

REVISTA
PORTUGUESA
de HISTÓRIA

tomo XXXI

**Homenagem ao Doutor
Salvador Dias Arnaut
Volume II**



COIMBRA 1996
FACULDADE de LETRAS
da UNIVERSIDADE de COIMBRA
INSTITUTO de HISTÓRIA ECONÓMICA e SOCIAL

**A ESFERA PÚBLICA DA VIDA PRIVADA: A FAMÍLIA
NAS ARTES DE BEM** *

ANA CRISTINA ARAÚJO
(*Universidade de Coimbra*)

Como sustenta A. Burguière há actualmente mil e uma histórias da família, quase todas necessárias e interdependentes umas das outras. A multiplicação de objectos de análise em áreas tão diversas como a sexualidade, a vida quotidiana, a vivência da morte, as modalidades de gestão da identidade e da memória familiar, as formas e meios de exercício da autoridade, os elos de parentesco, a distribuição espacial dos agregados domésticos, entre outros aspectos, têm contribuído para tomar fluidas as fronteiras da história da família. Reciprocamente, a demografia e a história social — campos privilegiados na formulação de muitas e decisivas descobertas, — foram emparceirando com a história cultural, religiosa e política, na resposta àquelas e a outras tantas questões emergentes. Mas, apesar da actualidade de todas as tentativas de análise referidas, a reconstituição da vida familiar de outrora esbarra com as dificuldades inerentes à

* Este texto retoma e amplia as reflexões que sobre o assunto produzimos na obra, *A Morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*, Coimbra, (dissertação de doutoramento), 1995, pp. 314-338.

cultura documental do passado, mais loquaz a respeito do que é excepcional e menos esclarecedora sobre os aspectos pretensamente desinteressantes e repetitivos do dia a dia. Para além disso, e como sempre acontece com as relações de dominação e de poder, as fontes e os documentos mais abundantes contemplam, acima de tudo, os traços visíveis, prestigiados e legítimos da instituição familiar. Dão a conhecer a norma, o pensamento e a doutrina e só raramente compendiam testemunhos sobre atitudes, estilos de vida e formas de sensibilidade. Contudo, este conjunto de elementos não nos deve impedir de reconhecer que, em cada época, as sociedades procuram erguer redes ou teias de significados para actos correntes, mais ou menos descortináveis à luz de preceitos normativos, os quais não só conferem unidade à estrutura da família como modelam profundamente a convivência que no seu interior se estabelece.

Assim sendo, as regras de bem viver, tal como os códigos que regulam os automatismos que escapam à consciência, confundem-se, desde que razoavelmente assimilados, com os gestos que os materializam. Segundo esta perspectiva e para melhor perceber como se processa a incorporação ou o abandono de valores e atitudes, o historiador não deve furtar-se à valorização de certos actos enunciativos, indagando em que contexto surgem, quem os produz e com que finalidade. Depois, há ainda a considerar que alguns comportamentos, durante muito tempo lícitos, se tomam, de um momento para o outro e por efeito dos ditames da civilidade, da moral ou da própria dinâmica social, publicamente reprováveis, o que faz pensar na circularidade dos fenómenos de exclusão e na complexidade dos processos de mimetismo social.

Descendo agora a aspectos concretos, notamos que, nos séculos XVII e XVIII, dois tipos distintos de textos serviram para vulgarizar condutas ajustadas ao ideal de perfeição cristã, passando a constituir veículos privilegiados de policiamento da vida familiar e civil e,

consequentemente, de inculcação de bons costumes. Referimo-nos aos manuais de civilidade e às artes de bem morrer, suportes aparentemente sem nenhuma relação entre si, mas que substanciam uma linha de compromisso entre o reconhecimento público e formal da estima e da honra e o olhar vigilante e intimista de cada um sobre as virtudes que dá a ver aos outros. De resto, nada há de surpreendente no investimento feito ao nível do policiamento da vida quotidiana quando o que está em causa é a morte. O paradoxo funciona apenas para nós hoje, pois, se devolvermos a palavra aos homens do tempo, facilmente perceberemos o sentido desta advertência: “Se queres morrer bem, continua em bem viver; porque a boa vida é a melhor disposição para a boa morte”¹

Para se perceber a importância dos livros que falam da salvação e ensinam a bem viver e morrer é talvez preciso acrescentar que, ao longo dos séculos XVII e XVIII, estas obras, colocadas a baixos preços no mercado, escritas quase sempre em vulgar, impressas em pequeno formato e de aparato gráfico decepcionante superam largamente, em quantidade, as versões portuguesas conhecidas de instruções ou tratados práticos de civilidade^{1 2}. Ademais, as *artes moriendi*, não diferem substancialmente de outros guias práticos de comportamento, ainda que subentendam uma filosofia de vida orientada para dar resposta aos problemas da morte, aspecto singular que apenas reforça a percepção da importância dos ritos e das cerimónias na configuração da mentalidade social³. Salvaguardada a homogeneidade de linguagem em relação a padrões de comporta-

¹ Manuel de Maria Santíssima, *O devoto instruído na vida e na morte*, Lisboa, Offic. de Simão Thadeo Ferreira, 1784, p. 324.

² Ana Cristina Araújo, *ob. cit.*, pp. 219-280.

³ Como se colhe, a partir de outros exemplos, da leitura de Sergio Bertelli e Giulia Calvi, “Rituale, ceremoniale, etichetta nelle corti italiane”, in *Rituale, Ceremoniale, Etichetta*, (a cura di Sergio Bertelli e Giuliano Grifó), Milano, Bompiano, 1985, p. 14.

mento consentâneos com o objectivo da salvação pessoal, nota-se, entretanto, nos manuais de civilidade, uma maior abertura a particularismos típicos de condutas socialmente regidas por critérios de distinção. Mesmo assim, é notável o espaço de contaminação existente na formulação da mensagem prática destes dois géneros de literatura. Recorde-se, por exemplo, que a primeira instrução incrita no *Galateo* visa exactamente conciliar a boa fama pública com o prémio da glória eterna, reservado aos que, durante a breve jornada terrena, cultivam o bem e perseguem a virtude⁴ ⁵. Este tópico ressurge também, embora de forma mais mitigada, em *A Policia e urbanidade cristam no trato, e na conversaçam*⁵ e, ainda, na famosa *Escola de Politica ou tractado pratico da civilidade portugueza* de D. João de Nossa Senhora da Porta Siqueira⁶, ambos manuais de civilidade bastante lidos, cuja filosofia, actualizando a herança da civilidade cristã erasmiana, aponta, inequivocamente, para a catequização da moral pública.

Ora, na esteira da importância conferida, pelos círculos eclesiásticos, à contenção da linguagem dos afectos, à regulamentação da convivência íntima e à educação dos mais jovens, não nos espanta que os conselhos e preceitos mais comuns encontrados nas artes de bem morrer tenham como ponto de mira a vida familiar. Na verdade, o trato conjugal, a educação dos filhos, os comportamentos ajustados à refeição e ao deitar, o vestuário, a cortesia, a conversação e a relação do indivíduo com o seu próprio corpo, constituem, por assim dizer,

⁴ Utilizámos aqui a tradução legítima feita por Francisco Xavier Pinto de Magalhães da obra de Giovanni Delia Casa, *O Galateo ou o Cortezao*, Lisboa Occidental, Na Offic. da Música, 1732.

⁵ Composta pelos padres do collegio Mussipontano da Companhia de Jesus, e traduzida por J. D. C., Evora, s. e., 1684. Trata-se, ainda, de uma versão adaptada de *II Galateo*.

⁶ De entre as várias edições desta obra, salientamos a que se publicou no Porto, na Offic. de Antonio Alvarez Ribeiro, 1791.

o núcleo duro do arsenal de ideias mais propagandeado nos manuais de preparação da morte vertidos e escritos em português nas centúrias se Seiscentos e Setecentos. Este facto, se por um lado confirma o papel da Igreja no transporte descendente de modelos de comportamento social⁷, por outro ilustra a exigência, ao nível da palavra e do gesto, de campos semânticos comuns, minimamente uniformizados, entre diversos grupos sociais e meios culturais⁸. Neste aspecto, também os tratados e guias de educação, os espelhos morais e os ensaios em forma de carta, versando usos e costumes da época, sancionam e legitimam a partilha de certos gestos e preceitos pelo vulgo, como, pontualmente, teremos a oportunidade de verificar, mais adiante.

