Pedro Cardim

O PODER DOS AFECTOS

Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime.

PROVID'A Naturaleza puſo en laſ *manos* del hombre una continua perſuacion, que lo llamaſe à obrar bien

Lisboa

2000

Pedro António Almeida Cardim

O PODER DOS AFECTOS

Ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime.

Dissertação apresentada à
Universidade Nova de Lisboa,
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,
para a obtenção do grau de Doutor em História,
especialidade História Cultural e das
Mentalidades Modernas.

53181

Lisboa

2000

T2856

A ilustração da capa é procedente do livro de Lorenço de Ortiz, S.J., *Ver, Oir, Oler, Gustar, Tocar. Empresas que enseñan, y persuaden su buen Uso, en lo Politico, y en lo Moral...* (Lyon, Emprenta de Anisson, Posuel y Rigaud, 1687).

ABREVIATURAS

ANTT – Arquivos Nacionais / Torre do Tombo – Lisboa
ACCM – Arquivo da Casa de Cadaval – Muge
ACDB – Arquivo da Casa Ducal de Bragança – Vila Viçosa
BA – Biblioteca da Ajuda – Lisboa
BGUC – Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra – Coimbra
BNL – Biblioteca Nacional – Lisboa
BNM – Biblioteca Nacional – Madrid
BPADE – Biblioteca Pública e Arquivo Distrital – Évora.

Índice

Abreviaturas, p. *iii*
Prefácio, p. *v*

PARTE I - Afectos e política no Antigo Regime, p. 1

Capítulo 1 **Uma *outra* sociedade, uma *outra* política, um *outro* amor, p. 3**

Sob o signo da alteridade, p. 3; A moderna oposição entre razão e emoção, p. 7; Os afectos enquanto objecto das ciências sociais, p. 14; A pluralidade normativa do Antigo Regime, p. 24; Os laços de afecto e a sua normatividade, p. 31; Várias linguagens de descrição do social, p. 38; O *corpus* utilizado, p. 44.

Capítulo 2 **O itinerário discursivo do amor e da amizade, p. 51**

A amizade como impulso de sociabilização, p. 52; Uma comunidade de afecto, p. 56; O lugar do amor e da amizade na tradição cristã, p. 63; A amizade e o amor no mundo medieval, p. 72; A amizade e o amor na literatura dos séculos XV a XVII, p. 81; Reforma católica e preceptiva afectiva, p. 94; O amor pelo próximo no centro das atenções, p. 108; Um longo itinerário discursivo, p. 120.

PARTE II - O amor e a sua normatividade, p. 125

Capítulo 3 **O amor no princípio e no fim, p. 129**

Amor: conhecimento e aperfeiçoamento moral, p. 129; Aristóteles: amizade, amor pelo seu semelhante e pela comunidade, p. 135; Tomás de Aquino: amor de si, amor pelo próximo e amor por Deus, p. 144; O primado da teologia moral, p. 162; Teologia moral e direcção de consciência, p. 174; Jesus Cristo como supremo exemplo de amor, p. 183; O amor no princípio e no fim, p. 198.

Capítulo 4 **Uma ordem amorosa, p. 205**

A família: uma comunidade de amor, p. 205; Uma unidade matricial e auto-suficiente, p. 215; A expansão do modelo familiar, p. 225; Um afectivo regime de relacionamento inter-familiar, p. 234; O perfil amoroso do governante, p. 246; O rei-pastor, p. 256; A desordem e a restauração da ordem, p. 267; O amor e o perdão, p. 278; Uma ordem amorosa, p. 292.

Capítulo 5 **Comércio, comunhão e entreajuda, p. 297**

Comércio e comunidade afectiva, p. 298; A recusa da competição e do interesse, p. 307; Uma posse partilhada, p. 321; Um auxílio afectuoso, p. 334; A família como modelo de colaboração, p. 346; Serviço e liberdade, p. 362; Uma liberalidade magnificente, p. 375; Comércio, comunhão e entreajuda, p. 384.

PARTE III - Laços afectivos e dinâmica política, p. 389

Capítulo 6 **Amizade, familiaridade e confiança política, p. 393**

Uma hierarquia natural, p. 394; A nobreza dos laços afectivos, p. 406; O exemplo e a memória: uma «criação» afectiva, p. 414; Um saber livre, p. 425; Amizade e serviço guerreiro, p. 432; Laços de afecto entre a realeza e a nobreza, p. 444; A exaltação dos laços amistosos, p. 453; A emergência de outros critérios de diferenciação, p. 461; Amizade, familiaridade e confiança política, p. 473.

Capítulo 7 **A corte régia e o sistema político do Antigo Regime, p. 477**

O núcleo central da Casa Real, p. 478; Os ofícios domésticos da Casa Real, p. 487; O estatuto do servidor doméstico, p. 503; A corte régia e o governo do reino, p. 521; O perfil estatutário dos oficiais do governo do reino, p. 532; Os «Foros de Fidalguia» e as «Moradias», p. 542; A corte e a dimensão distributiva da monarquia, p. 551; A corte régia e o sistema político do Antigo Regime, p. 560.

PARTE IV - A privatização dos afectos, p. 567

Capítulo 8 **De uma comunidade afectiva para uma sociedade contratual, p. 569**

Uma comunidade assente no amor, p. 569; A "privatização" do amor, p. 581; O fim do amor comunitário, p. 600; De uma comunidade afectiva para uma sociedade contratual, p. 616.

Fontes e Bibliografia, p. 627

Lista das ilustrações, p. 681

No olhar que a historiografia costuma lançar sobre a política do Antigo Regime nota-se uma clara tendência para privilegiar aquilo que poderíamos designar como a "face visível" das relações de poder e da sua dinâmica. De facto, nos livros de história política encontram-se quase sempre em primeiro plano os sujeitos individuais, as instituições e as leis, mas também os mecanismos formais de vigilância, de coacção e de repressão. Além disso, a maior parte dos historiadores que estudaram os fenómenos políticos interessaram-se, sobretudo, pelos momentos de conflito e de concorrência entre indivíduos e grupos, revelando menos interesse pela análise dos factores que conferiam coesão à comunidade. E a verdade é que, nessa leitura que privilegia a agitação do conflito em detrimento da estabilidade do consenso, não raras vezes transportaram para épocas passadas valores e estratégias que pertencem aos nossos dias, esquecendo-se de que, nos séculos XVI e XVII, a vida comunitária assentava em crenças e em padrões morais muito diferentes dos actuais, e esquecendo, também, que as pessoas, no passado, pensavam de uma forma radicalmente diversa da nossa, o que fazia com que os seus cálculos e as suas estratégias fossem muito diferentes daquelas que caracterizam a actual vivência em sociedade.

Uma parte da motivação para este trabalho nasceu, precisamente, da constatação de que tais análises explicavam apenas uma faceta – e não necessariamente a dimensão mais explicativa – da dinâmica política de Quinhentos e de Seiscentos, ocultando, sistematicamente, outros níveis de análise. Assim, um dos objectivos desta dissertação é demonstrar que, no Antigo Regime, aquilo que assegurava a boa ordem das colectividades humanas não eram apenas as leis ou os mecanismos formais de controlo social, mas também certas modalidades "menos visíveis" de organização e de manutenção da ordem. Dito de outra forma, pretende-se demonstrar que a coesão comunitária era garantida não propriamente por comportamentos fragmentadores como a concorrência, a vigilância, a perseguição ou o castigo, mas sim por sentimentos de pertença ao grupo e por crenças partilhadas acerca das questões mais básicas – como por exemplo a noção de humanidade, de comunidade, da sua origem e do seu fim, da sua ordem e hierarquia interna, etc. –, questões essas que muita influência tiveram no modo como a comunidade estava organizada. Já se vê que, a fim de aceder a essas modalidades informais de organização, ao invés de incidir sobre as instituições formais e sobre a dimensão conflitual da vida colectiva, este estudo privilegia os consensos e as crenças partilhadas, bem como os gestos fomentadores de coesão social.

Este trabalho assenta, portanto, no pressuposto de que o universo político do Antigo Regime era informado por valores radicalmente diferentes dos

actuais. Era uma cultura muito distinta da nossa, e isso é imediatamente visível no simples confronto com o material empírico legado pelos homens que protagonizaram o processo político dos séculos XVI e XVII. Com efeito, a documentação da época fala de uma política muito diferente daquela que hoje existe, evocando crenças, escolhas, estratégias e comportamentos que só são compreensíveis quando analisados à luz dos valores coetâneos. E tal sucede porque se trata de um mundo assente num sistema cultural completamente diferente do nosso, onde as noções de «homem» e de «comunidade» eram profundamente diferentes daquelas que actualmente vigoram. É pois fundamental nunca perder de vista o hiato cultural que nos separa da política de Quinhentos e de Seiscentos, pois, de outra forma, corre-se o risco de cair em abordagens anacrónicas ou teleológicas.

Assim, este estudo consiste numa aproximação ao modo como os homens, no início da época moderna, concebiam os laços que os uniam uns aos outros. Ao longo das páginas que se vão seguir serão analisadas as noções mais básicas que as pessoas comungavam acerca de si próprias e da comunidade na qual estavam inseridas, e uma parte substancial da dissertação é dedicada à reconstituição daquilo que poderíamos designar por "linguagem de descrição do social". Veremos qual era o conceito de ordem que então imperava, e o modo como tal conceito se materializava em formas de organização da vida em grupo. Além disso, será igualmente analisado o entendimento coetâneo da dimensão comercial da vida comunitária. Depois, é dedicada uma especial atenção ao modo como a comunidade explicava e legitimava o sistema hierárquico vigente. Através da análise do sentimento de superioridade de que comungava a aristocracia, veremos que as ligações afectivas eram parte integrante do processo político e das distinções estatutárias então vigentes. Por último, será igualmente avaliado o alcance dessas distinções e o modo como elas evoluíram, adaptando-se às sucessivas configurações do corpo social.

