gabriella Zarri, «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, pp. 131-153, bem como a sua colectânea de estudos reunidos em *Le Sante Vive. Profetie di Corte e Devozione Femminile tra '400 e '600 (Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna)*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

ou à grande senhora um maior protagonismo na sua interiorização e, conseqüentemente, na sua afirmação e divulgação. Naturalmente, os objectivos educativos — sobretudo no que dizia respeito aos aspectos relacionados com o comportamento moral e, em alguns casos, religioso — ditavam as linhas mestras dessas mensagens. E se é sabido que poucos foram muito além da recuperação e repetição, embora com intuitos de «actualização», de velhos tópicos, de velhas fórmulas ou da tentativa de fixação de modelos comportamentais, não será menos verdade que a insistência, a repetição, a reformulação e, logo, os novos prismas de abordagem obrigaram ou conduziram a alguns novos olhares sobre o lugar da mulher — num primeiro momento da mulher nobre, mas não só a de corte — na sociedade, ainda que, fundamentalmente, desde a perspectiva dos seus deveres familiares ou domésticos.

Mas é também neste contexto que a pesquisa da incidência do olhar, ainda que discreto, e do(s) debate(s) sobre as funções, a vários níveis — precisá-lo-emos mais adiante —, da princesa e da dama de corte poderá adquirir um significado importante ou interessante, até porque muitas das questões levantadas — ou re-colocadas — neste período em torno da alegada inferioridade (física, intelectual ou social) da mulher conduziram também à exaltação de algumas «claras» e «virtuosas» mulheres, entre as quais figuravam não só importantes figuras bíblicas ou da tradição clássica, mas também algumas mais «modernas», entre elas algumas princesas e grandes senhoras<sup>2</sup>, propostas também como «exemplos» ou «espelhos» para todas as mulheres.

---

<sup>2</sup> Na Península Ibérica sobressaem não só algumas obras fundamentais do século XV — algumas delas na linha do *De Claribus Mulieribus* de Boccaccio —, como o *Triunfo de las Donas* (1443) de Juan Rodríguez del Padrón, o *Libro de las Virtuosas y Claras Mujeres* (1446) de D. Alvaro de Luna, o *Libro de las Mujeres Ilustres* (reinado de Juan II) de Alonso de Cartagena, o *Tratado en Defensa de las Virtuosas Mujeres* (reinado de Juan II) de Diego de Valera e, em certa medida, ainda o *Jardín de Nobles Doncellas* (c. 1468) de fray Martín de Córdoba, mas também alguns textos ou passagens de obras, sobretudo do século XVI, que exaltam não só figuras femininas clássicas e medievais, mas também princesas destes séculos, como se pode ver na *Institutio Foeminae Christianae* de Vives em relação à Rainha Isabel e suas filhas (especialmente cap. III); no *Carro de las Donas*, em relação a princesas e rainhas espanholas e portuguesas (Valladolid, 1542, Prologo a D. Catarina, especialmente fls. Aij-Aiij e Caps. LXII-LXIII e LXV-LXVII do Lib. II); ou ainda, mais tarde, na obra de Ruy Gonçalves, *Dos privilegios & praerogativas que ho genero feminino tem por direito comum & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino* (Lisboa, João de Barreira, 1557), em relação a Isabel Católica e a D. Catarina (veja-se a recente edição fac-simile, com introdução de Maria Elisa L. da Costa, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1992, especialmente pp. 8, 14, 16, 18, 29, etc.). Naturalmente, esse elogio está particularmente vincado no *Libro Primero del Espejo de la Princesa Christiana* de Francisco Monzón, como adiante veremos.

Obviamente, não podemos esquecer os objectivos — e, logo, os contextos — que determinaram o modo como foram elaborados não só os textos, mas também o tratamento específico dos temas «femininos» em diferentes obras. Não podemos, por exemplo, ler ou interrogar do mesmo modo — seja-nos perdoada a afirmação óbvia, mas que nos parece pertinente lembrar neste contexto — uma obra como a *Institutio Foeminae Christianae* de Luis Vives e o Terceiro Livro de *Il Cortegiano* de B. Castiglione, apesar de ambas as obras se deverem a dois humanistas e de terem sido editadas, como é sabido, em datas muito próximas: só que em contextos e para públicos, inicialmente, pelo menos, bastante diferentes, tanto mais que, ao nível do próprio título das obras, se fazia uma diferenciação relativamente clara dos seus destinatários. E nem o facto de ambas terem sido traduzidas para castelhano por humanistas espanhóis e editadas em datas relativamente próximas (a primeira em 1528 e 1529 e a segunda em 1534) poderá permitir inferir, num primeiro momento, o mesmo tipo de público na Península Ibérica. No caso concreto de *Il Cortegiano*, só o conhecimento — traduzido em alguma leitura ou informação — da obra poderia dar conta da presença dos «temas femininos» na mesma.