O trato conjugal

Sobre o matrimónio recaem pesadas advertências, que indiciam a presença de estratégias sociais condenáveis pela Igreja. “Para o matrimónio ser do agrado de Deus — escreve João Franco — não há-de ser feito por apetites brutos, não há-de ser feito por fins terrenos, porque se o apetite e a ambição da riqueza entram a fazer casamentos, o que desses casamentos há-de nascer, há-de ser isto: gigantes de maldades, adultérios, zelos, brigas, inquietações, pragas, pesares, arrependimentos, aborrecimentos e nenhuma paz entre os casados”⁹.

⁷ Norbert Elias, *O Processo Civilizacional*, vol. 1, *Transformações do comportamento das camadas superiores seculares do Ocidente*, Lisboa, Pub. Dom Qui xote, 1989, p. 147.

⁸ Sergio Bertelli e Giullia Calvi, *ob. cit.*, e Roger Chartier, “Distinction et divulgation: la civilité et ses livres”, in idem, *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Ed. du Seuil, 1987, pp. 47-49.

⁹ João Franco, *Mestre da Virtude renovado, segunda parte do Mestre da Vida, que persuade a todas as criaturas de qualquer estado, que sejeão, o que he necessario para*

Detentores dos segredos da alcova e dos litígios usuais do lar, os autores religiosos impõem a cada cônjuge uma conduta adequada* ¹⁰ ¹¹. Ao homem mal casado, ajustam o exemplo do sacrifício de Cristo pela sua Igreja. Tendo que se haver com “uma esposa feia, torpe, pobre, enferma, asquerosa e pecadora [...] - retenha-se a adjectivação utilizada - não olhe o marido para outra mulher mais do que para a sua. Conforme-se com a vontade de sua mulher em tudo o que for lícito. Se a mulher cair em faltas capazes de remédio, avise-a com suavidade [...]. Deve tratar sua mulher honradamente e com amor, sem a desprezar nunca, porque os desprezos servem de mau exemplo para os filhos. Deve o marido dar-lhe tudo aquilo que ela necessitar, para que se trate conforme o seu estado e para que o não busque por maus caminhos. Deve deixar governar a mulher sua casa, porque [...] o governo de portas adentro mais lhe pertence a ela, ainda que é justo que o marido saiba tudo. Deve louvar tudo o que a mulher faz na sua presença e se ela cometer defeitos desculpe-os com discrição e sofra-os com paciência. Se a mulher desenfrear a língua refreie o marido a sua”¹¹.

No caso inverso, “se o marido for vicioso, jogador, amancebado, zeloso, indiscreto e arremçado [...], deve servi-lo como senhor e cabeça da família, cuidando da sua honra, pessoa e regalo, mais que do seu gosto próprio [...]; deve sofrer os agravos que o marido lhe

se salvarem, Lisboa, Offic. dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galvão, 1750, p. 345. Encontramos as mesmas ideias a respeito do matrimónio noutros textos da época. Cf. Joseph Ferreira Castello-Branco, *Regimento dos casados, e importante para a paz entre elles, e os muitos bens que delia se seguem, e os grandes males, e discordia, que os arruinão*, 2- parte, Lisboa, Offic. de Manoel Soares, 1751. Sobre o assunto, veja-se, por todos, Maria de Lurdes Correia Femandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1995.

¹⁰ Angela Mendes de Almeida, *O Gosto do Pecado. Casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Editora Rocco, 1994.

¹¹ João Franco, *ob. cit.*, pp. 346-347.

fizer como se fora insensível, sem apartar cama e mesa. Porque se a mulher não souber sofrer também não saberá agradar nem mandar. [...] Não se queixe dos maus tratamentos de seu marido [...], basta que o faça ao confessor para a consolar [...] E se ele tiver filhos de outra mulher procure que se criem com todo o cuidado [...]. Fora do governo da casa não faça a mulher nada sem licença do marido, porque o corpo da família deve ser regido pela sua cabeça. [...] Não tenha amizade familiar com nenhum homem, ainda que seja parente, nem permita que a visite em secreto, nem lhe aceite nada sem que o marido o saiba. Não acompanhe com mulheres de má fama”¹².

Como se vê, a pacificação de relações dentro de casa é reconhecidamente favorecida pelo exercício de certas virtudes femininas, como a submissão, a insensibilidade e o segredo, virtudes totalmente inadequadas à condição masculina. A apreensão diferenciada da moral comum pressupõe, portanto, uma clivagem essencial forjada a partir da dualidade biológica homem/mulher.

À margem do padrão ideal, coloca-se a visão corrente da mulher, ser dado à luxúria, à sensualidade e à maledicência. E são estes e não outros os traços identificadores do comportamento feminino, aqueles que exprimem, verdadeiramente, a sua natureza perturbadora. Em termos práticos, a cultura de confessionário — também ela fruto de uma experiência masculina de apreensão do mundo exterior—, ao tipificar deste modo a natureza feminina, contribuiu poderosamente para a inculcação generalizada de preconceitos e valores assumidos por toda a sociedade e só muito tardiamente questionados pelas próprias mulheres¹³.

¹² *Idem, ibidem*, pp. 347-349.

¹³ Para o estudo da mentalidade da época, o sermão, a legislação, os registos de costumes, as compilações de histórias de carácter fabulatório, a iconografia, o teatro e a literatura de cordel fornecem matéria abundante de reflexão. Sobre a imagem da mulher no discurso religioso vejam-se: Raymond Cantei, “La place de la femme dans

A incapacidade da mulher, ontologicamente considerada um ser inferior, converge no sentido da afirmação de sua marginalidade moral e social^{14 15}. Limitada a uma “existência obscura”, ela é, de facto, olhada com suspeita e apreensão pelo pai e pelo marido. Mas, enquanto consorte e agente económico, o seu estatuto não pode também desligar-se da incapacidade jurídica de que goza no foro social. A mulher casada, subtraída na sua iniciativa e sujeita à subordinação hierárquica do marido, dispõe, todavia, e em certos casos, do poder de governar a casa, concessão que resulta de um acto de delegação, de um reajustamento interno de papéis, insusceptível de

la pensée de Vieira”, *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, IV, Université de Toulouse, 1965, pp. 23-29; Fernando Taveira da Fonseca, “Notas acerca do pensamento religioso sobre a mulher: um sermão do século XVII”, *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais*, Actas do Coloquio de 20 a 22 de Março de 1985, Coimbra, Instituto de História Económica e Social, 1986, vol. II, pp. 115-134; Manuel Augusto Rodrigues, “As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação à luz das suas cartas pastorais”, *ibidem*, pp. 135-166; e José Marques, “Regalismo e a mulher em religião”, *ibidem*, pp. 167-194. No domínio da literatura, refiram-se, por todos, os trabalhos de síntese de Maria Antonia Lopes, *Mulheres, Espaço e Sociabilidade. A transformação dos papéis femininos em Portugal na segunda metade do século XVIII*, Lisboa, Livros Horizonte, 1989, e Maria da Luz Marques da Costa, *Alguns aspectos da literatura pró e contra a mulher no século XVII*, (dissertação de licenciatura), Lisboa, Faculdade de Letras, 1957.

¹⁴ Para uma visão integrada da misoginia do tempo, vejam-se, especialmente: Maribel Aler Gay, “La mujer en el discurso ideológico del catolicismo”, in *Nuevas perspectivas sobre la mujer*. Actas de las primeras jornadas de investigación interdisciplinaria, vol. I, Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, 1982, pp. 232-248; Elisja Schulte van Kessel, “Virgens mães entre o céu e a terra” in *História das Mulheres* (dir. Georges Duby e Michelle Perrot), vol. 3, *Do Renascimento à Idade Moderna* (dir. Natalie Zemon Davis e Arlette Farge), Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 181-227; e Maria Antonia Lopes, *ob. cit.*, pp. 12-16.