O principal esforço interpretativo dirigir-se-á, portanto, às razões "interiores" que informavam o processo político do Antigo Regime, pois, como comecei por referir, é aí possível encontrar os consensos que ditavam o modo como a política era conduzida e praticada. Tenho plena consciência de que esta opção de trabalho é tudo menos típica, especialmente numa área como a da história política, onde, tradicionalmente, sempre foram privilegiadas as razões exteriores – económicas e sociais, sobretudo – para explicar a natureza das relações de poder. A presente proposta de investigação segue, precisamente, o caminho inverso: rompendo com tal "rotina", proponho-me analisar os fenómenos políticos a partir da interioridade, explicar as relações de poder

através das suas razões internas, através dos estados de espírito e do seu poder para conformar o comportamento.

Na documentação coetânea é sem dúvida possível encontrar muitas respostas para os problemas que foram enunciados nos dois parágrafos anteriores. De facto, tais documentos transmitem uma grande quantidade de dados acerca do processo político, evocando querelas, conflitos, traições, julgamentos, castigos e, até, execuções. São precisamente estes eventos, marcados por sentimentos individualistas como a ambição, a cobiça ou a inveja, que mais atenção têm merecido por parte da historiografia. Porém, a par desses muitos testemunhos de desunião, são ainda mais numerosos os escritos quinhentistas e seiscentistas que, ao falarem da vida em comunidade, da sua origem, da sua ordem, da sua hierarquia e do seu fim, jamais deixam de referir a harmonia decorrente do amor entre as pessoas, sublinhando o fundamental papel coesivo que os laços afectivos desempenhavam na vida em grupo. Com efeito, na literatura quinhentista e seiscentista o amor e a amizade são constantemente apontados como os laços mais sólidos que uniam as pessoas umas às outras, e as alusões ao poder unitivo do amor são tão omnipresentes que a impressão com que se fica é que o léxico afectivo era sempre convocado no momento em que se falava sobre a origem e o fim da comunidade, ou quando se tentava explicitar o espírito que presidia à organização da vida em grupo, ou, ainda, quando se explicava porque é que existiam tantas diferenças estatutárias no seio da comunidade.

Tenho de confessar que, no início, fiquei bastante surpreendido com esta esmagadora presença do amor e da amizade nos textos quinhentistas e seiscentistas que discorrem sobre as relações comunitárias, sobretudo porque hoje, quando falamos de laços afectivos, estamos longe de os encarar como um elemento central da vida política ou como a base do sistema social. Confrontado com esta profusão de alusões ao amor e aos estados de espírito que o acompanhavam – caso da comunhão, da verdade, da honestidade, da fidelidade, da entreajuda, da generosidade, da magnificência, da clemência ou da misericórdia –, aos poucos percebi que tais alusões apenas se tornavam compreensíveis desde que fossem analisadas à luz do entendimento coetâneo da ligação amorosa, e pondo de lado a sua significação actual, uma vez que esta apenas tornava mais opacas essas referências à importância comunitária dos laços afectivos.

Como teremos oportunidade de verificar, o conceito de amor que hoje vigora tem pouco a ver com a semântica amorosa do séculos XVI e XVII. Pertencemos a uma época em que as ligações amorosas estão confinadas a uma esfera "privada" da existência grupal, vivemos numa época em que a significação do amor remete para um sentimento que, em boa medida, representa precisamente a antítese dos valores em que assenta o sistema político. Hoje, a semântica do amor

aponta para um universo de relações bastante contrário ao espírito do ordenamento político, pois fala-nos de uma ligação sentimental e romântica entre duas pessoas, de uma relação parcial, subjectiva e fortemente personalizada, em regra desenvolvida no espaço privado da intimidade conjugal, e envolvendo a satisfação de apetites sexuais. Nos nossos dias, portanto, o léxico amoroso reporta-se, fundamentalmente, a um laço sentimental ligado à satisfação de carências afectivas e sexuais, não fazendo muito sentido invocar o amor e os seus atributos quando se fala das relações entre as pessoas no espaço público, uma vez que esse espaço público se encontra organizado segundo critérios racionais e não propriamente emocionais, predominando, aí, ligações que envolvem, sobretudo, obrigações legal e contratualmente fixadas e ordenadas segundo princípios racionais, e não sentimentais. De resto, o mundo dos últimos dois séculos sublinhou muito esta oposição entre a razão e a emoção, encarregando-se de enaltecer a primeira e em desqualificar a segunda, associando a racionalidade às relações «públicas», e a emotividade aos laços íntimos e privados. É, talvez, em parte por isso que a maioria dos estudiosos, perante essas inúmeras alusões ao amor comunitário, quase sempre sustentaram que se tratava de textos que apresentavam um retrato "utópico" ou "ideal" da vida em comunidade, recusando-se a "levar a sério" essas insistentes alusões ao papel comunitário dos laços de afecto.

Ora foi minha intenção dar todo o crédito às inúmeras pessoas que, até ao século de Setecentos, convocavam o vocabulário afectivo sempre que discorriam sobre a comunidade onde estavam inseridas. Procurei compreender porque é que os coetâneos falavam de amor quando se propunham a explicar aquilo que, a um nível profundo, os unia uns aos outros; tentei explicitar porque é que a aristocracia enalteceu tanto a amizade e as ligações afectivas; procurei entender porque é que os vassalos insistiam tanto no carácter amoroso dos laços que mantinham com um senhor ou com o próprio rei; procurei perceber porque é que eram tantos os vassalos que pediam perdão ao rei, ou porque é que eram tão frequentes os apelos à sua clemência e à sua misericórdia; procurei explicitar, por fim, porque é que os monarcas falavam sempre em amor e em afecto quando se referiam aos laços que os uniam ao reino. Assim, esta dissertação acaba por envolver um estudo aprofundado da semântica e da cultura coetânea, e um dos objectivos de tal estudo é demonstrar que, à luz dos valores que eram vigentes, fazia todo o sentido invocar o amor para explicar porque é que as pessoas viviam em grupo e porque é que cumpriam os deveres e as obrigações inerentes à vida colectiva. Como veremos ao longo desta dissertação, o amor – e os laços interpessoais por ele gerados – eram elementos de primeira importância para a

organização comunitária, revestindo-se, até, de implicações constitucionais extremamente sérias.

Porém, a fim de captar essa virtualidade política do amor tive de romper com o significado actual do universo amoroso, e levar até às últimas consequências a premissa atrás enunciada de que a semântica afectiva era então profundamente diferente da noção de amor que actualmente vigora. Aliás, basta consultar um dos primeiros "dicionários" da língua portuguesa, o Vocabulario Portuguez e Latino *(1712) do padre Raphael Bluteau, para surpreendermos essa "outra" semântica dos laços amorosos. Ao definir «amor», o padre Bluteau começa por afirmar que tal palavra, antes de mais nada, tinha a ver com Deus, com a sua acção criadora e com o fim que reservara para os homens. Para além disso, o mesmo Bluteau sustenta que o amor tem a ver com a ordem intrínseca que preside à relações entre os seres humanos, pois* «no homem, o amor he huma inclinação da vontade para o que lhe parece bem, ou por via de entendimento, que assim o julgue, ou pellas potencias, & sentidos externos, que assim o representa». *Como se pode verificar, os primeiros significados que Bluteau atribui ao amor são eminentemente religiosos e morais. De seguida, refere-se aos laços amorosos e ao seu papel unificador no quadro da vida em comunidade, distinguindo vários tipos de uniões amorosas: antes de mais, o «amor de complacência», que significa querer o bem do próximo apenas em nome do bem do seu semelhante; depois, o «amor de concupiscência», ou seja, o acto de fazer bem tendo em vista a conveniência própria, individual; o «amor de benevolência», quer dizer, o amor do próximo envolvendo a partilha e a comunhão; refere, além disso, o «amor devotionis», que tem a ver com o sacrifício e com a ligação amorosa entre o homem e a divindade; o «amor conjugal», ou seja, o afecto entre o marido e a mulher; o «amor próprio», que Bluteau faz equivaler ao egoísmo e ao individualismo; e, por fim, o «amor ilícito e profano», que tem a ver com o apego aos bens materiais, com a luxúria e com a sexualidade.*

Este conjunto de significados fornecido pelo Vocabulario *de Bluteau revela claramente que imperava um conceito de amor muito diferente daquele que hoje vigora. Ao invés do actual sentimento romântico, privado, dualista e exclusivo, vigorava uma acepção muito mais extensiva e "pública" de amor, ligada a um conceito de espaço familiar também ele muito mais alargado do que sucede hoje. Como veremos, o amor e a amizade ocupavam um lugar central no discurso sobre a relação entre o homem e a divindade, mas também no discurso acerca do ser humano e de todas as ligações que estabelecia com o seu semelhante, tanto no quadro familiar como no mundo extra-doméstico. Quanto à actual significação do amor – um sentimento privado, romântico e ligado à vida sexual entre duas pessoas –, ela raramente aparece, desfrutando de um estatuto quase marginal e*

cedendo terreno a um conceito fundamentalmente extensivo de afecto – aquilo que os coetâneos habitualmente designavam por «amor pelo próximo».