Lembremos ainda, por outro lado, que, concretamente, *Il Terzo Libro de Il Cortegiano* (o texto que aqui nos importa salientar) foi, nos seus propósitos (pelo menos aparentemente), elaborado com vista à «formação» da «donna di palazzo»<sup>3</sup>. Mas, depois da enunciação de alguns princípios genéricos e de algumas regras básicas — nomeadamente alguns dos que foram propostos para o cortesão<sup>4</sup> e de outros específicos para a dama<sup>5</sup> — o debate, polarizado, sobretudo, pelo Magnifico Juliano e por Gaspar Pallavicino, rapidamente foi conduzido para os temas que vários outros textos europeus de décadas anteriores e do mesmo período vinham disputando: a discussão em torno das (in)capacidades intelectuais, físicas e sociais da mulher, nomeadamente da dama de corte, a par da consideração

---

<sup>3</sup> B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano* (Introduzione di Amedeo Quondam e Note di Nicola Longo), Milano, Garzanti(4a), 1987, p. 264.

<sup>4</sup> Essa foi a proposta de Gaspar Pallavicino, para quem «...le medesime regule che son date per lo cortegiano, servono ancor alla donna; perché così deve ella aver rispetto ai tempi e lochi ed osservar, per quanto comporta la sua imbecillità, tutti quegli altri modi di che tanto s'è ragionato, come il cortegiano» (*ibidem*, pp. 262-3).

<sup>5</sup> A afirmação dessa especificidade coube, principalmente, ao Magnifico Juliano, o qual, embora reconhecendo que «alcune qualità siano communi e così necessarie all'omo come alla donna», afirmou haver «alcun'altre che più si convengono alla donna che all'omo, ed alcune convenienti all'omo dalle quali essa deve in tutto esser aliena. Il medesimo dico degli esercizi del corpo; mas sopra tutto parmi che nei modi, maniere, parole, gesti e portamenti suoi, debba la donna essere molto dissimile dall'omo...» (*ibidem*, pp. 264-5).

das suas «virtudes» principais<sup>6</sup>. Deste modo, e apesar da especificidade deste texto, o debate cultural dessas décadas em torno destes aspectos, conciliado, como é sabido, com as perspectivas neo-platónicas do amor, determinou as orientações fundamentais relativas ao comportamento da dama de corte, enquadrado, naturalmente, no modelo prévio do «perfeito cortesão».

Mas, para além deste «alto» exemplo — que tinha em vista um contexto cultural preciso e que se afirmaria, sobretudo, como um paradigma —, poucos são os textos, nomeadamente peninsulares (se não quisermos entrar no mundo ficcional das novelas de cavalaria), que nos oferecem informações ou leituras específicas sobre o comportamento — ou, melhor, sobre os modelos de comportamento específico — da princesa e da dama de corte. Aliás, interessam-nos aqui não tanto esses modelos de comportamento destas enquanto «mulheres», mas objectivados no viver quotidiano feminino na corte, ainda que traduzido, essencialmente, em imagens modelares deste. Não podemos esquecer ainda que as perspectivas doutrinárias sobre o lugar da mulher na família e, logo, na sociedade, mesmo na de corte — divulgadas, sobretudo, por humanistas e religiosos — foram ditando, nomeadamente na Península Ibérica, os modos como essas imagens modelares puderam ser construídas. A tradição doutrinária e literária que difundia a imagem modelar da submissão, do silêncio e, em particular, do «recolhimento» — nomeadamente no sentido físico — da mulher, particularmente das donzelas, não só não se extinguiu, como parece ter tido um novo fôlego, alimentado tanto com a releitura dos clássicos gregos e latinos, como também, senão principalmente, com textos que a longa Idade Média garantiu que fossem estando sempre presentes e aos quais a imprensa veio permitir uma mais ampla difusão. Um dos exemplos mais notáveis talvez seja o das *Epístolas* de S. Jerónimo — traduzidas para castelhano, editadas e reeditadas, principalmente, na primeira metade do século XVI<sup>7</sup> —, das quais salientamos, para esta

---

<sup>6</sup> Para uma visão global da figura da «dona» em *Il Cortegiano*, veja-se G. Saccaro Battisti, «La donna, le donne nel Cortegiano», in *La Corte e il «Cortegiano», I — La scena del testo*, a cura di C. Ossola, Roma, Bulzoni, 1980, pp. 219-250; A. Chemello, «Donna di palazzo, moglie, cortigiana: ruoli e funzioni sociali della donna in alcuni trattati del Cinquecento», in *La Corte e il «Cortegiano», II — Un modello europeo*, a cura di A. Prosperi, ed. cit., pp. 113-132; Marina Zancan, «La donna e il cerchio nel “Cortegiano” di B. Castiglione. Le funzioni del femminile nell’immagine di corte», in *Nel Cerchio della Luna. Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo*, a cura di Marina Zancan, Venezia, Marsilio Editori, pp. 13-56.

<sup>7</sup> *Epístolas de S. Hieronymo*, Valencia, en casa de Juan Jofre, 1520; *idem*, Valencia, por Juan Costilla, 1526; Sevilla, en casa de Juan Varela de Salamanca, 1532; s.l., s.i., 1537; Sevilla, imprenta de Juan Cromberger, 1537; Sevilha, 1541 e 1548 e, ainda, Burgos, 1554.

questão, a carta a Leta, completada com algumas das cartas a Furia, a Celantia e a outras matronas <sup>8</sup>.