¹⁵ Vide Rui Gonçalves, *Dos priuilegios & praerogatiuas q/ ho genero feminino te por direito comu / & ordenações do Reyno mais que / ho genero masculino.* / Apud Iohanne Barreirii Regium Typographum. / Anno Domini. 1557, obra reeditada em 1785 e que, recentemente, mereceu a atenção de Sebastião Tavares de Pinho, “O primeiro livro ‘feminista’ português (séc. XVI)”, in *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais*. Actas do Coloquio, Coimbra, Instituto de Historia Económica e Social, 1986, vol. II, pp. 201-221.

acarretar uma alteração substancial do seu estatuto dentro e fora de casa. No discurso moralista da Igreja, é sempre o homem que “deve sustentar a esposa com o suor do seu rosto” e jamais o contrário, “porque isso é desonra e sujeito a muitas ruínas”¹⁶. E nem mesmo a situação de miséria a que eram votadas muitas esposas pobres — “hoje sabe Deus quantas esposas não têm uns sapatos que calçar nem uma camisa que vestir”¹⁷ — acarretava maior realismo ou tolerância na formulação do problema. Face a essa dura realidade, insistia-se que “o marido não só há-de sustentar a mulher, mas vesti-la com decência”¹⁸.

A autoridade reconhecida ao homem no interior do lar estava directamente relacionada com os meios de que ele dispunha para impor a sua vontade fora de casa. Neste aspecto, a convenção moral apenas tinha como limite as regras da distinção e do prestígio social. E que “como os poderosos e nobres são mais homens que os outros homens”, deles deve partir o exemplo que aproveite a todos¹⁹.

Assente no princípio do poder inquestionável do homem, o corpo do casal não deixa de se revelar um espaço desequilibrado de sentimentos, deveres e obrigações. Como contrapartida do respeito e obediência requeridos à mulher, refreiam-se as tentações de humilhação por parte do marido. E se a cólera, a infidelidade e o desprezo surgem como agravos correntes do comportamento masculino, não deixa de ser curioso notar que se combata este último procedimento com um argumento que nada tem a ver com a dignidade da pessoa da mulher, mas tão só com o respeito supostamente exigido aos filhos²⁰. Este tipo de constrangimento moral adequa-se perfeitamente

¹⁶ João Franco, *ob. cit.*, p. 339.

¹⁷ *Idem, ibidem.*

¹⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁹ *Idem, ibidem*, 327-328.

²⁰ O comportamento exigido às donzelas e mulheres casadas não é dissociável das normas de civilidade em voga na sociedade portuguesa. Vide Gonçalo Fernandes

ao modelo de organização da família tradicional, cujos “membros estavam indissolúvelmente ligados uns aos outros pelo casamento cristão, pela solidariedade da honra, pela autoridade do pai e pela dependência económica de todos em relação ao património comum”²¹.

Lícito e conveniente, o amor virtuoso, “contido nos limites da honestidade”, sobrepuja-se à paixão e à pulsão amorosas, potencialmente perigosas para o equilíbrio de uma sociedade que assentava num modelo de casamento endogâmico, pelo qual se ligavam famílias da mesma condição social. Segundo esta lógica, a necessidade de consentimento dos esposos não era vista como contraditória do pai impor ao filho um cônjuge da sua escolha.

“Primeiramente, contra a obediência peca mortalmente o filho que não obedece ao pai nas cousas do governo da casa e bons costumes”, escreve Lagarra que, logo a seguir, acrescenta: “em particular, se contra a vontade do pai se casa o filho [...], também se, querendo casar-se, não casa com quem o pai quer que ele case”²².

Como se verifica, a insistência posta nos deveres e obrigações dos filhos acarreta, do ponto de vista prático, a secundarização do

Trancoso, *Contos & Historias de Proveito & Exemplo*, (pref. de João Palma-Ferreira), ed. fac-similada, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982. A edição mencionada não é completa. Entre as que posteriormente se fizeram (são conhecidas sete edições no século XVII e cinco para o século XVIII), já divididas em três partes, destaco a que saiu, em Lisboa, da oficina de Philippe de Sousa Vilella, em 1722. Em apêndice inclui um dos tratados de civilidade mais lidos na Europa do século XVI e XVII, *II Galateo* do italiano Giovanni Delia Casa. Sobre a sua divulgação na Península Ibérica veja-se o bem documentado estudo de José Adriano Freitas de Carvalho, “A leitura de *II Galateo* de Giovanni Delia Casa na Península Ibérica: Damásio de Frias, L. Gracián Dantisco e Rodrigues Lobo”, *Revista 'Ocidente'* \ vol. LXXIX, Lisboa, 1970, pp. 136-171.

²¹ Jean-Louis Flandrin, *Famílias. Parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga*, Lisboa, Editorial Estampa, 1992, p. 162.

²² Fr. Francisco Lagarra, *Promptuario de Theologia Moral, muito util e necessário para todos os que quizerem expor para confessores*, Coimbra, Ofic. de António Simões Ferreira, 1749, p. 320.

tradicional preceito do mútuo consentimento, exigido pela Igreja para a celebração do matrimónio. A estabilidade da república, a pacificação social e a preservação das elites concorrem, assim, para o êxito da endogamia matrimonial. No século XVII, esta prática é abertamente defendida por vários autores. No *Tempo de Agora* (1622-1624), Martim Afonso de Miranda insiste que: “casar com o seu igual”²³ é obrigação do filho que convém na conservação da casa do pai. No mesmo contexto, Diogo Paiva de Andrade recomenda “o espreitar cada um, logo no princípio, a inclinação e a natureza da mulher”, o “tirar informações dos costumes dos pais de família”, “das condições e procedimentos da mesma pessoa”, e “respeitar os dotes para garantir uma certa “igualdade”²⁴. Idênticas exigências ressurgem na *Carta de Guia de Casados* de D. Francisco Manuel de Melo. Para este autor, “a desigualdade no sangue, nas idades, na fazenda causa contradição; sendo esta evidente motivo de fundada e contínua discórdia”²⁵. A observação directa capta o essencial do modelo preconizado e posto em prática em certos círculos sociais, nomeadamente aristocráticos. A margem deste aspecto, o tom moralizante e educativo da sua mensagem reforça nitidamente a filosofia comum que preside à constituição da família moderna. Em termos prosaicos, essa exigência acaba por ser formulada deste modo: “não há perfeição no casamento sem grande cabedal de perfeita virtude” sem “rasto algum ou sombra de vício”, daqui se inferindo a “particular correspondência que tem a salvação das almas com a

²³ Martim Afonso de Miranda, *Tempo de agora em dialogos*, Lisboa, Offic. de Antonio Rodrigues Galhardo e José de Sousa Nazareth, 1785, vol. 1, pp. 59-60. Edição de Bento José Farinha, conforme a 1ª edição, de 1622-1624.

²⁴ Diogo Paiva de Andrade, *Casamento perfeyto, em que se contem advertendas muyto importantes pera viverem os casados em quietação e contentamento.*, Lisboa, Offic. de Miguel Rodrigues, 1726, pp. 57-62. A primeira edição desta obra é de 1630.

²⁵ Francisco Manuel de Melo, *Carta de guia de casados* (1651), ed. de Edgar Prestage, Lisboa, Revista Ocidente, 1954, p. 38.

perfeição do casamento”²⁶.

Convém, no entanto, sublinhar que a força dos laços domésticos, forjada pela convivência, não se esgota nas relações de sangue. A família, tomada na sua expressão mais simples, não se reduz ao pai, à mãe e aos filhos; compreende também os criados. “Em uma casa de família há todas estas pessoas. O pai, a mãe, os filhos, os criados e as ocupações da família. E como agora instruímos ao pai, devemos considerá-lo em ordem a si, ou em ordem à sua mulher, ou em ordem aos seus filhos e criados”, reforça João Franco²⁷. Como se vê, em matéria de doutrina e bons costumes, o lar surge-nos como um meio de integração e não de exclusão. O pai, o senhor e o patrão confundem-se na mesma pessoa. A autonomia funcional da família e o exercício da disciplina articulam-se com o poder do chefe da casa. Tal posição é fortalecida pelo modelo de organização política da sociedade moderna que concentra numa só pessoa a dignidade do exercício de mando. Nesta base, o microcosmos familiar é compelido a reproduzir o macrocosmos político. Sobre esta concepção, D. Francisco Manuel de Melo é muito claro. Na *Carta Guia de Casados*, publicada em 1651, ao resumir os avisos concementes ao bom governo da casa, afirma: “Isto enfim não é outra coisa que a indústria e prudência com que o cidadão, o fidalgo, o grande, e também o pequeno, governam a família, que no Príncipe é arte política ou matéria de estado”²⁸. Vários autores, contemporâneos e mais tardios, corroboram este juízo. Por exemplo, o padre Luís Álvares, no *Céu da Graça, Inferno Custoso*, compara a “a família a um mundo pequeno, onde o pai é sol, a mãe lua e os filhos e criados estrelas de maior ou menor grandeza”²⁹.