Contudo, existe um aspecto em comum entre o sentimento amoroso dos nossos dias e o amor do passado: ontem como hoje, os laços de amor geram deveres e obrigações de índole essencialmente moral. A ligação amorosa comporta uma certa normatividade, envolvendo deveres morais – como é o caso da fidelidade, da partilha, da comunhão, da entreajuda, da cooperação, do desinteresse ou da gratidão – e definindo uma esfera para esses deveres: o espaço conjugal. Assim, actualmente as relações conjugais continuam a ser governadas por este conjunto de obrigações morais, obrigações essas que remetem para uma noção fundamentalmente ideal da ligação amorosa, tal como ela é hoje concebida. Porém, não obstante o seu carácter idealizado, ninguém duvida que tais imagens exercem uma poderosa influência na vida do casal. Falamos, portanto, de um feixe de obrigações de carácter essencialmente moral, cuja força é decorrente do facto de tal imagem remeter para noções altamente consensuais e partilhadas de ser humano e de família. Além disso, esses laços emocionais definem também uma esfera de relações regrada por obrigações essencialmente morais, e para a qual não faz sentido fixar esses deveres em textos, pois não é isso que garante o seu cumprimento.

Salvaguardadas as devidas distâncias, era este tipo de obrigações que assegurava boa parte da coesão comunitária no mundo do Antigo Regime, com a fundamental diferença de, naquela época, o alcance destas obrigações morais ser muito mais vasto, porque muito mais alargado era, também, a esfera de regulação dos laços familiares. Como veremos, os mecanismos ordenadores do amor doméstico, para além terem uma poderosa ressonância religiosa, actuavam numa área vastíssima, predominando, até, em terrenos que são hoje exclusivos dos poderes públicos. Veremos, também, que os laços entre os diversos corpos sociais possuíam então um indesmentível espírito afectivo e doméstico, e é essa amplitude dos laços afectivos e da família que explica o primado da moral e a restrita cobertura legal das relações comunitárias.

Importa frisar que esta grande amplitude normativa do amor e da moral não excluía a existência de outras linguagens de descrição do social e outros níveis de normatividade. Na verdade, o conjunto de obrigações morais inerente aos laços amorosos coexistia com outros sistemas normativos, entre os quais se destacava o universo jurídico e a leitura das relações sociais por ele produzida. Os juristas engendraram quadros explicativos da interacção entre as pessoas que, em muitos aspectos, se opunham ao olhar amoroso, falando em deveres, em obrigações e em formas de comprometimento que nada tinham a ver com o universo amoroso. Podemos assim dizer que a literatura coetânea nos legou, pelo menos, duas visões

diametralmente distintas da interacção entre os seres humanos. Numa delas, muito antiga, predominam as alusões ao amor e à amizade, e aí os laços de afecto entre as pessoas são sistematicamente encarados como o principal factor de coesão comunitária; na outra, imperam as referências ao Direito e às leis, sendo os contratos apontados como o principal garante da ordem social. A estas duas maneiras diametralmente opostas de conceber o mundo que irei também dedicar alguma atenção, concedendo um especial destaque às suas diferenças, sobretudo no plano constitucional. Além disso, veremos que cada uma dessas linguagens aponta para uma normatividade e para manifestações institucionais bastante específicas, as quais têm a ver, no fundo, com o espírito de cada uma dessas duas maneiras bem diferentes de conceber as relações comunitárias. Numa fase complementar desta dissertação procede-se a uma análise das instituições centrais do sistema político português, e tal sondagem revelará que, no desenho constitucional do Portugal de Quinhentos e de Seiscentos, a visão «afectiva» da vida comunitária continuava a ser preponderante, embora seja notório que ela estava a sofrer uma concorrência cada vez mais intensa por parte de outras formas de organizar a vida em grupo.

***

Este estudo assenta em três eixos, os quais correspondem, fundamentalmente, a três momentos analíticos. Na primeira parte, explicito os pressupostos teóricos em que assenta o presente trabalho, e identifico as principais linhas de pesquisa acerca do amor e do afecto nos diversos campos das ciências sociais. Além disso, reconstituo aquilo que apelidei de «Itinerário discursivo do amor e da amizade», quer dizer, demonstro que existe uma antiquíssima tradição de reflexão acerca dos laços afectivos e da sua relevância comunitária, tradição essa que tem como ponto de chegada o período de Quinhentos e de Seiscentos, a época que, sem dúvida, legou o maior número de escritos sobre o amor e sobre o seu fundamental papel na vida comunitária.

A principal secção desta dissertação é a sua segunda parte, ao longo da qual efectuo uma exaustiva análise da normatividade amorosa e sua pertinência para a vida em comunidade nos séculos XVI e XVII. Assim, examino, sucessivamente, aqueles que considero serem os três núcleos discursivos que polarizam todas as reflexões acerca do amor e a sua presença nas relações entre as pessoas: a origem e o fim da existência em comunidade; a ordem em que assentava a vida em grupo; e, por fim, a dimensão comercial da vida colectiva, ou seja, a comunidade enquanto sistema de troca de bens e de serviços. Como teremos oportunidade de verificar, nessas três áreas de reflexão as alusões ao amor e ao seu

poder ordenador são uma constante, e terei igualmente a oportunidade de explicitar o modo como esses discursos se materializavam em normas, em comportamentos e em instituições.

Na terceira parte desta dissertação levo a cabo uma sondagem mais circunstanciada do contexto português dos séculos XVI e XVII, e aí demonstro que os laços afectivos e a matriz doméstica exerceram uma profunda influência no sistema político, em especial no regime de relacionamento entre o rei e a aristocracia. Verificaremos, entre outros aspectos, que o sistema de relações que a monarquia estabeleceu com os diversos corpos do reino é altamente tributário do afecto e do modelo doméstico de organização da vida em grupo. Através da análise da Casa Real portuguesa, verificaremos que existia uma estreita articulação entre esta noção afectiva de política e os princípios de hierarquização estatutária então vigentes. Além disso, veremos que os laços de afecto, ao invés de serem pensados como um factor perturbador do processo governativo, eram vistos como elementos constitutivos e até mesmo indispensáveis ao bom funcionamento daquele sistema.

Por fim, o último capítulo da dissertação, para além de apresentar as conclusões resultantes da presente investigação, incide sobre o processo de desestruturação e de dissolução deste sistema de relações que tinha no amor pelo próximo um dos seus princípios mais estruturantes. Assim, e voltando a concentrar a atenção nos núcleos temáticos a que aludimos – princípio e fim da vida em comunidade, a sua ordem, o comércio entre as suas partes, e, ainda, a sua hierarquia –, identifico as zonas de ruptura e os pontos onde se registou o aparecimento de novos entendimentos das relações entre as pessoas. Através dessa descrição, tornar-se-á claro que a afirmação de um novo conceito de comunidade humana envolveu o recuo dos laços afectivos para zonas cada vez mais circunscritas, um processo que culminou na sua expulsão da esfera pública e sua substituição por novas modalidades de organização das relações comunitárias. Nessas novas formas de organização primavam os princípios racionais e objectivos, estando o amor e a amizade praticamente ausentes.

***

Tenho plena consciência de que o presente trabalho constitui uma incursão num território que está ainda em boa medida por desbravar, e é bem provável que, para alguns, esta análise pareça temerária, sobretudo se tivermos em conta que uma parte significativa da história do Portugal de Quinhentos e de Seiscentos continua por fazer. Importa sublinhar que o principal objectivo desta dissertação é, no fundo, dar mais alguns passos na explicitação de uma faceta habitualmente pouco estudada pela historiografia que se ocupa das relações de

poder, e não propriamente fornecer uma explicação integral para todos os níveis da dinâmica política. Por isso, as conclusões que adiante serão apresentadas deverão ser complementadas com os estudos de história social e económica que têm vindo a ser realizados sobre este mesmo período, estudos esses que, de resto, procurei jamais perder de vista durante todo este trabalho.

Não há dúvida de que a principal inspiração para esta dissertação provém de António Manuel Hespanha e da sua multifacetada investigação. Como já o disse antes, o conjunto da sua obra marcou profundamente o meu entendimento da política Quinhentista e Seiscentista, e o seu magistério – presencial ou através dos seus estudos – exerceu uma poderosa influência na presente tese. De facto, muitas das questões aqui analisadas foram pela primeira vez sistematizadas num estudo seminal de A. M. Hespanha, «Les autres raisons de la politique. L'économie de la grâce», publicado em 1993. Nesse mesmo ano, tive a oportunidade de assistir a um inolvidável colóquio intitulado Las Pasiones del Jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación, *organizado por Carlos Petit e Antonio Serrano, e realizado no Departament de Dret Públic i de Ciències Històrico-júridiques da Universitat Autònoma de Barcelona. Nessa ocasião, A. M. Hespanha apresentou uma comunicação de grande fôlego acerca do amor, na qual identificava os problemas centrais da virtualidade política dos laços afectivos no mundo do Antigo Regime, acabando por estabelecer como que uma agenda de investigação acerca dessa temática. Muitos dos problemas analisados nesta dissertação são tributários desses dois estudos, mas também do conjunto da vasta obra de António Hespanha, e por isso mesmo para ele vai todo o meu reconhecimento e gratidão.*

Não menos determinante para a configuração do objecto desta investigação foi a obra de Bartolomé Clavero. De facto, os estudos de B. Clavero acerca do universo político do Antigo Regime revelaram-se de fundamental importância para a presente dissertação, em especial o seu livro Antidora. Antropologia Catolica de la Economia Moderna *(1991), uma obra marcante e que muito influenciou a minha abordagem. Nas páginas que se vão seguir são numerosas as referências às pesquisas de Clavero, e através dessas referências expresso a minha dívida e a minha gratidão para com esse estudioso. A par das obras de A. M. Hespanha e de B. Clavero, igualmente determinante foi a leitura dos estudos de Daniela Frigo, em especial as linhas que dedicou ao universo familiar e à sua influência estruturante na organização comunitária do Antigo Regime.*

Importa frisar que, no decurso do longo caminho percorrido até à redacção da versão final desta dissertação, contei com todo o apoio do Departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da

Universidade Nova de Lisboa, em especial do Prof. Doutor Artur Teodoro de Matos, Professor Catedrático e Coordenador da Área Científica em que, desde há dez anos, desenvolvo funções docentes. O Prof. Doutor Teodoro de Matos tudo fez para me proporcionar as melhores condições de trabalho e de investigação, o mesmo se podendo dizer da Prof. Doutora Maria Helena Trindade Lopes e da generalidade dos meus colegas, os quais ficaram com trabalho acrescido em virtude dos anos que passei com Dispensa de Serviço Docente. Para todos eles vai o meu reconhecimento.