E é tendo em conta todos estes aspectos que nos parece especialmente importante e sugestivo o tratamento dado ao problema por Francisco de Monzón no seu *Libro Primero del Espejo de la Princesa Christiana*, uma obra manuscrita, certamente anterior a 1544 <sup>9</sup>, que foi elaborada pelo autor na sequência do seu *Libro Primero* — e também do *Libro Segundo*, que não teve a mesma sorte editorial do *Libro Primero - del Espejo del Principe Christiano*, dedicado a D. João III e editado pela primeira vez em 1544. Naquela obra, dedicada a D. Catarina, mulher de D. João III — a quem, pelos mesmos anos (em 1542), foi igualmente dedicada a edição de Valladolid do *Carro de las Donas* <sup>10</sup> —, e como o próprio título, em parte, indica, mais do que «formar» pretendeu orientar e apoiar a «princesa cristã» no exercício não tanto dos seus deveres familiares ou, eventualmente, conjugais, mas, sobretudo, dos deveres relacionados com o «governo» das damas de corte. Para tal, este autor não só acentuou as funções específicas da princesa ou rainha, mas também alguns aspectos mais directamente relacionados com o comportamento cortesão

---

<sup>8</sup> Veja-se a edição bilingue das *Cartas de San Jerónimo*, Madrid, B.A.C., 2 vols., 1962, especialmente *Ad Laetam, de institutione filiae* (vol. II, pp. 230-245) e *Ad Celantiam* (carta 148, *ibidem*, pp. 822-850); cfr., igualmente, cartas 22, 54 e 123 (respectivamente, a Eustóquio, a Furia e a Geruquia). A presença e a influência doutrinal de S. Jerónimo, acompanhada da de outros Padres, nomeadamente de S. Ambrósio, em relação ao ideal feminino da virgindade e, consequentemente, ao «recolhimento» feminino, ao longo dos séculos XVI e XVII, é facilmente verificável em muitos textos da época, como tentámos mostrar no nosso estudo sobre *Espelhos, Cartas e Guias...*, *ob. cit.*, especialmente pp. 19-28, 177-190 e 604-611.

<sup>9</sup> O manuscrito conserva-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e é o Ms. de Livraria N.º 616. Dele se ocupou Álvaro Terreiro no estudo sobre *Um pedagogo espanhol na corte portuguesa no século XVI: Francisco de Monzón e os seus tratados de educação de príncipes* (tese de doutoramento apresentada à Univ. de Salamanca, polic.), Salamanca, 1972. Sobre esta e outras obras de Monzón, cfr. Maria de Lurdes C. Fernandes, «Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião», in *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, 3 (1991), pp. 39-70.

<sup>10</sup> Esta obra é uma «tradução»/adaptação de *Lo Libre de les Dones* de Francesc Eiximenis, empreendida por um autor franciscano anónimo, ainda não identificado pelos estudiosos da obra, e que terá sido capelão de D. João III. Sobre a complexa questão da autoria do *Carro de las Donas* (Valladolid, 1542), veja-se, em particular, J. Meseguer Fernandez, O. F. M., «El traductor del “Carro de las Donas”, de Francisco Eiximenis, familiar y biógrafo de Adriano VI», in *Hispania*, LXXV (1959), pp. 230-240 e David Viera, «Un estudio textual del “Carro de las Donas”, adaptación del “Libre de les Dones”», in *Estudios Franciscanos*, 77 (1976), pp. 153-180, especialmente pp. 155-159. É curioso notar ainda que, mais tarde, em 1557, também Ruy Gonçalves dedicou a D. Catarina a sua obra *Dos privilegios e praerogativas que o genero feminino tem...* (*ob. cit. supra*, n.º 2). As dedicatórias destas três obras sobre temáticas «femininas» parecem indicar alguma sensibilidade particular da rainha D. Catarina em relação às mesmas.

das damas. Por isso, esta obra — de que se conhece, até ao momento, apenas o *Libro Primero* — coloca, de um modo bastante «moderno», alguns problemas importantes relacionados com as atribuições e as atitudes das princesas e das damas de corte, sobretudo porque não só pretende legitimar (ou, até, favorecer e justificar) um «poder» específico da rainha ou da princesa, mas também porque não partilha inteiramente da visão pessimista — facto mais importante por se tratar de um catedrático de teologia — que, por essas décadas ainda, fazia, muitas vezes, coincidir as imagens da vida de corte com as das «misérias dos cortesãos» ou que pugnava pelo «menosprezo de corte».