²⁶ Diogo Paiva de Andrada, *ob. cit.*, p. 37.

²⁷ João Franco, *ob. cit.*, p. 335.

²⁸ Francisco Manuel de Melo, *ob. cit.*, p. 108.

²⁹ Luís Álvares, *Céu da Graça, Inferno Custoso*, Évora, Offic. da Universidade, 1692, pp. 236-237.

Regressando à célula básica, verificamos que sobre o pai recaía, ainda, a responsabilidade de instruir os filhos e, “em sua proporção”, os criados e os escravos, ou melhor, todos “os de sua casa e família, pois não está menos obrigado a lhes dar o pão espiritual que o sustento corporal”³⁰.

A indicação, à semelhança de algumas das citações anteriores, é retirada de um manual de preparação da morte e surge acompanhada de instruções práticas sobre a criação e doutrinação dos filhos, campo em que as *artes de bem morrer* são, igualmente, pródigas em ensinamentos.

A educação dos filhos

O primado acordado à educação responde a um imperativo social mais vasto. Como escreve o jesuíta Francisco Aires, “são tão necessários os bons costumes para a virtude que sem eles não se pode alcançar ou conservar; pois não há virtude que o não suponha, nem costume bom que não conduza à virtude”³¹.

A arte de criar bem os filhos e a arte de bem morrer não só participam de um fundo ideológico comum, como têm os mesmos portavozes. Na génese destas diferentes modalidades de normalização de atitudes e valores estão os jesuítas. E a lição repete-se de umas obras para as outras.

Os preceitos de comportamento infantil interessam aos pais. Por eles devem ser lidos, assimilados e postos em prática. As regras de tratamento dão qualidade, distinguem e remetem para padrões diferenciados de comportamento social. Em ambos os casos, impera a responsabilização de cada um e, em particular, da família. Este

³⁰ Francisco Aires, *Regimento espiritual para o caminho do ceo*, Lisboa, Offic. Crasbeeckiana, 1654, p. 25.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 19.

renovado interesse pelo ambiente familiar, totalmente controlado do exterior na esfera moral, prende-se com as possibilidades doravante oferecidas pelo núcleo doméstico no campo educativo e religioso. A Igreja da Contra-Reforma é a mola deste processo. Veicula a doutrina e dita procedimentos.

A ideia de que a fé sem cultura é rude e que a salvação é prémio de boa conduta — herdada do humanismo e particularmente cara a Erasmo —propaga-se, assim, no contexto do catolicismo tridentino. A tradição ressurge, todavia, envolta na autoridade do mestre, do padre, do educador e do pai.

Mas o moderno conceito de educação desponta ao mesmo tempo que se afirma uma nova visão da infância, concebida à maneira de uma idade particular, plena de contrastes psicológicos e limitações morais. “O apego à infância e à sua especificidade já não se exprime pelo divertimento com as suas ‘tontices’, mas pelo seu interesse psicológico e pela preocupação moral [...] O primeiro sentimento da infância — a ‘criança-brinquedo’—surgira no meio familiar na companhia das crianças pequenas. O segundo, pelo contrário, provinha de uma fonte exterior à família: dos homens da igreja ou da toga, raros até ao século XVI, de moralistas, mais numerosos no século XVII, preocupados com o policiamento e a racionalização dos costumes”³².

Ora, se a mais tenra idade é tomada como período ideal para a apreensão de certos valores, é porque existe a consciência de que “na meninice está o bem e o mal de toda a vida”³³. “E tanto influem os pais nos filhos que não só lhes imprimem as inclinações, como lhes estampam o ser e representação das imaginações” — lê-se na abertura do *Regimento espiritual para o caminho do ceo*³⁴.

³² Philippe Ariès, *A criança e a vida familiar no Antigo Regime*, Lisboa, Relógio de Água, s. d., pp. 190-191.

³³ Francisco Aires, *Regimento espiritual...*, p. 1.

³⁴ *Idem, ibidem*.

Estas palavras foram escritas trinta anos antes da publicação do célebre tratado de educação infantil do padre Alexandre de Gusmão³⁵. Comparando a primeira parte do *Regimento espiritual* com a *Arte de criar bem os filhos na idade da Puerícia*, “um dos melhores e mais significativos tratados de educação infantil do século XVII”³⁶, ficamos surpreendidos não tanto com a antecipação do tema, mas, sobretudo, com o meio escolhido para sua divulgação. De facto, é na fronteira da pedagogia da morte que emerge o novo discurso sobre educação e civilidade pueril.

Se não, vejamos: segundo Alexandre de Gusmão, “a última utilidade e não menor consideração que os filhos tiram da boa criação da puerícia” reside não só em “experimentarem toda a vida a força dos bons costumes” como em merecerem “o ditoso fim dos que bem começam”³⁷. “E não somente o bem eterno dos filhos vêm a grangear os pais com esta boa criação, mas também a própria salvação”³⁸. Ora, se os progenitores zelosos podiam aspirar à “glória”, “nesta e na outra vida”³⁹, também os filhos estavam aptos a prolongar no além os benefícios recíprocos iniciados no círculo familiar, pois, “salvando-se”, seriam “causa de se salvarem os pais que os souberam criar”⁴⁰. A preocupação com a educação moral dos filhos articula-se com a espiritualidade da época. Da boa criação promanam a elevação

³⁵ Alexandre de Gusmão, *Arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*. Dedicado ao minino de Belem Iesu, Lisboa, Miguel Deslandes, 1685.

³⁶ António Gomes Ferreira, “Uma perspectiva sobre a educação da criança nos finais de Seiscentos”, in *1-Encontro de História da Educação em Portugal “Comunicações”*, (14-16 de Outubro de 1987), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 66. Cf. António Gomes Ferreira, “A criança em dois tratados setecentistas de puericultura”, *Revista Portuguesa de Pedagogia*, nova série, ano XXI, 1987, pp. 151-166.

³⁷ Alexandre de Gusmão, *ob. cit.*, p. 27.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 34

³⁹ *Idem, ibidem*.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 71.

social e o bem da alma. Ajudar a crescer e a bem morrer são dois *objecti vos* maiores na obra do dominicano Pedro de Santa Maria, autor do famoso *Tratado da boa criação epolicia christã* (1633) e de uma *Prática para acompanhar*

Mas este retomo às origens, à infância, não só traz consigo a marca da escatologia como se desenvolve em estreita ligação com a expansão do culto do anjo da guarda, em voga desde finais do século XVI⁴¹ ⁴² ⁴³. E é justamente sobre estes dois tópicos que se articulam as referências encontradas nas *artes de bem morrei*.

Com um entendimento diminuído pela verdura dos anos, a criança, fruto do pecado original, é, sem o saber, um ser para a morte. O reconhecimento da fragilidade e especificidade da infância baseia-se na distinção entre duas idades: a da “inocência”, ou seja, “dos que morrem logo depois do baptismo, sem terem uso da razão” e a da “discrição”, assinalada pelo uso da linguagem e pela propensão espontânea para o dolo e para o pecado⁴⁴. É a esta última que melhor

⁴¹ Sobre o tratado veja-se o que escreve Maria de Lurdes C. Femandes, “Modelos Educativos do Barroco em Portugal: a ‘boa criação’ e a ‘policia cristã’”, *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, Reitoria da Universidade do Porto, 1991, vol. I, pp. 311 -322; quanto à *Prática para acompanhar padecentes*, sabemos, apenas, que foi publicada sem indicação de lugar, tipografia e ano. Como foram infrutíferas as tentativas de localização da obra, ficamos limitados à indicação de Inocencio Francisco da Silva, *ob. cit.*, t. VI, p. 432.