Nos anos de preparação deste trabalho tive o privilégio de desenvolver funções docentes ou de investigação em instituições académicas estrangeiras, nas quais aprendi muitíssimo. Dos contactos que então estabeleci resultaram importantes aquisições para o presente estudo, e por isso mesmo desejava manifestar a minha gratidão ao Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte, em Francoforte no Meno; ao Historisches Seminar da Albert-Ludwigs-Universität, em Friburgo na Brisgóia; ao Centre d' Études Historiques da École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris; ao Departamento de Historia Moderna da Universidad Complutense de Madrid; ao Departament de Dret Públic i de Ciències Històrico-júridiques da Universitat Autònoma de Barcelona; ao Historisches Seminar da Universität Wien; e, finalmente, ao Department of History da New York University.

No decurso dessas estadias conheci alguns dos mais reputados especialistas nas áreas temáticas que foram contempladas pela minha investigação, e muito beneficiei desses contactos. Como tal, não posso deixar de agradecer a Antonio Feros, a Antonio Serrano González, a Carlos Petit e a Friedrich Edelmayer. Da amizade de Fernando Bouza Álvarez e de Jean-Frédéric Schaub recebi sempre um apoio e um incitamento que jamais esquecerei. Para eles vai o meu profundo agradecimento e admiração. Agradeço, também, a Nuno Gonçalo Monteiro, pois sempre se mostrou disponível e generoso para partilhar comigo o seu vasto saber sobre a história de Portugal, e para me esclarecer acerca das mais diversas questões da sociedade e da política de Seiscentos e de Setecentos. De Maria de Lourdes Correia Fernandes, de António Camões Gouveia, de Ângela Barreto Xavier e de Mafalda Soares da Cunha recebi, igualmente, importantes indicações e sugestões.

Queria registar, por outro lado, o apoio institucional com que contei para a realização de algumas viagens de estudo. O Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD), a Fundação Calouste Gulbenkian, a Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, e, por último, o Instituto Camões, concederam-me bolsas para missões de curta duração em universidades estrangeiras. Para essas instituições vai o meu agradecimento. O apoio logístico do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa foi igualmente determinante para a

realização deste trabalho, quer ao nível bibliográfico, quer no que respeita aos meios informáticos. Não há dúvida de que o usufruto da valiosa biblioteca do I.C.S., aliado à possibilidade de quotidianamente trocar ideias com especialistas de diferentes campos das ciências sociais, em muito enriqueceu esta dissertação.

Não posso deixar de agradecer à Ana Cristina Nogueira da Silva e ao David Antunes por terem lido, comentado e corrigido uma primeira versão deste texto, pois as suas sugestões muito o valorizaram. Sem a sua amizade, esta dissertação seria, decerto, muito diferente.

Por fim, nunca esquecerei o afecto dos meus pais e dos meus irmãos. Quanto à Joana, é ela que dá sentido a tudo isto.

PARTE I

Afectos e política no Antigo Regime

Capítulo 1

Uma *outra* sociedade, uma *outra* política, um *outro* amor

Sob o signo da alteridade.

Nas páginas que se vão seguir irá o leitor deparar com um estudo acerca do Portugal dos séculos XVI e XVII e do modo como a política foi pensada e praticada durante esse período, ou seja, um tempo de há muitos séculos atrás, e uma comunidade situada largos anos antes de nascerem as instituições e o modo de fazer política que é familiar ao olhar contemporâneo. Trata-se, portanto, de um estudo de «história política», embora verse sobre uma política bem diferente da actual.

Na verdade, veremos que a dinâmica política do Antigo Regime constitui um objecto muito diverso daquilo que, nos nossos dias, designamos pelo mesmo nome, e é em parte por esse motivo que, no presente trabalho, o leitor não irá encontrar nem os temas mais comuns da historiografia política, nem alguns dos traços mais típicos dos estudos sobre a luta pelo poder. Com efeito, estará em grande medida ausente a narrativa factológica, cronologicamente ordenada, tão típica desses trabalhos. Estarão também ausentes boa parte dos grandes líderes políticos, bem como os principais momentos de decisão e de viragem no processo governativo. Não ocuparão um lugar principal nem as grandes revoluções nem os

cruciais momentos de ruptura, e nem sequer os vultos que são convencionalmente encarados como os grandes pensadores ou como aqueles que inauguraram maneiras novas de conceber e de fazer a política. Estarão ausentes, também, as razões que habitualmente invocamos para justificar e explicar as actuais opções políticas. Por fim, também não irão marcar presença as instituições que hoje classificamos como politicamente relevantes. Pelo contrário, vão surgir em primeiro plano, e em vez delas, elementos a que actualmente não atribuímos uma especial virtualidade para a compreensão do campo das relações de poder. Referimo-nos aos laços afectivos, aos sentimentos e ao universo emocional.

Por tudo o que foi dito no parágrafo anterior, é bem possível que a investigação de que agora se apresenta os resultados venha a ser classificada como um produto de certo modo "atípico" de historiografia política, pelo menos se tivermos em conta, apenas, a política com que hoje estamos mais familiarizados. Todavia, e como começámos por dizer, é importante não esquecer que, em épocas passadas, o nosso objecto de estudo apresentava características muito diversas das actuais, sendo justamente essa dimensão de alteridade que aqui nos interessa captar. Por outras palavras, a sociedade, a sua ordem e o seu governo, há quatro décadas atrás, tinham atributos muito diferentes daqueles que caracterizam essas mesmas realidades no tempo presente, e é precisamente sobre essa diferença que, ao longo deste estudo, iremos concentrar a nossa atenção.

Para além da enunciação do tema do presente trabalho, estas linhas de abertura constituem, também, o local oportuno para explicitar uma outra opção que, desde o início, acompanhou o desenrolar desta pesquisa. Na verdade, desde o início foi para nós claro que a principal finalidade deste trabalho não seria a exploração dos elementos que, nos séculos XVI ou XVII, anunciam e permitem entrever as formas políticas dos nossos dias. Procurámos, bem pelo contrário, pôr a manifesto o quão diferente era a prática política desses tempos, colocando no centro da análise os elementos que eram pertinentes para a mundividência coetânea. Nesse sentido, considerámos ser imprescindível caracterizar, com o maior detalhe possível, essa alteridade, a fim de realizar uma leitura que escapasse à dupla deformação teleológica e anacrónica. Assim, a nossa preocupação não foi encontrar as «origens» ou os antecedentes das instituições hoje vigentes. Em vez disso, procurámos jamais perder de vista que aquilo que para nós faz mais sentido, em termos políticos, não foi necessariamente o mais relevante para as pessoas que viveram há quatrocentos ou há quinhentos anos atrás. Ora tal abordagem só pode ser concretizada mediante a compreensão do tipo de racionalidade que se encontrava por detrás das formas políticas que estiveram em vigor no passado, num mundo que, não é demais repeti-lo, era

muitíssimo diferente do actual. Assim, procurou-se ter em conta que cada sociedade, cada época, possui os seus próprios quadros de sentido e de referência, os seus próprios esquemas de percepção, de apreciação e de acção. Para alcançar uma compreensão cabal dos fundamentos do sistema político dos séculos XVI e XVII pareceu-nos imprescindível caracterizar a racionalidade que informava o mundo político de então, e o modo como ela engendrava técnicas de poder capazes de modelar e de organizar, de uma forma continuada e sistemática, colectividades de pessoas[1].

Importa chamar a atenção para um outro pressuposto deste trabalho, o qual, de certo modo, também poderá reforçar a sua natureza "atípica". Ao longo da presente investigação acerca dessa *outra* forma de pensar e de fazer a política não iremos deparar com aparelhos de dominação institucionalmente bem formalizados e exercendo o seu domínio através da coacção, seja ela física ou simbólica. Pelo contrário, o que vai estar no centro da nossa atenção são formas muito menos institucionalizadas e mais "invisíveis" de ordenar e de manter disciplinadas as comunidades humanas. Procuraremos demonstrar que, no Antigo Regime, em vez de instituições ou de organismos governamentais, a coesão interna da comunidade era garantida por aquilo que optámos por designar pela expressão «poder dos afectos». Assim, no primeiro plano da nossa análise estarão afectos como o amor e a amizade. Iremos explicitar o papel desses afectos enquanto princípio de socialização e enquanto elementos reguladores da vida em conjunto, sublinhando a sua capacidade para gerar vínculos extremamente duradouros. O amor e a amizade serão portanto encarados como repositórios de "forças" ordenadoras, quer dizer, como moções capazes de organizar e de instaurar regularidades comportamentais, capazes não só de fundar laços de sociabilidade, mas também de manter e legitimar ligações sólidas e duradouras.