Além disso, sendo apresentada a obra como um «espelho» — logo, como um modelo exemplar do comportamento e das atitudes da «princesa cristã»<sup>11</sup> —, procura, como o próprio título o pretende indicar, conciliar o modelo mais vasto da «mulher cristã» (que obras anteriores, nomeadamente a de Luis Vives, haviam reelaborado) com o da princesa e/ou da dama de corte que não deveria necessitar de negar as suas funções sociais e cortesãs para agir como mulher cristã: precisamente, uma dimensão que não fora explorada, como, aliás, se compreende, por Baltasar Castiglione. Deste modo — tentaremos mostrá-lo —, não está em causa, nesta obra, a formação da «dama de palácio» enquanto «complemento» feminino do «cortesão», mas a relação da princesa tanto com o rei como, sobretudo, com as suas damas, num equilíbrio ou numa complementaridade de que deveria resultar um proveito não só para a «honestidade» da vida de corte, mas também para toda a «República dellas»<sup>12</sup>.

Mas a escolha da área semântica do «espelho» — que conciliava o conceito socrático com o da *institutio* latina, como o provam outros textos peninsulares editados pelos mesmos anos<sup>13</sup> — não impediu uma focalização relativamente — ou assumidamente — polémica no que diz respeito a vários dos temas e aspectos tratados. Em primeiro lugar porque, diri-

---

<sup>11</sup> Monzón, elegendo D. Catarina como «espelho» para «todas las Reynas y princesas» (prologo primero, fl. 2v.) e desejando «formar y instituir una perfecta princesa christiana» (prologo tercero, fl. 9), socorreu-se também dos exemplos «de algunas pocas illustres y virtuosas», mas «gentiles», para que «conozcan las mugeres christianas quanta mayor obligacion tienen para ser virtuosas: pues tienen mas singulares dechados de que aprender: y mas sabiduria y lumbré para saber obrar virtudes...» (prologo segundo, fl. 6).

<sup>12</sup> Argumentou, para tal, que «no conviene a valerosos principes meterse en sus officios dellas sino que este cargo se ha de dexar como propio alas Reynas y princesas...» (fl. 32), sugerindo que o rei «a ella le cometa sus vezes y poder para hazer qualesquiera ordenaciones y pregmaticas que viere ser necesarias para su honesto y virtuoso vivir de ellas», a fim de que «cada vna haga lo que pertenesce a su estado: de manera que resulte vna perfecta Republica de todas ellas...» (fl. 39v.)

<sup>13</sup> Cf. Maria de Lurdes C. Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias...*, ob. cit., especialmente pp. 32-67.

gindo-se à «princesa cristã» (espelhada, antes de mais, em D. Catarina), reivindicou para ela o exercício de um poder que, não sendo propriamente autónomo, poderia revelar-se particularmente eficaz em algumas circunstâncias; em segundo lugar, porque aceitou olhar a vida de corte — nesta obra, desde a perspectiva «feminina» ou do comportamento da princesa e das damas — enquanto realidade sujeita a regras próprias, ainda que «controláveis» ou adaptáveis a alguns princípios da moral cristã. E é neste sentido que a sua proposta do reconhecimento, pelo rei, do exercício do poder ou da influência da rainha ou princesa, no âmbito da fixação de algumas regras para o viver cortesão e para o comportamento moral feminino a fim de que «todas juntas resulten y se hagan vna perfecta y muy concertada Republica de todas las mugeres de un Reyno»<sup>14</sup> se revela mais sugestivo.

Naturalmente, o exercício desse poder seria, ele próprio, sujeito a algumas regras básicas, a primeira das quais sendo a «autorização» régia para tal, acompanhada de permanente vigilância, nomeadamente para garantir a aptidão da rainha — que deveria ter as suas próprias, mas também «aprovadas», conselheiras<sup>15</sup> — para o exercício desse poder. Mas, verificadas as condições essenciais, «tal princesa con tales conseieras» seria «sufficientissima para hazer las leyes que al estado de las mugeres pertenescieron» e, também, «muy bastante para Regir y gobernar toda la Republica y monarchia de ellas», já que estaria, como é óbvio, mais apta para «saber y entender en sus negocios y tratos»<sup>16</sup>. Monzón foi mesmo mais longe, não só ao confessar ser o seu «intento (...) provar que es iusto y conviniente que la princesa sea legisladora y gobernadora de las mugeres de su Reyno y señorío...», mas também ao propor que o rei «a ella le cometa sus vezes y poder para hazer qualesquiera ordenaciones leyes y pregmaticas: que viere ser necesarias para su honesto y virtuoso vivir de ellas...»<sup>17</sup>. Essas leis diriam respeito não só às «cousas que tocan a su honestidad officios y manera de vivir», mas também aos «galanes y honestos trages que les conviene segun la diversidad de sus personas...» e à «castidad y fama dellas»<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> *Libro Primero... Princesa Christiana*, fl. 32.

<sup>15</sup> *Ibidem*, fl. 38: «Nosotros no afirmamos que es bien que todas las mugeres gobiernen, ni que todas son habiles para gobernar, sino dezimos que es bien que las poderosas sabias y desapasionadas princesas rijan a su Republica de mugeres con el conseio y parescer de matronas ancianas y sabias, y que por el se hagan las leyes y ordenaciones por donde todas se han de regir...».

<sup>16</sup> *Ibidem*, fl. 39r. e v.