⁴² Não é demais salientar a importância que os jesuítas tiveram na divulgação deste culto. Cf. Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, pp. 324 e ss.. Já anteriormente Philippe Ariès chamara a atenção para a importância do culto do anjo da guarda, relacionando-o coin o sacramento do baptismo, *ob. cit.*, p. 176-177.

⁴³ Relendo as obras sobre a Historia da criança e da morte que Ariès nos legou, não encontro nenhum passo alusivo ao entrosamento destes dois temas, o que não deixa de ser estranho. Várias vezes me tenho interrogado sobre a razão de ser deste silêncio, já que os textos fundamentais, sobretudo os do século XVII — e não apenas os portugueses, pois entre nós circularam, como noutra local salientámos, versões traduzidas de grandes manuais franceses e italianos—, são muito explícitos na relação que estabelecem entre a educação infantil e juvenil e a preparação da morte.

⁴⁴ Alexandre de Gusmão, *ob. cit.*, pp. 128-129. A mesma concepção é expressa por

se ajusta o culto do anjo da guarda. Ele representa urna das respostas possíveis à tentativa de promoção espiritual e moral da primeira infância. A nova devoção responde, em primeiro lugar, à emergência de um sentimento marcadamente individualista no campo da crença. O anjo da guarda, tomado como companheiro e protector, habilita à herança da salvação desde os primeiros anos. Sob o involucro angélico, a aura da inocência infantil persegue e acompanha a marcha do vivente. No processo de regeneração pessoal e no percurso que conduz à graça divina, quem triunfa é, portanto, simbolicamente, a criança.

Jean Delumeau parece ver bem o problema quando escreve que “la relation entre une plus forte présence angélique dans les textes et les images et une grande attention à l’innocence et à la fragilité enfantines ne peut pas être mise en doute [...] ce qui s’est développé entre le XV^e et le XVIII^e siècle, et d’abord dans les milieux cultivés, c’est la conscience de la fraîcheur et de de la délicatesse de l’enfant. Le verset de Mathieu (18,10)⁴⁵ et le culte de l’ange gardien ont conjointement contribué à l’essor de cette sensibilité”. E, recusando o simplismo da análise de Ariès, acrescenta: “Cette relation une fois soulignée, une nuance s’impose encore: je ne crois pas que l’ange gardien ait été ‘illustration d’une dévotion particulière de l’enfance et dérivée du sacrement de baptême’. La relation principale me paraît avoir été entre l’ange gardien et la peur de la mort. [...] L’ange gardien a, certes, aidé les parents à sourire davantage à leurs enfants. Mais sa première et principale fonction a été de rassurer les fidèles de tous âges au long du périlleux voyage vers l’au-delà”⁴⁶.

Manuel Bemardes, *Os Últimos Fins do Homem, Salvação e Condenação Eterna*, Lisboa Occidental, Offic. de Joseph Antonio da Sylva, 1728, p. 398.

⁴⁵ “Livrai-nos de desprezar um só destes pequeninos, pois digo-vos que os seus anjos, nos céus, vêem constantemente a face de Meu Pai que está nos céus.”

⁴⁶ Jean Delumeau, *ob. cit.*, p. 335.

A transposição simbólica do anjo guardião para a figura do educador, “anjo superior que alumia e aperfeiçoa os inferiores”⁴⁷, e para a do mestre-escola, “anjo da guarda dos seus alunos”⁴⁸, reforça, de forma paradigmática, o sentido atribuído à educação infantil na família e na escola. Pensamos mesmo que nenhuma outra imagem poderia resumir, de maneira tão evidente, as concepções que atravessam e unificam as duas artes que temos vindo a privilegiar, a de *criar bem QS filhos* e a de *bem morrer*.

Em termos práticos, os autores das *artes de bem* procuram, para além disso, informar os pais dos seus deveres e responsabilidades, fomedo-lhes conselhos úteis. Em primeiro lugar, insistem na obrigação de assistência materna, ou seja, tentam aproximar os filhos dos peitos das mães com o argumento de que “mais força faz ao amor a criação que a geração”⁴⁹. A coberto desta orientação, combatem a prática do aleitamento mercenário, apontando a dedo as mulheres que recorrem a esse expediente: “Nem se devem escusar, podendo, as que se jactam de poderosas e senhoras de pagar este tributo ao amor dos filhos; porque se os largam de si por esta razão além de se acreditarem pouco com o mundo mostram-se menos amorosas com os filhos”⁵⁰.

Ao mesmo tempo, sancionam as atitudes convencionais dos progenitores em caso de morte precoce dos filhos. Geralmente só “a mãe se costuma mostrar mais sentida”⁵¹, mas não a ponto de quebrar a resignação e a indiferença com que os restantes membros da família

⁴⁷ Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 26.

⁴⁸ Cit. in Jean Delumeau, *ob. cit.*, p. 306.

⁴⁹ “Devem as mães a criar os filhos com o leite dos seus peitos”, Francisco Aires, *ob. cit.*, pp. 6-7. Idêntico conselho é dado por Alexandre de Gusmão, *ob. cit.*, pp. 77-78.

⁵⁰ Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 7.

⁵¹ João da Fonseca, *Alivio de queixosos na morte dos que amaram em vida, e como se hão de consolar e haver no seu estado os que enviuvarem*, Lisboa, Offic. de Manuel Lopes Ferreira, 1689, p. 75.

encaram o acontecimento. Este estado de espírito, consentâneo com a banalização da morte infantil, exprime um grau de insensibilidade verdadeiramente chocante para nós, hoje, mas que no passado, e à luz da moral vigente, era considerado justo e adequado. Na versão dos homens da Igreja, esse sentimento poderia até transformar-se em regozijo quando as crianças falecidas pertencessem ao sexo feminino. Segundo o padre João da Fonseca, “na morte destas não sentem tanto os pais, mas antes de ordinário se alegram quando se vêem livres delas, pois se livram dos trabalhos, penas, aflições e desgostos, que de ordinário costumam causar aos que as têm”⁵².

Espúrios de afecto e libertos do regaço da mãe ou da ama, os mais novos enfrentam, desde cedo, a disciplina do pai. E o tempo da obediência e da aprendizagem “do santo amor e temor a Deus”⁵³. Mas “para o pai de famílias executar isto o que há-de fazer?” — pergunta João Franco: “Há-de atender ao ensino e ao castigo, e ao modo de ensinar e castigar. Quanto ao ensino, deve ensinar-lhe a doutrina cristã, ou por si ou por outro, e isto debaixo de pecado mortal horrendíssimo”⁵⁴.

Quanto ao castigo corporal, está fora de causa a sua utilidade e severidade. Destinado a contrariar a suposta imbecilidade e fraqueza dos primeiros anos, o castigo sublinha bem a importância adquirida pela criança no meio familiar⁵⁵. Por paradoxal que pareça, a hu-

⁵² João da Fonseca, *ob. cit.*, p. 82.

⁵³ *Idem, ibidem*, p. 10. Sobre o exercício da autoridade do poder paterno, veja-se a discutível interpretação dada por Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988, cap. V, “De père en fils”.

⁵⁴ João Franco, *ob. cit.*, p. 340. Sobre este ponto, escreve Francisco Aires: “devem os pais guiar os filhos para as cousas de Deus [...] pelo que é necessário lhes ensinem a Santa Doutrina e tudo o que pertence a um bom cristão e levá-los às missas e pregações”, *ob. cit.*, pp. 15-16. Sobre o tema vejam-se, entre outros, Manuel Bernardes, *ob. cit.*, pp. 398-402; Francisco Aires, *ob. cit.*, pp. 10-16; e Manuel de Maria Santíssima, *ob. cit.*, p. 256.

⁵⁵ Philippe Ariès, *ob. cit.*, pp. 204-207.

milhação dos mais novos passa a ser um elemento-chave na linguagem afectiva dos progenitores. Assim, “o que ama trata de o castigar [o filho] na manhã, quer dizer que o castigará no dia seguinte, depois de passar a cólera e quando o ânimo está mais sossegado, porque então é o castigo não de pai irado, mas amoroso e como tal mais bem recebido dos filhos entendidos”⁵⁶. Mas a “aspereza e o desabrimto” são também justificados. Existem porque “os pais e os mestres sentem muito as imperfeições da criança”⁵⁷.