Já se vê que nos encontramos bastante longe da actual vocação do amor e da amizade, bem como do actual campo de manifestação destes afectos. Hoje em dia, quando falamos em amor, temos a tendência para pensar imediatamente num laço de afecto bipolar – heterossexual ou homossexual –, mais ou menos igualitário, animado por um sentimento romântico e envolvendo a satisfação dos apetites sexuais. Além disso, ao falarmos de amor pensamos ainda num vínculo desprovido de relevância para a política, pensamos num laço que tem essencial e exclusivamente a ver com a nossa intimidade, desenvolvendo-se, sobretudo, no quadro da família. Porém, é fundamental ter em conta que nem sempre foi assim, e que todos estes elementos estavam ausentes da semântica pré-moderna do amor. Na verdade, antes do século XIX o amor não se relacionava

[1]Michel Foucault, «*Omnes* et *singulatim*: vers une critique de la raison politique», *Le Débat*, 41 (1986) pp.

necessariamente com um ideal romântico de relação a dois, não possuía nenhuma ligação directa com a família nuclear, e não tinha quase nada a ver com a satisfação dos desejos sexuais.

É precisamente esta alteridade semântica que nos interessa aqui destacar. Do nosso ponto de vista, é importante não esquecer que o actual ideal de vida amorosa, essencialmente individualista, livre, privada e romântica, nem sempre existiu e não é necessariamente universal[2]. Trata-se, em vez disso, de uma construção cultural bastante recente e, originariamente, exclusiva da Europa Ocidental. Significa isto que o amor romântico, íntimo e envolvendo relações sexuais, é uma forma cultural que se encontra indelevelmente ligada a um determinado contexto cronológico e espacial: a Europa dos últimos dois séculos[3]. Antes do século de Oitocentos, o universo semântico do amor era *outro*, era radicalmente diferente daquele que hoje vigora, e ao longo deste trabalho procuraremos demonstrar que tanto o afecto amistoso como o amoroso, no passado, tinham uma configuração muito distinta da actual, sendo o seu campo de emergência também muito diferente do actual.

De facto, ao invés de se reportar ao mundo da intimidade do casal, o amor tinha enormes responsabilidades na ordenação daquilo que hoje designaríamos por «espaço público», já que os laços que uniam os diversos corpos que compunham a comunidade durante o período habitualmente classificado como Antigo Regime tinham uma forte componente amorosa. Acresce que, para perceber o papel primordial que estes vínculos afectivos desempenharam até aos primeiros anos do século XIX, é fundamental ter em conta a articulação que tais afectos possuíam com as estruturas mentais e com as categorias desse mundo passado, desaparecido, e que já não é o nosso[4]. Adiante verificaremos que a interligação entre estes elementos era extremamente estreita, sendo fundamental tomar isso em consideração, a fim de compreendermos cabalmente o potencial socialmente ordenador dos afectos, assim como o modo como instauraram, efectivamente, e ao longo de vários séculos, uma perene ordem comunitária.

---

5 segs.

[2]William Jakowiak, (org.), *Romantic Passion. A Universal Experience?*, Nova York, Columbia University Press, 1995.

[3]Cfr. Anthony Giddens, *The transformation of intimacy*, Cambridge, Polity Press, 1992; Mike Featherstone, «Love and Eroticism. An Introduction», *Theory, Culture & Society*, número especial intitulado *Love and Eroticism*, vol. 15, n. 3-4 (Aug.-Nov. 1998) pp. 1-18; Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francoforte no Meno, Suhrkamp, 1986; Ulrich Beck, *Das ganz normale Chaos der Liebe,* Francoforte no Meno, Suhrkamp, 1990.

[4]Charles Lindholm, «Love and Structure», *Theory, Culture & Society*, vol. 15, n. 3-4 (Aug.-Nov. 1998) pp. 243-263; Octavio Paz, *A Chama Dupla. Amor e Erotismo*, (1ª ed. 1993) tradução de José Bento, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995.

Assim, e como se pode ler no seu título, este trabalho propõe uma análise daquilo que pode ser designado por um verdadeiro «poder dos afectos». No centro da nossa atenção estará, portanto, o impulso afectivo e a sua capacidade para forjar sistemas de crença, normas, comportamentos e instituições.

A moderna oposição entre razão e emoção.

Carl Schmitt foi um dos primeiros estudiosos modernos a notar que a distinção amigo/inimigo constituía a mais básica leitura das relações sociais, numa análise que situava a essência dessas relações num plano essencialmente moral[5]. Apesar de, nos últimos cinquenta anos, os escritos de Schmitt acerca da relevância política dos afectos terem conhecido uma razoável divulgação, continua a ser um tanto insólito afirmar que, em sociedades passadas, os afectos comportavam um potencial político decisivo, ou que a história do amor e da amizade possui, afinal, uma relação estreita com a história do exercício do poder. Tal afirmação afigura-se ainda mais insólita porque vivemos, desde há décadas, numa sociedade onde o discurso sobre a política procura, com especial insistência, criar a impressão de que as relações estabelecidas no espaço público devem ser, tanto quanto possível, racionalizadas e caracterizadas precisamente pela neutralidade afectiva, pelo primado da razão técnica e burocrática e, ainda, pelo rigoroso controlo dos sentimentos. A preponderância desta maneira de olhar a vida pública é de tal forma dominante que acabamos, quase que inevitavelmente, por pensar que, em termos ideais, as relações políticas deveriam ser sempre desapaixonadas, baseadas em princípios racionais e, tanto quanto possível, neutrais em termos afectivos. Como se pode observar, trata-se de uma leitura que, implicitamente, encara os afectos como um factor de perturbação das relações politicamente relevantes. E é de tal forma poderosa a omnipresença desse discurso desclassificador do papel "público" das emoções que, por vezes, acabamos mesmo por esquecer que muito do nosso actual envolvimento político continua a assentar, e sempre assentará, em afectos e em laços com uma grande carga emocional.

Cumpre não esquecer que esta leitura racionalizada das relações estabelecidas no espaço público está associada a uma visão da política como um espaço de interacção do qual deviam estar ausentes paixões como o amor, o ódio ou o prazer, visão essa que deve muito aos argumentos do Iluminismo setecentista e do liberalismo do século XIX. Como dissemos, trata-se de uma visão que, implícita

ou explicitamente, encara os afectos e as paixões como elementos negativos e desestabilizadores no que diz respeito à ordem pública, às decisões governativas e ao funcionamento da administração estatal. Vivemos hoje numa sociedade fundada num acordo racional entre indivíduos, os quais, sempre à luz de critérios racionais e técnicos, definiram o modo como o seu quotidiano seria regulado. Vivemos hoje numa sociedade administrada por um Estado que se apresenta como uma entidade situada acima da sociedade e das suas oscilações conjunturais, como uma instituição estável, imparcial, que governa segundo os princípios de uma ciência administrativa igualmente racionalizada, e à qual repugna o efeito alegadamente desestabilizador que as emoções exercem no domínio público. No que toca ao governo, a nossa sociedade é actualmente gerida por equipas ministeriais compostas por indivíduos que exercem essa função porque foram para isso mandatados pela livre vontade de outros indivíduos, vontade essa expressa através do voto, do sufrágio universal. Além disso, trata-se de governantes que desempenham essa função porque os eleitores, em princípio, reconhecem neles a competência técnica para desempenhar as tarefas governativas, mantendo com eles uma ligação «racional», e não propriamente afectiva. Por acréscimo, esses servidores do Estado encontram-se ligados entre si segundo uma relação racionalizada, pautada pela frieza e pelo anonimato burocrático, uma ligação afectivamente neutra e desprovida de contornos sentimentais. Aliás, o discurso dominante tende, precisamente, a valorizar a componente abstracta e técnica inerente ao mérito individual, e a desclassificar os elementos afectivos e personalizados, encarando estes últimos como factores potencialmente desestabilizadores da ordem pública. De facto, actualmente, entre um primeiro ministro e os cidadãos existe, antes de mais nada, uma relação política estruturada por princípios constitucionais que pouco ou nada devem ao universo afectivo, e pela mesma ordem de razões, quem quer que declare que entre um governante e os cidadãos existe uma relação de amor, ou que o presidente da república deve amar os cidadãos, corre o sério risco de cair no ridículo.

Por outro lado, e ainda no que respeita à vivência da afectividade, o actual sistema político assenta num conceito antropológico que retrata o humano como um ser dotado da capacidade para exercer uma afectividade livre e baseada na vontade pessoal. Ao indivíduo reconhece-se o direito de estabelecer os laços emocionais que bem entende e que a sua vontade quer, ou melhor, que as duas partes envolvidas querem, e tudo isto numa sociedade que reconhece e enaltece, acima de tudo, a livre vontade individual e a responsabilidade pessoal pelos

[5]Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Leipzig-Munique, Duncker-Humblot, 1932, edição consultada: *Der Begriff des Politischen; Text von 1932 mit eimen Vorwort und drei Corollarien*, Berlim, Duncker & Humblot, 1963.

afectos de cada um dos seus membros[6]. No entanto, espera-se igualmente que cada indivíduo saiba reconhecer que, no âmbito público, as relações que estabelece se reportam a uma normatividade objectiva e racional, não devendo aí entrar a afectividade e as suas regras, ficando estas últimas reservadas para a esfera da privacidade. Por fim, e a juntar a tudo o que até aqui referimos, no quadro do actual sistema político considera-se ainda que, na política, a confusão entre o que é público e o que é privado constitui um dado reprovável. Quanto aos afectos, eles são tidos como elementos potencialmente perturbantes por favorecerem, alegadamente, essa confusão entre questões privadas e o interesse público.