<sup>17</sup> *Ibidem*, fl. 31 e 39v.

<sup>18</sup> *Ibidem*, fl. 32.

Deste modo, se Monzón tentava provar a razão de ser ou, até, a importância de se reconhecer à rainha ou princesa o exercício de um poder próprio, também não deixou de delimitar, compreensivelmente, o espaço de autoridade da mesma, por forma a não chocar com o poder e a autoridade do príncipe, antes a complementá-lo e a apoiá-lo, tornando-o, portanto, mais eficaz no que dizia respeito ao controle do «mundo feminino».

Efectivamente, a autoridade — que deveria, em certos casos, ser também legisladora<sup>19</sup> — da princesa tinha também uma finalidade imediata que não só a firmação de um princípio geral: por um lado, mantê-la ocupada (uma obsessão presente também em vários outros textos da época) sem lhe diminuir a sua dignidade real e, por outro, dar às mulheres em geral e às damas em particular a impressão de uma protecção directa. A justificação do autor é bastante clara: «...avisar a los hombres que por estrecharles la libertad y quitarles su poder suelen acontecer muchos daños y desastres, los cuales segun mi parecer se estorvarian y evitarian: si la Reyna toviesse la Republica de sus mugeres gobernada sobre si: porque de esta manera todas vivirian contentas: de pensar que tenian señora que mirasse por ellas: y que no las dexaria maltratar: y vivirian sobre aviso de no pecar...»<sup>20</sup>.

Estava, naturalmente, pressuposta — ou deveria ser previamente verificada, como dissemos, a «sabedoria», a «prudencia», a «graça», o «valor», a «honestidade», a «doctrina y sancto zelo de regir» e todas as «otras virtudes que en vna princesa christiana se pueden desear», bem como a escolha criteriosa das suas «conselheiras» — à semelhança, aliás, do que deveria suceder com o príncipe, como também mostrou Monzón no *Libro Segundo del Espejo del Principe Christiano*<sup>21</sup>. Por isso, não deixou de enunciar as qualidades essenciais da «conselheira» da princesa que, além de ser de «linage ilustre» e de «virtudes esclarecidas», devia caracterizar-se também pela «castidad y honestidad», pelo «encerramiento y recogimiento», pela «caridad y limosna», pelo «conseio en los negocios arduos», pelo «animo en las adversidades», pelo «zelo y devocion a las cosas sagradas», pela «leccion en la sagrada escriptura», pelo «amor a los

---

<sup>19</sup> Não só afirmou ser conveniente - embora dentro de certos limites — «que se le de a la Reyna autoridad de hazer leyes...» (fl. 33v.), como discutiu os diferentes argumentos que acentuavam os «inconvenientes» de as mulheres fazerem leis, propondo ele próprio «la manera que se deua tener en ordenarlas» (fls. 33v.-40).

<sup>20</sup> *Ibidem*, fl.37.

<sup>21</sup> O *Libro Segundo del Espejo del Principe Christiano*, até recentemente desconhecido, conserva-se manuscrito no A.N.T.T, Ms. de Livraria N.º 618. A escolha e características do conselheiro do príncipe dedica Monzón, nesta obra, 7 capítulos (cap. 12 a 18, fls. 55 a 75).

principes y señores...»<sup>22</sup> — qualidades que sendo, no essencial, as mesmas que se exigiam ao conselheiro do príncipe, incluíam aspectos mais especificamente «femininos», nomeadamente o «encerramiento y recogimiento» considerados essenciais para a «boa fama» de todas as mulheres e, em particular, para as nobres.

Mas a reflexão em torno do comportamento moral e social da princesa e, sobretudo, da dama de corte é, nesta obra — e poucas o terão feito de modo idêntico — bastante específico, incidindo sobre questões, muitas delas polémicas, ao tempo, que se reportavam a situações mais ou menos concretas e que, não deixando de partir de alguns dos aspectos relacionados com problemas mais teóricos, desde os ideais de «formosura» até ao conceito neo-platónico do amor, e de se apoiar em exemplos clássicos e bíblicos, tão ao gosto dos humanistas, tentaram resolver problemas mais imediatos que iam desde a cor e a forma dos cabelos, das pinturas do rosto, dos perfumes e trajos até ao modo de dançar e aos temas de conversação nas festas e saraus<sup>23</sup>.

Claro que o autor — que nesta altura ainda usava o título de «catedrático de theologia na unversidade de Coimbra», o qual já não figuraria em textos seus posteriores a 1544 — não ignorava, muito pelo contrário, tanto os debates como, em especial, as perspectivas moralizantes, quando não muito cépticas, em relação a estes aspectos da vida social na corte que muitos consideravam dever ser incluídos, como dissemos, entre as «misérias dos cortesãos». Mas Francisco de Monzón tinha, concretamente, em relação à corte de D. João III, pontos de vista muito favoráveis, talvez ditados pela visível e assumida gratidão pessoal em relação ao monarca português e à rainha D. Catarina que, em vários momentos, o terão favorecido claramente<sup>24</sup>. De qualquer modo, Monzón parece ter feito um esforço para conciliar aspectos doutrinários e moralizantes veiculados pela tratadística anterior e da época com as exigências práticas — e muito arreigadas pelo uso — do viver quotidiano da corte. Ele próprio o confessou ao reconhecer que «por mas predicadores que

---

<sup>22</sup> *Libro Primero... Princesa*, fls. 38v. e 39r.