O tom judiciário e punitivo conferido à educação é uma das marcas mais imperecíveis do quotidiano familiar de antigamente. Na primeira metade do século XVIII, pedagogos de renome continuam a defender que o castigo é o melhor antídoto da desordem do mundo infantil. “O aperto com que nos primeiros anos foram criados — escreve Martinho de Mendonça de Pina e Proença — aumentará o amor que a natureza inspira, reconhecendo, que se antes eram tratados com rigor, se usava este só para os fazer capazes e merecedores da amizade”⁵⁸.

A noção da enfermidade da infância articula-se, deste modo, com a necessidade de um sistema disciplinar que reforce a hierarquia interna da família e o poder do chefe da casa.

Esta complexa teia de relações começa, no entanto, a ser posta em causa na segunda metade do século XVIII. Um dos primeiros sintomas dessa mudança prende-se com a subtileza ou até com a complacência que rodeiam as questões da disciplina. O peso doravante atribuído ao foro interno, ao julgamento íntimo, esvazia e atenua o carácter compulsivamente austero da repressão exterior. E

⁵⁶ Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 41. Cf. Manuel Bernardes, *ob. cit.*, pp. 439-441.

⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 44.

⁵⁸ Edição crítica dos *Apontamentos para a Educação de hum menino nobre*, in Joaquim Ferreira Gomes, *Martinho de Mendonça e a sua obra pedagógica*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1964, pp. 273-274.

neste sentido que aponta, em 1778, João Rosado de Vilalobos e Vasconcelos⁵⁹. E se referimos este autor, em detrimento de outros seus contemporâneos, igualmente sensíveis à mesma problemática, é porque a contribuição de Vilalobos de Vasconcelos assenta, igualmente, na radical dissociação entre a arte de educar e a arte de bem morrer, a primeira em nítida ascensão, a segunda em manifesta derrocada.

Tomada em si mesma, a nova pedagogia preceitua um outro tipo de diálogo entre a família e a sociedade. Aberta a uma visão optimista da condição humana, a educação, doravante submetida ao imperativo do progresso social, tende a alicerçar a construção harmoniosa do futuro adulto num outro tipo de enquadramento afectivo e cultural. Neste sentido, o acto educativo dessacraliza-se. Liberta-se da finalidade santificante de edificação espiritual, omnipresente no discurso do passado. Com isto, não só se sacrifica o temor da morte à aspiração de sucesso em vida como se fortalecem os laços que unem o pequeno ser ao seu reduto familiar. A solidão moral a que outrera estavam sujeitos os membros da família toma-se, por isso, insuportável. O *Dialogo dos mortos para desabuser a mocidade de muitas preocupações*, dado à estampa, em 1786, pelo pedagogo Vilalobos de Vasconcelos, constitui um dos primeiros sinais deste outro estado de espírito⁶⁰.

⁵⁹ João Rosado de Vilalobos e Vasconcelos, *O livro cios Meninos. Em que se dam as ideias geraes e definições das cotizas, que os meninos devem saber*, Lisboa, Offic. Rollandiana, 1778; idem, *O Perfeito Pedagogo na arte de educar a mocidade*, Lisboa, Typ. Rollandiana, 1782.

⁶⁰ *Dialogo dos mortos para desabuser a mocidade de muitas preocupações. Escriptos em francês por um anonymo. Traducção posthuma*, Lisboa, Typ. Rollandiana, 1786. Seria interessante confrontar o conteúdo desta obra com uma outra anónima, nunca vinda a público, que encontramos entre os papéis da Real Mesa Censória, ANTT, Real Mesa Censória, nº 378 — *Methodo Proveitoso e Compendio da Scienda da Salvação. Para Instrucção, e pia Educação dos Meninos das Escolas nos dominios deste Reyno de Portugal: dezempenho dos Pais, e Mães de familia nas indispensáveis obrigações do seu estado: instrucção dos povos; e para geral reforma do Christianismo*, 1799.

Respeitando a atenção conferida à criança no ambiente familiar, verificamos que, antes do ingresso na escola ou admissão na oficina, ela estava sujeita a um regime apertado de vigilância. “Não convém aos pais dar liberdade a seus filhos na sua mocidade e não desprezem o modo de seus génios nos seus primeiros anos, observando sempre, com muito cuidado, quanto faz e quanto diz; não lhe louve as suas travessuras naturais, porque a mocidade está cheia de erros, ignorâncias, vícios e defeitos naturais, se não devem louvar, senão emendar com prudente diligência”, escreve Joseph Ferreira Castello-Branco⁶¹. O tempo dos jogos e folguedos, considerado necessário, não escapa sequer à atenção dos moralistas da época. A proibição invade o território da fantasia infantil. A duração da brincadeira reduz-se em proveito de outros “exercícios”, do tipo ler e escrever. “Nos jogos e desenhados em que se permitem os filhos passem algum tempo, sejam lícitos e não sejam por muito tempo, mas que se ocupem em ler, escrever e outros exercícios proveitosos”⁶². Enquanto isso, confina-se o gosto da imitação infantil ao gesto e ao rito religioso. No século XVII, os meninos são convidados a reproduzir, nas suas brincadeiras, procissões, e a armar altares e presépios⁶³.

E provável que a tendência para o cultualismo precoce e exacerbado se tenha mantido em certos meios. Porém, enquanto preocupação pedagógica, está já ausente dos livros dedicados às crianças

⁶¹ Joseph Ferreira Castello-Branco, *ob. cit.*, p. 2.

⁶² Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 22.

⁶³ “Os jogos pois que os pais podem permitir aos filhos são os honestos que são [...] o jogo do aro, da pela, do peão [...] fazer altares, presépios, arremedar o sacerdote e o pregador”, Alexandre de Gusmão, *ob. cit.*, p. 375. E, entretanto, muito clara a posição dos moralistas sobre os jogos de cartas e dados, “proibidos pelo Direito Civil e Canónico, e mui prejudiciais à consciência, onde ordinariamente há juramentos, enganos, perda de fazenda e honra e algumas vezes de corpo e alma”, Pedro da Cruz Zuzarte, *Breve exercício espiritual para bem viver dedicado a beata e extractica Vii-gem, Maria Madalena de Pazzi*, Lisboa, por Henrique Valente de Oliveira, 1659, p. 28.

escritos ao longo do século XVIII. “Todas as recreações permitidas e honestas, tais como o passeio, as conversações escolhidas, os exercícios do corpo e alguns jogos que fazem polir o entendimento”⁶⁴ gozam, então, de maior favoritismo. Apesar da evolução registada, persiste a noção de “brincadeira lícita”. Com ela, desabrocha a ideia de que a actividade lúdica tem uma utilidade precisa e uma finalidade moral. Daí o relevo dado à escolha criteriosa dos parceiros de entretenimento infantil⁶⁵. De fora ficavam os adultos, mas era, de facto, a eles que cabia orientar, seleccionar e gerir as brincadeiras infantis.

O mesmo comedimento caracteriza o discurso sobre o vestuário infantil. Mais uma vez, é através dos conselhos transmitidos aos progenitores que nos é dado imaginar o aspecto e o modo de vida das crianças nos séculos XVII e XVIII.

Faz parte das obrigações do pai de família “cuidar em vestir os filhos, com a tela” que ele próprio veste⁶⁶, o que não quer dizer trajar como ele, mas, tão só, com os mesmos materiais. Isolada e distinguida pela indumentária, a criança traz consigo a marca do meio a que pertence. E tal como os manuais de civilidade salientam o carácter indecente das roupas que não respeitam a idade e condição social de quem as enverga⁶⁷, também as *artes de bem morrer* procuram fomentar a decência ao nível, sobretudo, do traje infantil e do traje feminino. A regra, em relação às crianças, aponta para a adopção de um vestuário sóbrio e sem grandes enfeites. A constante

⁶⁴ João Rosado de Vilalobos e Vasconcelos, *ob. cit.*, p. 19.

⁶⁵ Cf. Manuel Bernardes, *ob. cit.*, pp. 416-420. Generaliza-se também a ideia de que “as conversas e intimidades com os criados” são perniciosas, Manuel de Maria Santíssima, *ob. cit.*, p. 259.

⁶⁶ João Franco, *ob. cit.*, p. 341.