A modernidade concentrou-se quase que exclusivamente na racionalidade, suprimindo do espaço público praticamente todas as emoções, com excepção para o sentimento nacional e para as demais emoções orientadas para a pertença à nação[7]. Vivemos, portanto, numa «sociedade de indivíduos» organizados segundo princípios racionais, e a arquitectura do sistema assenta nos pressupostos que acabaram de ser apresentados.

Todavia, as coisas nem sempre se passaram desta maneira. Durante muitos anos, séculos até, todos os elementos que acabámos de referir estiveram ausentes da mundividência europeia. É por isso fundamental ter em conta a dimensão diacrónica destes postulados, e tomar consciência de que este género de juízos de valor acerca do amor e do seu efeito perturbador no domínio público é extremamente recente. Aliás, sabemos hoje que, no tocante ao ser humano e à vida em conjunto, imperou, até ao século XVIII, um olhar bem diferente daquele que acabámos de identificar. É precisamente sobre esse *outro* entendimento da vida em sociedade que falaremos ao longo deste trabalho.

Para além desta advertência acerca da historicidade da noção «privada» e individualista de amor, cumpre esclarecer que toda esta insistência no carácter "racional" e afectivamente neutro das relações políticas dos nossos dias possui uma forte carga ideológica, ocultando, deliberadamente, muitos elementos que são indiscutivelmente intrínsecos ao processo político, tanto nos nossos dias como no passado. Hoje sabemos que, apesar de todos os esforços de racionalização das relações públicas, o elemento afectivo sempre esteve – e continua a estar – muito presente na interacção política, sobretudo nos lugares mais insuspeitados e aparentemente mais inócuos em termos sentimentais. Sabemos, também, que a imagem da política actual como uma actividade da qual estão ausentes os afectos e

---

[6]Cfr. Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self» *in* S. Avineri e A. De-Shalit (orgs.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 12-28.

[7]Hanne Petersen, «The Language of Emotions in the Language of Law» *in* H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 12-25.

as paixões comporta um indesmentível juízo de valor. Na verdade, o discurso liberal, empenhado em legitimar a nova ordem política a que deu origem, sempre insistiu no carácter emotivo das formas políticas anteriores à instauração dos regimes liberais, caracterizando a política do Antigo Regime como uma actividade dominada pela arbitrariedade das paixões, a incerteza dos amores, a instabilidade das amizades e das alianças. Além disso, teceu sempre duras críticas à elite dirigente do período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, acusando-a de ser incapaz de separar a esfera pública do domínio privado, precisamente por colocar os afectos à frente da razão, e por privilegiar os laços afectivos em prejuízo do mérito individual[8].

Nos últimos duzentos anos, o discurso dominante sobre o amor e as relações emocionais descreveu-as como a expressão mais acabada da negação das ideias de lei e de legalidade. Por ser pessoal, particularista e intimista, o amor, enquanto elo de regulação da sociedade, foi quase sempre apresentado como o oposto da lei. Esta, em contraste, era caracterizada pela sua visão geral, sem distinguir atributos pessoais ou de carácter, e enaltecida pela sua eficácia em criar laços sociais duradouros, geradores de expectativas e de previsibilidade. O amor, por implicar o envolvimento pessoal e a parcialidade, era ali apontado como a antítese da legalidade, sendo esta última apresentada como uma instância produtora de uma ordem descomprometida, imparcial, e cujo fito era facilitar – fundando-os na certeza e na previsibilidade – os laços sociais entre indivíduos que nenhum tipo de afecto sentiam uns pelos outros. Por fim, e como bem apontou Niklas Luhmann, o amor foi quase que sistematicamente denegrido, por ter um carácter subjectivo, espontâneo e irracional, ao passo que os laços legais, baseados no cálculo racional e objectivo, foram cada vez mais enaltecidos, justamente devido ao seu carácter emocionalmente neutro[9].

O mundo dos últimos dois séculos foi construído a partir de uma vincada oposição entre razão e desejo, a qual ainda hoje prevalece, tendo-se insistentemente afirmado que nenhuma ordem grupal substantiva pode existir apenas baseada no desejo e nos laços de afecto. A razão, em contrapartida, é apontada como a única instância capaz de criar um ordenamento duradouro e gerador de comportamentos previsíveis[10]. Neste contexto, as emoções são invariavelmente encaradas como forças não-intelectuais desprovidas de todo e qualquer valor cognitivo. No que respeita à esfera pública, os laços amorosos têm

[8]Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell, 1998 (1ª ed. 1993), pp. 67 segs. e 82 segs.

[9]Niklas Luhmann, *O Amor como Paixão. Para a Codificação da Intimidade*, Lisboa, Difel, 1991, pp. 129 segs.

[10]Koen Raes, «On Love and other Injustices. Love and Law as improbable communications», *in* H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 29 segs.

sido denunciados como moções que impeliam as pessoas de uma forma irracional e pouco conforme aos seus interesses, chegando-se ao extremo de qualificar os impulsos amorosos como politicamente irrelevantes e, até, perigosos[11]. Por tudo isto, assistiu-se a uma "privatização" do amor, circunscrevendo-se o laço amoroso à vida a dois no quadro do casal. Esta vida conjugal devia ser o palco exclusivo das relações subjectivas, fortemente personalizadas e de grande adesão emocional. Além disso, dessa vida conjugal amorosa esperava-se que fosse o espaço de satisfação dos apetites sexuais e, também, de reprodução, a fim de que fosse garantida a continuidade da espécie humana.

Como contraponto a esta visão marcadamente negativa, o individualismo político apresentou-se como o representante de um esforço racionalizador das relações político-administrativas, esforço esse norteado por valores objectivos, estáveis e duradouros. Este tópico – de evidentes ressonâncias iluministas – apoiou-se, não raras vezes, num discurso que sistematicamente ocultou o elemento emocional da vida política liberal. Não podemos esquecer que a institucionalização do Estado, tal como hoje o conhecemos, foi antecedida e acompanhada por um vasto discurso legitimador, o qual caracterizou o aparelho estatal como um lugar neutro em termos emocionais, afectivamente pouco investido e governado pelo paradigma da racionalidade e pela sua constelação de valores: a objectividade, o mérito individual, a competência técnica, o pragmatismo da burocracia e a separação nítida entre a esfera pública – que compete, a título exclusivo, ao Estado, o qual não só define, à luz da razão, a distância que deve existir entre as pessoas, mas determina, também, que desse espaço público devem estar ausentes os afectos – e a esfera privada – que diz respeito aos indivíduos na sua dimensão particular, e à intimidade conjugal entre marido e mulher, ou seja, o espaço por excelência da liberdade afectiva e da proximidade em relação ao próximo.

Ora o que interessa realçar é que foi à luz destas categorias que boa parte da historiografia dos séculos XIX e XX estudou a dinâmica política, não só do seu tempo mas também das sociedades anteriores às revoluções liberais. Não devemos esquecer que aos historiadores oitocentistas interessava sobretudo encontrar os antecedentes e as raízes históricas das formas políticas instauradas pelo liberalismo. Como consequência, e um tanto tautologicamente, interessaram-se sobretudo pelos grandes teóricos do racionalismo e do individualismo – por serem eles quem, na sua óptica, prenunciava os novos tempos –, acabando por

[11]Cfr. Martha C. Nussbaum, «Constructing Love, Desire, and Care» *in* D. M. Estlund & M. Nussbaum (orgs.), *Sex, Preference, and Family. Essays on Law and Nature*, Nova York, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 19; Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge, Polity Press, 1987.

revelar pouca predisposição para estudar aquilo que, justamente, tinha desaparecido algures na viragem para o século XIX. No fundo, esqueceram-se de que entre o nosso mundo e a sociedade do Antigo Regime existia uma distância civilizacional considerável. Esqueceram-se de que a política, naquele tempo, constituía algo de muito diverso, porque diverso era o conceito de humanidade e de vida em conjunto. Esqueceram-se, por fim, de que a distinção entre a esfera da privacidade e o espaço público constitui uma aquisição bastante recente do discurso jurídico-político.

Esta tendência da historiografia Oitocentista prolongou-se no século XX, o que explica, pelo menos em parte, o diminuto espaço que foi dedicado ao amor e à amizade nos estudos historiográficos acerca da política do Antigo Regime produzidos nos últimos cento e cinquenta anos. De facto, e como afirmámos acima, os afectos não se contam entre os temas mais cotados por aqueles que investigam as razões da política. Por detrás deste "esquecimento" encontra-se, como temos vindo a constatar, uma postura frequentemente teleológica, porquanto privilegia a busca das linhas de continuidade entre as instituições actuais e as instituições passadas; e quase sempre anacrónica, na medida em que transpõe para o passado aquilo que é mais relevante no cenário político dos nossos dias. A um olhar com estas características acabam por escapar, quase que inevitavelmente, as formas políticas que são relevantes, antes de mais, para a sensibilidade dos nossos antepassados, uma sensibilidade que muito pouco tem a ver com a actual maneira de ver a política e para a qual as coisas que «faziam sentido» não eram, necessariamente, as mesmas que fazem sentido para nós, que, em termos culturais, vivemos num outro «continente cultural»[12]. A virtualidade política dos afectos constitui, como se verá, uma das omissões mais flagrantes da historiografia política legada pelo oitocentismo.

É importante realçar que, em termos empíricos, esta chamada de atenção para o significado político do amor está longe de ser descabida. De facto, na documentação dos séculos XVI e XVII são muitíssimo numerosas as alusões à relevância política do amor pelo próximo e da amizade, sobretudo em textos que têm como tema a análise daquilo que de mais profundo havia nos laços políticos que uniam as pessoas[13]. O vocabulário amoroso abunda, por exemplo, nos numerosos livros que discorriam acerca do vínculo que ligava o rei aos seus

[12]A expressão é de Jean-Frédéric Schaub, e foi empregue numa recensão crítica ao notável livro de Bartolomé Clavero, *Antidora. Antropologia Catolica de la Economia Moderna*, Milão, Giuffrè Editore, 1991, 1993.