<sup>23</sup> Destes aspectos se ocupa uma boa parte da obra, em particular desde o capítulo sexto do terceiro tratado até ao fim do tratado sexto. Ousando tratar destes problemas específicos, Monzón teve consciência do terreno delicado, especialmente para um catedrático de teologia, em que se movia. Contudo, não temeu polémicas, antes parece ter querido enfrentá-las, afirmando a necessidade de «escribir los daños y utilidades que de la hermosura se recrescen, para que huyendo de lo perjudicial se siga lo que fuere licito y estudioso...» (fl. 53v.). Particularmente sugestiva é a sua justificação do tratamento «de la propiedad y color de los cabellos, pues que tanto caudal hazen las mugeres dellos para parescer hermosas, y por esta causa se movieron a dezir mal dellos los que lo dixeron de la hermosura...» (fl. 65v.).

<sup>24</sup> Cfr. Maria de Lurdes C. Fernandes, «Francisco de Monzón...», *art. cit.*

quisiesen estorvar los seraos con sus predicaciones: que no harian alguna impresion: por estar tan arraigada esta costumbre en las cortes de los principes christianos»<sup>25</sup>; por isso lhe pareceu «ser maior cordura y mas provecho para las animas: demostrar como en estos seraos y fiestas no ay de si pecado: sino lo acomieten las dañadas intenciones de las personas que los exercitan...» e também por isso afirmou ser necessário que «los principes christianos velen para que en estos seraos no se cometa ninguna deshonestidad: ni de ellos se recresca alguna deshonra a alguna muger principal...»<sup>26</sup>.

A questão fundamental estava, para este autor, no estabelecimento de regras que, não negando o interesse, os significados e a função da vida de corte, antes os reafirmando, assegurassem a «honestidade» da mesma, o que passava pela garantia da «boa fama» de todas as damas, quer fossem donzelas, casadas ou viúvas. Deste modo, afirmar-se-ia o prestígio da vida cortesã destruindo a imagem de «fronteira do pecado» com que muitos a vinham identificando. Por isso se opôs Monzón aos que viam nas danças e na conversação na corte um meio para «vrdir», entre homens e mulheres, «malos recabdos», argumentando que «si esta causa abastase: tambien podrian condenar yr a la iglesia: y ir a Romerias: porque alli se suelen vrdir y aun cometer muchos adulterios»<sup>27</sup>. Mas, justamente, para destruir essa imagem e assegurar a referida «honestidade», não seriam suficientes princípios gerais válidos para múltiplas situações e, no fundo, comuns a todos os grupos sociais e profissionais, mas regras mais precisas para o comportamento na corte, tanto de homens como de mulheres, embora, respeitando as características e objectivos deste «espelho de princesa cristã», mais directamente dirigidos às atitudes femininas, particularmente das donzelas, nas festas, nos saraos, na conversação, nas cortesias... — o que passava por questões tão variadas como a forma de vestir e de se

---

<sup>25</sup> *Libro Primero... Princesa Christiana*, f. 152v. Neste aspecto - como em vários outros - Monzón mostra-se muito mais «tolerante» do que muitos dos seus contemporâneos, nomeadamente Luis Vives que, na sua *Institutio Foeminae Christianae (Instrucción de la Muger Christiana*, na tradução de Juan Justiniano), tecera duras críticas ao gosto pelas danças e cantares (e não só aos livros «lascivos»), nomeadamente quando criticou «...los livianos animos delas donzellas, como son bayles, cantares y otras cosas desta calidad vanas, ineptas y sin fruto» (ed. de Zamora, 1539, fl. viij v.), ou quando se referiu às conversas das donzelas, sugerindo que «ninguna dellas trayga nuevas de danças ni combites de fiestas, ni galas, ni trajes, ni de disposiciones de hombres...»(ibid., fl. xxxiiij v.) e, sobretudo, quando tratou, concretamente, no cap. quinze do mesmo Livro Primeiro, «De las fiestas y combites» (*ibidem*, fls. lij-lvij).

<sup>26</sup> *Libro Primero... Princesa Christiana*, fl. 152v.

<sup>27</sup> *Ibidem*, fl. 152.

adornar (e, também neste aspecto, a princesa e a dama não podiam ser confundidas com as outras mulheres)<sup>28</sup> e pelo modo de exercitar o «amor», tanto no seu sentido neo-platónico como, mesmo, mais «real», traduzido nos modos como o «galan» podia servir a sua dama e nas situações em que a dama podia, ou não, aceitar esse «serviço».