⁶⁷ João da Costa, *Polícia e urbanidade christã no tracto e conversação...*, pp. 375-376. Sobre o que a este respeito estipulam outros manuais de civilidade e tratados de higiene publicados na época, veja-se Jorge Crespo, *História do Corpo*, Lisboa, Difel, 1990, pp. 466 e ss..

repetição desta recomendação parece indiciar uma certa voga do vestido rico ou aparatoso. E pelo menos essa a impressão que se colhe da leitura dos textos da época: “Nos vestidos não devem os pais desentranhar por trazerem os filhos custosamente, porque hão-de pôr mais cuidado que contentem a todos com a bondade que com o traje”, escreve Francisco Aires⁶⁸. Aos de tenra idade ajustava-se melhor “a estola invisível da graça divina”⁶⁹ — na expressão de João Franco — do que a vaidade e a afectação. Para além disso, a indumentária simples e “recolhida” evitava, no entendimento de moralistas e pedagogos, os inconvenientes da excessiva exposição pública das crianças. Daí a pertinência do juízo crítico inserto no manual de preparação da morte mais lido no século XVIII: “fazem muito mal os pais que se glorificam de verem os filhos com bons vestidos [...] porque daqui nascem muitas vezes dívidas ao mercador. Faltar com a paga aos criados. Faltar com a restituição que se deve”⁷⁰. Para mais, os principais locais públicos que haveriam de frequentar eram a igreja e a rua, e nesses sítios mal se consentia que a pobreza dos pais não fosse condizente com a dos filhos⁷¹.

⁶⁸ Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 21.

⁶⁹ João Franco, *ob. cit.*, p. 342.

⁷⁰ *Idem, ibidem*, p. 341. Só mais tarde se discutirá a funcionalidade do vestuário infantil. Para os higienistas, os tradicionais espartilhos e ornamentos com que se vestiam as crianças embaraçavam os seus exercícios e movimentos e causavam deformações físicas, por isso deviam ser postos de parte. E esta a opinião de Manuel Joaquim Henriques de Paiva, ANTT, Real Mesa Censória, nº 1344. *Aviso ao Povo ou Summario dos Preceitos mais importantes concernentes à criação das crianças, às diferentes Profissões e Offícios, aos Alimentos, e Bebidas, ao Ar, ao Exercido, ao Sonno, aos Vestidos, à Intemperança, à Limpeza, ao Contagio, às Paixões, às Evacuações regulares, etc.: que se devem observar para prevenir as enfermidades, conservar a saúde, e prolongar a vida*, 1787, fl. 3v.

⁷¹ João Franco, *ob. cit.*, p. 342-343.

O privado e o público

Nos rituais da vida doméstica, a refeição e o deitar merecem, por razões diversas, um lugar preponderante nas instruções confiadas aos pais. A higiene cultiva-se à mesa, enquanto o sentimento de pudor se liga ao leito. As duas atitudes, reveladoras da emergência de urna nova sensibilidade, concitam a severidade suspeitosa e o exemplo de quem educa.

Em meados do século XVIII, há já quem fale na necessidade de “diferentes aposentos, em que os filhos durmam, não consentindo [o pai] que durmam no seu mesmo aposento, pelos inconvenientes que se não dizem”⁷². Mas só nos interiores nobres ou burgueses “a câmara íntima é o mínimo denominador comum do espaço privado”⁷³. Na verdade, “tal como a maior parte das funções orgânicas, também o ‘dormir’ se deslocou cada vez mais ‘para detrás dos bastidores’ da vida social...”⁷⁴. Contudo, a tendência para a intimização da vida privada impôs-se lentamente. Basta pensar que, em meados do século XVII, D. Francisco Manuel de Melo ainda ironizava: “Tem-se hoje por grandeza lavrar quartos e aposentos à parte [...] e há homem que vive tão diminuto de sua mulher como dos seus vizinhos”⁷⁵. Não é assim de estranhar que, em Lisboa, a individualização e especialização dos lugares da casa só se detecte, de forma fia-

⁷² *Idem, ibidem*. De todas as interdições, é sobretudo o incesto que está na mira deste autor: “Consentir que irmãs e irmãos durmam no mesmo leito, isto é muito consentir, porque estes dois sexos nunca se irmanaram bem, porque como os pais os geram com o veneno das culpas, um veneno se roça por outro veneno, fazem dois venenos: e os pais não se façam simplices, nem digam que os filhos são meninos e que tudo neles são brincos”, p. 343.

⁷³ Nuno Luís Madureira, *Cidade: Espaço e Quotidiano (Lisboa 1740-1830)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1992, pp. 127.

⁷⁴ Norbert Elias, *ob. cit.*, p. 202.

⁷⁵ Francisco Manuel de Melo, *Carta de guia de casados*, p. 173.

grante, nos recintos privados da nobreza palaciana e nos domicílios de algumas famílias sem nome mas gozando de evidente prosperidade. Este sentido de privacidade, reclamado por urna moral sexual austera, se, por um lado, correspondia a novas exigências de conforto e bem estar, por outro, encontrava serios obstáculos em meio popular. Aqui, a exiguidade do espaço disponível para a habitação e a precaridade das condições de vida levavam inevitavelmente à promiscuidade. Para a combater, cai-se num puritanismo exacerbado, como se pode apreciar por esta recomendação: “Deite-se com muita honestidade e composição do corpo e nunca despido de todo”⁷⁶. Para o homem comum, as barreiras dentro de casa tinham, por força, que ser de ordem moral. Em domicílios unicelulares, como predominantemente parecem ser os das classes laboriosas lisboetas, não havia outra solução⁷⁷. Nesses espaços, polivalentes, saturados e ruidosos, tudo se passava à vista de todos.

As práticas sociais da vida privada prescritas pelos moralistas adequam-se mal à rotina da gente simples. A conformidade com a regra aponta em termos práticos para a superação das condutas comuns, ou melhor, convida à imitação de certos procedimentos reservados aos ilustres e poderosos. O sentimento de pudor, que desperta com o impedimento de palavras descompostas, cantigas profanas e ditos ofensivos ou escabrosos acerca dos da casa ou

⁷⁶ Pedro da Cruz Zuzarte, *ob. cit.*, p. 36. Sensivelmente na mesma altura, J.-B. de la Salle escreve que: “É um estranho abuso fazer dormir pessoas de sexos diferentes num mesmo quarto; e, se a necessidade a isso obrigar, é preciso que os leitos estejam separados e que o pudor nada sofra com essa promiscuidade”, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (ed. de 1774, p. 31) cit. in Norbert Elias, *ob. cit.*, vol. 1, p. 202.

⁷⁷ A análise de 42 inventários pós-mortem de profissões ligadas à indústria artesanal, redigidos no período compreendido entre 1780 e 1786, revela a tendência para a indiferenciação e polivalência das peças de mobiliário. Este aspecto poderá ser tomado como indicador da ausência de recintos específicos dentro de casa. Nuno Luís Madureira, *ob. cit.*, pp. 141-142.

conhecidos⁷⁸, tende a consubstanciar um modelo ideal de conversação. No processo de civilização, a palavra reflecte a “nobreza do homem”⁷⁹. A eliminação da rudeza afere-se, cada vez mais, pela “razão e faculdade de falar e capacidade de conhecer, amar e honrar a Deus”⁸⁰. As regras da comum conversação, que preenchem longas páginas nos manuais de civilidade, assentam na aquisição prévia deste preceito.

Mais uma vez, a convenção social convive com a moral individual. O murmúrio, o boato, a mentira, o falar à porfia, a acusação infundada, a palavra grosseira denotam falta de elevação. E como “a conversação é coisa tão comum e ordinária” toma-se ela mesma “ocasião onde mais frequente e facilmente se pode delinquir”⁸¹, avisa o jesuíta Manuel Inácio, na *Preparação para a Eternidade*. Por outro lado, “falar mal faz perder a estimação”⁸². Daí que cada um deva “guardar toda a cortesia devida com aqueles com que é a conversação, porque é coisa, que sendo de pouco custo, se ganha muito com ela”, acrescenta o mesmo autor⁸³.