[13]Ulrich Langer, *Perfect friendship. Studies in literature and moral philosophy from Boccaccio to Corneille*, Genebra, Droz, 1994.

vassalos ou estes entre si[14]. E a mesma omnipresença do léxico afectivo é flagrante no universo teológico, pois aí encontramos, a cada passo, referências à amizade, à benevolência, à honestidade, à caridade e ao amor, mas também à entreajuda, à generosidade, à comunhão, à magnificência, à clemência e à misericórdia[15]. O «amor» é um vocábulo muito presente em todos os textos anteriores ao século XVIII que discorrem sobre duas temáticas fundamentais: por um lado, a interacção com o mundo criado; depois, a interacção do homem com o seu semelhante[16]. Como oportunamente assinalou António M. Hespanha, a historiografia menos sensível à distância cultural que nos separa dessas sociedades pretéritas sempre desvalorizou tais referências, encarando-as como meros artifícios retóricos, desprovidos de consequências concretas[17]. Ora um dos objectivos deste trabalho é, precisamente, demonstrar que estas alusões ao poder ordenador dos afectos, longe de serem meros recursos de retórica, se revestem de uma notável relevância constitucional, e que o amor, ao invés de ser um dado politicamente insignificante, é porventura um dos elementos mais fundamentais da cultura política do Antigo Regime. Para captar essa relevância política dos afectos, pensamos que é imprescindível "levar a sério" as inúmeras alusões à amizade e ao amor que surgem nos textos daquela época, na medida em que tais alusões remetem para um vasto mundo de relações situado ao nível dos mais básicos princípios de sociabilidade.

Neste quadro, é importante assinalar que todos os saberes coetâneos reconheciam a importância política dos laços afectivos. Até ao século XVIII, tanto a Teologia, como a Moral e o Direito – ou seja, os saberes com mais competência e experiência na reflexão acerca do corpo social, seu funcionamento e organização – estavam de acordo em reconhecer a prioridade dos laços amistosos e amorosos no

---

[14]Cfr. Antonio Feros, «Twin Souls: monarchs and favourites in early seventeenth-century Spain», *in* G. Parker & R. Kagan (orgs.), *Spain, Europe, and the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 27-47.

[15]Carlos Petit & Jesús Vallejo, «La categoria giuridica nella cultura europea del Medioevo» *in* G. Ortalli (org.), *Il Medioevo, secoli V-XV*, vol. 3 de *Storia d'Europa*, Turim, Einaudi, 1994, pp. 721-760; Jesús Vallejo, «Amor de árbitros. Episodio de la sucesión de Per Afán de Ribera el Viejo», *in* J.-M. Scholz (dir.), *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz, 15. bis 20. Jahrhundert*, Francoforte no Meno, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 211-269.

[16]Kevin Sharpe, «Criticism and compliment: the politics of love» *in* K. Sharpe, *Criticism and Compliment. The politics of literature in the England of Charles I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 267.

[17]Cfr. A. M. Hespanha, «Da *Iustitia* à *Disciplina*. Textos, poder e política penal no Antigo Regime», *Anuario de Historia del Derecho Español* (1988), versão portuguesa em *Estudos em Homenagem ao Prof. Edaurado Correia*, Faculdade de Direito de Coimbra; A. M. Hespanha, «Les autres raisons de la politique. L'économie de la grâce», *in* J.-F. Schaub (org.), *Recherche sur l'histoire de l'État dans le monde ibérique (15e-20e siécle)*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1993, pp. 67-86; veja-se, também de A. M. Hespanha (com Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho. *Amor* y *iustitia* en el discurso jurídico moderno» *in* Carlos Petit (org.), *Las Pasiones del Jurista. Amor, memoria, melancolia, imaginación*, Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1997, pp. 23-73.

quadro da vida em comunidade. Este primado da afectividade, como teremos oportunidade de demonstrar, tinha consequências importantes ao nível dos comportamentos e da sua ordem, tanto na esfera pessoal como no âmbito doméstico e, também, no que toca às relações no terreno extra-familiar.

Em face do que acabámos de referir, começamos já a vislumbrar alguns dos pressupostos em que assentará este estudo sobre a inscrição do político do domínio amoroso.

Os afectos enquanto objecto das ciências sociais.

É justo reconhecer, no entanto, que o nosso trabalho encontrou o terreno parcialmente desbravado por pesquisas oriundas de diversas áreas disciplinares, umas mais recentes, outras nem tanto. Como vimos, a historiografia sempre se mostrou relutante em reconhecer capacidade política aos afectos, mas o mesmo não se pode dizer da antropologia e da sociologia, pois o interesse mais precoce sobre o tema surge, precisamente, no seio de tais disciplinas[18]. De facto, existe um número razoável de investigações sociológicas e antropológicas onde se pode surpreender um interesse bastante pronunciado pelo amor e pela amizade, bem como pela sua relevância para o processo político, tanto no presente como em tempos passados. No que toca ao universo do Antigo Regime, dispomos hoje de algumas pesquisas que incidem em temas como a paixão pelo poder, o desejo de coagir ou o prazer inerente à acção de dominar, e tais trabalhos revelam, de um modo claro, que a componente emocional está presente no processo político.

No último quartel do século XIX surgiram diversos estudos que exploraram a estreita articulação entre a vivência dos afectos, a organização familiar e o ordenamento comunitário. Esta problemática está presente, por exemplo, nos escritos de Karl Marx, e é também essa a perspectiva que predomina num livro de Friedrich Engels, publicado em Zurique corria o ano de 1884, com o título *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (*A origem da família, da propriedade privada e do Estado*). Neste livro vislumbra-se um pioneiro esforço para caracterizar as formas de ordenação da vida comunitária anteriores ao advento do individualismo político, uma vez que F. Engels encara os sentimentos enquanto «cimento» da vida comunitária, e vê nos laços afectivos a componente central de um complexo e duradouro sistema de integração social[19].

---

[18]Para uma boa resenha dos estudos dedicados à relação entre afectividade e política, *vide* Pierre Ansart, *La Gestion des Passions Politiques*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1983, pp. 11 segs.

[19]Consultámos a edição do Rio de Janeiro, Vitória, 1964.

Este estudo é tanto mais importante se pensarmos que, para além de ter sido um dos primeiros a reconhecer o poder do afecto para gerar laços interiorizados extremamente duradouros e coesos, também demonstra que os sentimentos, no passado, não eram vividos da mesma maneira que os vivemos actualmente. Nunca é demais insistir sobre este ponto, e lembrar que vigorava então uma outra «geometria afectiva», radical e profundamente distinta do modo como hoje organizamos a nossa vida amorosa. Mais adiante verificaremos que é precisamente nessa diferença que reside boa parte da virtualidade política dos estados afectivos.

Para além do trabalho de Friderich Engels, merece igualmente referência o livro *Ancient Law* (1883) de H. S. Maine, uma obra que marcou o início do estudo aprofundado das comunidades não-individualistas e de base familiar-afectiva, caracterizadas pelo seu modelo patriarcal de organização, pelo predomínio da propriedade colectiva sobre a posse individual, e pelo primado do estatuto sobre o contrato. Os mesmos terrenos foram explorados por Frederick William Maitland em *History of English Law*, por Ferdinand Tönnies, em *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), e, ainda, pelo francês Pierre Guillaume Frédéric Le Play[20].

Entre os pioneiros estudos sobre a afectividade e, sua dimensão política, cabe destacar, também, as investigações de Georg Simmel sobre as estruturas familiares e a relação entre a mudança social e a vivência do amor[21]. Pouco mais tardios que estas obras de Maine, Maitland e Simmel, mas participando das mesmas referências, são os trabalhos seminais de Max Weber em torno do *carisma* do chefe e do seu poder para fascinar as massas, um carisma que conferia ao líder determinadas qualidades que afectavam aqueles que o rodeavam, convertendo-o em objecto de adoração por parte dos seus seguidores, gerando consenso e levando aqueles que o seguiam a acatar as suas ordens. Max Weber estudou o carisma enquanto emoção geradora de laços sociais, mas também enquanto atracção compulsiva, inexplicável e poderosa para seguir um líder, uma força emocional que dava origem a uma obediência marcada por uma emotividade positiva face ao chefe. Este, aos olhos daqueles que o seguiam, encarnava algo de

[20]Para uma boa panorâmica acerca destes pioneiros trabalhos, *vide* Richard M. Smith, «'Modernization' and the corporate medieval village community in England: some sceptical reflections» *in* A. baker & D. Gregory (orgs.), *Explorations in Historical Geography. Interpretative Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 140-179.