Em relação a este aspecto, os pontos de vista assumidos por Monzón afiguram-se-nos particularmente interessantes. Resumindo, e simplificando também, as teorias neo-platónicas do amor, Monzón quis privilegiar os aspectos mais práticos do «exercício» desse amor, insistindo — como tantas outras vezes do seu tempo - não só nas vantagens do «amor virtuoso» e nos perigos vários do «amor carnal y vicioso»<sup>29</sup>, mas também no modo e nos limites do mesmo. Assim, excluindo liminarmente os casados (homens e mulheres) das manifestações públicas desse amor ou, até, da participação secreta em alguns dos seus jogos<sup>30</sup>, Monzón quis, sobretudo, realçar as vantagens do «amor virtuoso» entre os mancebos e donzelas: «...amen aquellas mugeres sus yguales con quien tenga esperanza de casar: para que su amor los encendera a que obren virtudes por ser amados por ellas: y a refrenarse de obrar algun vicio: por no ensuziar su fama...». Além disso, «este amor los movera a ser affables y bien criados: y a que hagan a todos cortesia por mas hinchados que sean: y les inclinara a ser galanes y polidos por parescer bien a quien aman...»<sup>31</sup>.

Deste modo, o amor «virtuoso» mostrar-se-ia um auxiliar precioso das «virtudes» cortesãs que as décadas seguintes tanto valorizariam e, ao mesmo tempo, podiam contribuir para o casamento de muitas donzelas que, desprovidas de formosura ou de «fazenda», podiam cativar futuros maridos através dos dotes interiores revelados na conversação, nas danças,

---

<sup>28</sup> Afirma Monzon que «conviene alas reinas y princesas vestirse rica y galanamente guardando el medio de la razon y virtud, porque las preciosas vestiduras (dize quintiliano) que añade magestad y autoridad alas personas de dignidad y assi es razon que las traiga la princesa para que sea reuerenciada y acatada de los súos, que suelen preciarse los subditos de los ricos trajes de los señores y estimarlos por ellos...»(fl. 105v., subl. nosso), o que reafirma mais adiante (fl. 113v-114.).

<sup>29</sup> *Ibidem*, fl. 152v. e ss.

<sup>30</sup> Fá-lo em vários momentos, em particular no cap. sétimo do tratado sexto, quando estabelece as «regras» do «serviço» amoroso: «...se vn hombre casado diere muestra que tiene amor cupidineo a vna donzella o casada que no sea su muger, o algun hombre mancebo de alguna muger casada, que le vayan el principe y princesa a la mano, estorvandole sus conversaciones y recaudos todo lo mas que pudieren...» (*ibidem*, fl. 163r. e v., sublinhado nosso).

<sup>31</sup> *Ibidem*, fl. 160r. e v.).

nas suas atitudes várias...<sup>32</sup> — uma proposta que não se encontra facilmente em outros textos da época<sup>33</sup>.

Obviamente, a dama devia reunir previamente alguns requisitos fundamentais: ser de «noble y generosa linage»<sup>34</sup>, não ter nunca tido qualquer «nota de ynfamia» — porque «no se puede jamas alimpiar la que vna vez es maculada desta emulacion»<sup>35</sup> —, «saber con arte y ayre dançar»<sup>36</sup>, ser «ataviada y galana»<sup>37</sup>. Só depois de reunidos estes requisitos poderia a dama desenvolver as suas capacidades individuais, manifestando-as, sobretudo, na conversação em saraos e festas, criando uma «fama» que a valorizasse aos olhos de todos: «sea tenida por discreta: sabia: graciosa. avisada: aguda: y prudente: y virtuosa»<sup>38</sup>. Mas, para conseguir e manter esta «fama» — e, como acentua o autor, «mientras mas noble y generosa es vna muger: tanta mayor obligacion tiene para ser casta y virtuosa y honesta»<sup>39</sup> — não só nunca poderia tocar os limites que social e moralmente lhe eram impostos, como também necessitaria cultivar um modo de estar e de conversar, com homens e com mulheres, que contribuisse para lhe granjear valor e respeito<sup>40</sup>, logo, também para o prestígio da vida de corte.

---

<sup>32</sup> Considerou mesmo que seria «...vna honesta manera, para que las mugeres de alto y noble sangre que no tenian tan crescidos dotes como sus illustres personas merescian se pudiesen casar con hombres que de su conversacion y del conoscymiento de su valor y virtudes se aficionasen a amarlas y a demandarlas en casamiento...», uma vez que considerou serem os «seraos» momentos «adonde con honesta y graciosa conversacion se comunican los galanes nobles de su corte y casa con las damas de la Reina y princesa, que suelen ser del mas illustre linage del Reyno y entre ellas acontesçe aver muchas a quien falta tan crescido dote como es necesario para casar...» (*ibidem*, fl. 150v.-151v.).

<sup>33</sup> Um dos textos mais editados na época, a *Institutio Foeminae Christianae* de Vives, advoga, precisamente, o contrário, tendo em vista um público mais diversificado: «...yo no querria que en palacio o en otra parte adonde ay gente las mugeres se apartassen por los rincones a hablar con hombres» (*Instrucción...*, ed. cit., fl.lj); além disso, considerou este humanista que «...no esta bien ni es conueniente que la donzella desee marido o alomenos si tuuiere este desseo no deue darlo a sentir a nadie...» (fl. lxxv v.).

