

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 XIII^e 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, 2^a, 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 jejiũs, 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. Iguamente 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. CANTALAMESSE (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 duradoiro, 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. BROUDÉHOUS, *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 obter 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 perfecto 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 "desniveledos". 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 (*Erasmus 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 Confissão* 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): "Goço: 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, conseqüentemente, 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, desconfiadas - 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 seruicio 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 comenzando 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 llores" 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 conjuge 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 coraçon: 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 "miserias 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*, Pairs, 1927 e, mais recentemente, C. C. WILLARD, *Christine de Pizan. 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 didático 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 comparaison 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 v j 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 bemaumentado..."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 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 a los 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 dizen, 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 iiiij 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 açerta 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 confesionario) 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.