O aperfeiçoamento da palavra acompanha a domesticação do corpo⁸⁴. A autocoacção, que na linguagem da Igreja se reconhece no antecedente remoto da penitência física, exprime-se através de

⁷⁸ “Dos que falam em presença de seus filhos linguagens que não convêm”, Manuel Bernardes, *ob. cit.*, pp. 442-445.

⁷⁹ Norbert Elias, *ob. cit.*, vol. 1, pp. 154-158.

⁸⁰ Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 26.

⁸¹ Manoel Ignacio, *Preparação pera a Eternidade oferecida ao discuido humano*, Lisboa, Offic. de Valentim da Costa Deslandes, 1705, p. 188.

⁸² *Idem, ibidem*, p. 189.

⁸³ E “nem só é necessária advertência no que se diz ou há-de dizer, quando se conversa, mas também é necessário advertir com quem se há-de conversar e com quem não. Conversa com aquele cujas práticas te podem fazer melhor [...]. Não converses com aquele que vires notado dos bons [...] porque pode fazer mal à tua fama e pouco a pouco te podem ir pegando os seus costumes...”, *Idem, ibidem*, pp. 192 e 195.

⁸⁴ Vide Jorge Crespo, *ob. cit.*, pp. 498 e ss. e Georges Vigarello, *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1978.

formas mais complexas de controlo dos estímulos e impulsos sensuais.

O tempo da tentação é decomposto. Primeiro, consideram-se os factores externos da compulsão camal: “a curiosidade dos olhos e dos ouvidos; o demasiado asseio e galanteria dos vestidos, e as conversações e práticas”⁸⁵ menos lícitas. E só depois se atende à “vivacidade do corpo” e aos “discursos do entendimento” que nascem de maus hábitos ou são simplesmente fruto “de sugestão do demónio”⁸⁶. O remédio nestes casos — adverte um autor da época — consiste na “modéstia das acções”, na “discrição” e, se necessário, na disciplina mortificante do jejum e do cilício. Com a “imaginação totalmente alheia, distante e apartada dos objectos que causam a tentação”⁸⁷, a defesa da integridade física e moral de cada um deve ser “conveniente ao seu próprio estado”⁸⁸.

A tendência para a intimização de todas as funções corporais estende-se ao ritual da mesa. “O estreito paralelismo entre o ‘civilizar’ do comer e do falar [...] mostra, claramente, que a alteração do comportamento à mesa é parte de uma ampla transformação dos sentimentos e das atitudes humanas”⁸⁹. Estas contribuem para a alteração dos hábitos no interior das famílias, embora a sua aprendizagem resulte de um subtil e arrastado processo de assimilação de costumes socialmente distintos. Um certo mimetismo social, algo desfasado no tempo e no espaço, está, portanto, na origem das reco-

⁸⁵ L. Scupoli, *Combate Espiritual*, (trad. Thomaz Bequeman), Lisboa, Offic. de Valentim da Costa Deslandes, 1707, p. 64.

⁸⁶ *Idem, ibidem*.

⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 67.

⁸⁸ *Idem, ibidem*, p. 63.

⁸⁹ Norbert Elias, *ob. cit.*, vol. 1, p. 161. Sobre a importância do ritual da mesa na família, veja-se Jean-Louis Flandrin, *ob. cit.*, pp. 108-111 e Alain Collomp, “Famílias. Habitações, Coabitações” in *História da Vida Privada*, vol. 3, *Do Renascimento ao Século das Luzes*, (dir. P. Ariès e G. Duby), Lisboa, Círculo de Leitores, 1990, pp. 501 - 518.

mendações que neste domínio se popularizam. Os conselhos transmitidos visam a interiorização de regras de conduta elementares, para serem repetidas ao longo de toda a vida.

A parcimónia no comer, a higiene à mesa e a gravidade dos gestos prefiguram um padrão de sensibilidade que, não sendo de todo o dos grupos dominantes, habituados a grande quantidade e variedade de manjares, acaba por reflectir—e isso é talvez o mais importante — a mesma tendência para o controlo dos impulsos espontâneos e dos apetites desenfreados. A inscrição de semelhantes preceitos nas artes de bem morrer obedece, portanto, a um horizonte ético comum.

As horas da refeição que juntam à volta da mesa a família revestem um carácter sagrado. Oferecem uma imagem fiel da estratificação interna dos elementos que compõem o domicílio. Não configuram qualquer hiato, antes reforçam o sistema de organização interna da família. Neste sentido, constituem uma ocasião ideal para a inculcação de algumas regras básicas. A moderação no comer é, em parte, determinada pela imprevisibilidade da fortuna. A ameaça da fome, tão comum nesse tempo, dita normas de conduta adequadas à frequência dos momentos de crise. Em caso de escassez, os que assim foram habituados “sentirão menos a falta do necessário”, alega Francisco Aires⁹⁰. Paralelamente, o senso comum aliado ao saber médico convergem no sentido de dar maior plausibilidade àquela recomendação. Como escreve Manuel Inácio, “a variedade dos manjares não foi inventada para a fome, senão para o fastio; e mais é nociva do que proveitosa para a saúde”⁹¹.

No ritual da mesa, o comportamento das crianças é particularmente salientado. Exige-se que sejam, à semelhança dos adultos, “limpas, modestas e sossegadas, porque como alguma hora se hão

⁹⁰ Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 19.

⁹¹ Manoel Ignacio, *ob. cit.*, p. 186.

de assentar nas mesas alheias não serão notadas de demasiados no comer e de pouco limpos e graves em suas pessoas”⁹². O que pode causar repugnância aos de fora não deve ser tolerado dentro de casa. A delicadeza e a urbanidade resultam de uma exigência externa, embora acabem por se reflectir, à escala doméstica, na criação de um ambiente mais curial.

Por fim, saliente-se que o envolvimento directo da criança no mundo do trabalho começa cedo. “Depois de instruídos na fé, deve o pai encaminhar os filhos para que tomem modo de vida conforme a sua esfera; e não consentir que, sendo os pais oficiais, sejam os filhos cavalheiros, porque daqui seguem-se muitas murmurações e também indignações”⁹³. Esta advertência, escrita em 1745, sinaliza bem a existência de um quadro de mobilidade social ascendente, cujos contornos verdadeiramente desconhecemos, ao mesmo tempo que remete para um sistema social em que os privilégios, a honra, a riqueza e a pobreza se baseiam em códigos de comportamento previamente fixados, de acordo com a origem das famílias. Neste contexto, a aprendizagem da escrita e o crédito da educação escolar só podiam ter um alcance social reduzido⁹⁴.

Numa visão de conjunto, a imagem normativa do indivíduo e da sociedade que as *artes de bem morrer* encerram não deixa de nos surpreender. A pastoral da morte delimita, como vimos, um espaço peculiar de enunciação da vida, nas suas etapas e formas de exteriorização fundamentais. Antepõe-se como meta e objectivo ideal

⁹² Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 20. Vide Georges Vigarello, *ob. cit.*, pp. 64 e ss..

⁹³ João Franco, *ob. cit.*, p. 340.

⁹⁴ Comparando diversos textos de grande audiência, verificamos que a linha de fractura na recepção das *artes de bem morrer* passa também por aqui. A segmentação social da leitura responde a expectativas sociais diferentes. Por isso poucos autores admitem, como o faz Francisco Aires, que “devem os pais tanto que a idade dos filhos o permitir entregá-los a bons mestres para que os cultivem e façam homens”, Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 26.

ao aperfeiçoamento do indivíduo e, enquanto tal, responde a uma concepção sacralizante de pensar a evolução da sociedade.

Com o pensamento posto na morte, julga-se que “os casados viverão com fidelidade e união; as mulheres com muita sujeição aos maridos; os mancebos com honestidade; as donzelas com recolhimento; os ricos serão liberais; triunfará a verdade; reinará a virtude; em os maiores resplandecerá a caridade para com os inferiores; nestes a devida sujeição para com aqueles; entre os iguais haverá chaneza e respeito de uns para os outros. Toda a ambição se evitará; e finalmente toda a República Cristã ficará mui bem reformada”⁹⁵.

Se a partir de uma certa altura este enunciado deixa de fazer sentido é porque a imagem da morte mudou ou está em transformação em Portugal. Perguntar porque se alteram as formas de vida de uma sociedade implica, portanto, saber como se morre e pensa a morte.

⁹⁵ Francisco Aires, *ob. cit.*, p. 190.