<sup>34</sup> *Libro Primero... Princesa Christiana*, fl. 170.

<sup>35</sup> *Ibidem*, fl. 170v. Monzón havia já dito, mais atrás, a propósito dos excessivos «atavios», que a infamia «es llaga que nunca se cura» e que «la muger que vna vez fuere infamada jamas la torno a tener buena por mas virtuosamente que viuiere» (fl. 95).

<sup>36</sup> *Ibidem*, fl. 171. Lembra que tal só se consegue, com alguma perfeição, «por vso y doctrina», uma vez que «no sabra la cuenta de los passos y contenencias sino se lo enseñan...» (*ibidem*).

<sup>37</sup> *Ibidem*, fl. 172.

<sup>38</sup> *Ibidem*, fl. 173.

<sup>39</sup> *Ibidem*, fl. 174.

<sup>40</sup> Por isso a aconselhou o autor a ser «avisada» nas conversas, nunca dizendo qualquer «palabra deshonesta» (fl. 173), a «ser graciosa en sus palabras...» (fl. 174), ser «avisada y sabya en las respuestas que diere» (fl. 175), «ordenar juegos graciosos...» (fl. 175v.) e, principalmente, ter arte e prudência ao «aceptar servidores» e «dar favores», por forma a evitar qualquer sombra de «deshonestidade» (fls. 176-178).

Assim se compreende que o autor exija e espere da rainha uma particular vigilância — traduzida em diversas regras<sup>41</sup> e muitas cautelas e providências<sup>42</sup> —, para que nos jogos de amor e galanteria, nas dansas, nas conversações cortesãs<sup>43</sup>, enfim, no comportamento e na fama das suas damas, fosse assegurada não só a «honestidade» de cada uma delas, mas também a imagem e a fama de toda a corte. Assim legitimaria, «cristãmente», as manifestações sociais do viver cortesão, abrindo uma via que, mais tarde, o «humanismo devoto» — cujo mentor passa por ser S. Francisco de Sales — viria a desenvolver.

---

<sup>41</sup> De facto, Monzón não esqueceu o lugar determinante da rainha ou princesa, pelo que deu grande ênfase à «prouidencia y aiso que conuiene a la princesa tener en estes seraos...»(fl. 178), propondo mesmo algumas «ordenaciones» que garantissem a «honestidade» das conversas e a «castidade» e «boa fama» das donzelas, ordenações que ela deveria, a todo o custo, fazer respeitar (fls. 180 e ss.).

<sup>42</sup> Uma delas seria garantir «que esten mezcladas con las damas aquellas matronas honradas, de quien tengan los hombres verguença y acatamiento»(fl. 181) e não as deixar receber «recaudbos» de ninguém, «porque son tantos los ardiles de los hombres que las desean, que todo corrompen: servidoras, porteros, y a todas las personas que pueden conversar con ellas...»(fl. 179v.). Estava, naturalmente, em causa a garantia da «castidade». Por isso explicou Monzón que «como las cosas de la castidad pertenescan mas a la Reyna que no al Rey, a ella converna proveer y velar sobre las cosas que puedan robar la honestidad de las mugeres de su Reyno, principalmente a las nobles y damas que tiene en en su servicio, poniendoles guardas sufficientissimas que velen sobre ellas...» (fl. 178v.).

<sup>43</sup> Deste modo, Monzón exige à rainha uma presença ou, pelo menos, uma vigilância que lhe permita «conduzir» ou orientar as «conversações cortesãs», como seriam «algunos honestos y apazibles exercicios, porque ocupados los ingenios en hazerlos y exercitarlos bien no gastan el tiempo en osciosidades y en palabras vanas y perjudiciales», ou seja, «algun deleitable juego o agradable razonamiento» (fl. 181r. e v.), falar de «algunas cosas agradables al oydo, haziendo algunos juegos que suelen jugar de manos o de boca», nomeadamente «alguna historia o fabula apazible con que huelguen los presentes...», de que, aliás, dá alguns exemplos (fls. 182 e ss.). Curiosa — especialmente para a época — é a sua exclusão de conversas sobre «cosas de devocion ni contemplaciones» por não as considerar «convenientes para semejantes propositos», porque «estas engendran fastio a las personas que no son espirituales, por estar embevecidos en las cosas temporales y mundanas y aun en la Yglesia y en tiempos dedicados para el culto y servicio no gustan de oyr las: que hara en aquellos lugares y tiempos que solo estan deputados para cevar sus ojos y contentar sus oydos de cosas vanas y apazibles»(fl. 181v.). Completa a explicação dizendo que «para destraher los animos sin pesadumbre para que la vanidad no les sea perjudicial conviene tratarse materia apazible: que si fuere grave de mucha doctrina y devota rescibiran hastio y amargandoles huyran de oyr las...» (*ibidem*, sublinhado nosso) — logo, seriam menos «controláveis» as suas conversas e atitudes...