[21]Georg Simmel, «Zur Soziologie der Familie», originalmente publicado no *Vossische Zeitung*, de Berlim, ns. 26-27, de 1895. Veja-se, também de Georg Simmel, *Soziologie* (1894), edição consultada: *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, org. de Otthein Rammstedt, Francoforte no Meno, Suhrkamp, 1992; Herbert Spencer, *Principles of Sociology* (1885), ed. consultada: *Principles of sociology*, Hamden, Conn., Archon Books, 1969.

inexplicável, algo de sagrado[22]. Trata-se, aqui, de uma problemática bastante pertinente para todos aqueles que estudam a dinâmica política da Europa da Idade Média e da Época Moderna, pois durante esse período surgiram várias figuras que personificavam muito bem esse atributo carismático[23]. Cumpre recordar que, ao analisar este tema, Weber chamou a atenção para o facto de se tratar de uma qualidade que conferia ao seu possuidor um valor ambivalente, na medida em que essa figura carismática se apresentava, por um lado, como aquele que protegia, mas também, e ao mesmo tempo, como uma entidade que suscitava receio e medo. Esta dualidade remete para um dos tópicos mais recorrentes da literatura do período tardo-medieval e moderno que discorria sobre a relação entre o senhor e o seu servidor, a saber, a noção de que o rei devia, simultaneamente, fazer-se amar e fazer-se temer pelos seus vassalos. Uma coisa parece certa: em redor desse líder carismático nascia uma espécie de comunidade de crença, e a coesão dessa comunidade dependia de um conjunto de sentimentos de fidelidade e de esperança, sentimentos esses dotados de um inegável potencial político, pois eram capazes de gerar confiança e de criar consenso, eram capazes de organizar e de disciplinar, sem que tal implicasse o recurso à coacção e a meios violentos para manter a ordem[24]. De facto, nos círculos carismáticos as pessoas sentem-se unidas por laços irracionais assentes numa tradição impensada. Contudo, Weber assinala que o poder dos laços carismáticos para manter a ordem era essencialmente temporário, e a essa fase sucedia o caos próprio de comunidades norteadas por valores irracionais. No entanto, tal caos possuía, apesar de tudo, alguma importância, por ser dele que nasce o impulso racionalizador, o qual, marginalizando e disciplinando as emoções, conduzia a uma sociedade ordenada segundo princípios racionais.

O mesmo potencial ordenador destes mecanismos disciplinares não formalizados encontra-se no centro das atenções daquela que é, porventura, a mais famosa das muitas linhas de investigação que foram exploradas por Max Weber: a ética protestante e a sua profunda influência na vida comunitária da Europa dos séculos XVI e XVII, em especial nas regiões que foram palco das reformas evangélicas[25]. Em *Die protestantische Ethik und der Geist des*

---

[22]Charles Lindholm, «Love as an Experience of Transcendence», *in* W. Jankowiak (org.), *Romantic Passion. A Universal Experience?*, Nova York, Columbia University Press, 1995, pp. 65 segs.

[23]Acerca do carisma na sociedade do século XX, *vide* Charles Lindholm, *Charisma*, Oxford, Blackwell, 1990.

[24]Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, Iª Parte, nº III; *Wirtschaft und Gesellschaft*, (1922), edição consultada: *Economia y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

[25]No seu famoso trabalho *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, edição consultada: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*; citamos pela tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão,

Kapitalismus, Max Weber revela, de uma forma extremamente clara, a enorme influência que a matriz ética protestante desempenhou ao nível dos comportamentos, quer na esfera mais pessoal e doméstica, quer a uma escala mais geral, das relações extra-familiares e comunitárias.

Um outro importante contributo da pesquisa de Weber para a compreensão do «poder dos afectos» prende-se com o tema das fronteiras entre espaço público e privado. Com efeito, os seus escritos mostram bem que os limites da publicidade e da privacidade que são hoje correntes não correspondem, de modo nenhum, às fronteiras que eram vigentes em épocas passadas[26]. Aliás, a própria noção de Direito Público é inseparável da existência de uma distinção precisa entre «espaço público» e «espaço privado», e esta nasceu apenas com a emergência do Estado de Direito Liberal, ou seja, entre finais do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX. Até essa data, o mundo europeu desconheceu a divisão clara entre público e privado que nos é tão familiar. Esta asserção é particularmente relevante para a Europa do Sul, essa vasta região cultural profundamente marcada por valores católicos, e da qual Portugal fazia parte, pois, como adiante veremos, este dado exerceu uma influência fundamental no modo como foi concebida e organizada a vida afectiva e comunitária.

Émile Durkheim foi outro dos pioneiros da sociologia que manifestou interesse pelo carisma e pelo seu potencial coesivo. Durkheim sublinhou o papel desempenhado pelas forças inconscientes não só na elevação de uma pessoa ao estatuto de líder, mas também na criação de laços de solidariedade entre os seguidores. Em *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, de 1912, demonstrou que, em comunidades assentes em laços carismáticos, o líder se convertia na encarnação do grupo, reflectindo o mundo social que estava sob o seu comando. Quanto àqueles que o seguiam, caracterizavam-se pela sensação de perda de vontade pessoal, encarando o seu chefe e as ordens dele emanadas como factos inevitáveis e peremptórios[27].

Mais recentemente, e sem nunca perder de vista as propostas de Max Weber e de Émile Durkheim, a sociologia converteu definitivamente os afectos em tema da sua agenda, interessando-se especialmente pelo papel social da amizade e dos vínculos afectivos. Para além de fornecerem uma hipótese explicativa para o aparecimento de um *ethos* voltado para a acumulação racional,

edição de Lisboa, Presença, 1983; *vide*, também, um dos autores que mais se reviu nos ensinamentos de Max Weber, Benjamin Nelson, em *The Idea of Usury. From tribal brotherhood to universal otherhood*, 2ª edição alargada, Chicago, Chicago University Press, 1969.

[26]Cfr. José Machado Pais, «Paradigmas sociológicos na análise da vida quotidiana», *Análise Social*, 90 (1988) p. 42.

[27]Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; consultámos a edição de Paris, Librairie Générale Française, 1991.

é bem notório, na recente investigação sociológica, um crescente interesse pela afectividade enquanto "cimento" dos laços interpessoais, encarando-se a sociedade como uma rede de interdependências não só materiais mas também afectivas. Assim, a sociologia das últimas décadas tem dedicado uma atenção crescente aos laços afectivos, à confiança por eles gerada e à sua função integradora, encarando o corpo social como um aglomerado de pessoas e de colectividades interligadas, a um nível profundo e mais fundamental, pelos afectos e pelas necessidades emocionais inerentes à vida em conjunto[28]. Tal aspecto é especialmente válido para as pequenas comunidades, onde os laços inter-pessoais ainda hoje constituem os mais importantes elementos de coesão, desempenhando um papel fundamental no modo como as pessoas lidam com a imprevisibilidade inerente à vida em conjunto. Nesse contexto, as demonstrações pessoais de confiança e de afecto assumem uma importância inusitada para a continuidade do sistema comunitário[29].

Os trabalhos oriundos da área da antropologia, por seu turno, chamaram a atenção para o peso das relações de parentesco – sobretudo na sua dimensão de «família-alargada» –, mas também do afecto e da amizade que lhes estão subjacentes enquanto elementos de ligação entre os diversos sectores das sociedades tradicionais, sublinhando, sempre, a enorme distância cultural que nos separa dos agregados populacionais do passado, antes de mais nada no que respeita ao significado da vida afectiva. De facto, neles são bem patentes as profundas diferenças entre as práticas amorosas tal como são praticadas em diversas civilizações, em diversos espaços e em diversas épocas.

Para além deste importante aspecto, outras investigações antropológicas corroboraram as perspectivas lançadas pela sociologia, demonstrando que os afectos e os seus subtis mecanismos, longe de serem componentes superficiais do viver comunitário, informavam e de certo modo ainda hoje informam o funcionamento do tecido social, o qual, no fundo, assenta num sistema complementar de trocas de carácter afectivo. A respeito deste campo de estudos, merecem naturalmente destaque as investigações de Émile Durkheim, de Bronislaw Malinowski e, sobretudo, de Marcel Mauss. Nos seus diversos trabalhos, todos estes autores chamaram a atenção para a importância dos

---

[28]Cfr. *maxime* Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der reduktion Sozialer Komplexität*, 2ª edição alargada, Estugarda, Enke, 1973. Pierre Bourdieu, numa singular digressão pelos terrenos do Antigo Regime europeu, chamou recentemente a atenção para a virtualidade política dos laços afectivos, em «De la Maison du Roi à la raison d'état. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 118 (juin 1997) p. 56.

[29]Cfr. Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion Sozialer Komplexität...*, cit., 1973; Graham Allan, *Friendship. Developing a Sociological Perspective*, Boulder-San Francisco, Westview Press, 1989.

mecanismos distributivos em que repousava a vivência comunitária. As dávidas que eram intercambiadas pelos membros de um mesmo agregado social, o *don* e a reciprocidade, foram estudadas não só enquanto elementos fundadores da sociabilidade, mas também enquanto cimento das próprias relações comunitárias. Constatou-se, além disso, que a distribuição e a reciprocidade geravam os vínculos primordiais que presidiam à integração social, mas representavam, também, a própria interacção social[30].

Como veremos, os estudos dedicados à reciprocidade revelaram-se especialmente valiosos para a nossa pesquisa, pois analisam, com grande profundidade, esse mecanismo que informava, a um nível profundo, a interacção social. Procurando não cair nos usos demasiado alargados do conceito de «reciprocidade», diríamos que, a esse respeito, um dos aspectos fundamentais a ter em conta é o facto de se tratar de um conceito que denota a troca de bens e de serviços cujo valor é socialmente estimado, sem nunca perder de vista que a noção de equivalência consiste em algo que é ditado pelo contexto social, segundo um sistema de avaliação que é social e historicamente determinado[31]. Assim, tais investigações demonstraram que, no caso das sociedades tradicionais, essa avaliação tinha muito pouco a ver com a racionalidade ou com os cálculos que actualmente efectuamos quando falamos em "valor", em "ganho" ou em "interesse". Vigorava, em vez disso, uma racionalidade e um cálculo próprios desses tempos, sem dúvida muito diversos da lógica individualista e concorrencial que impera nos nossos dias[32].

No entanto, o conceito de reciprocidade evoca um outro âmbito semântico, igualmente ligado aos trabalhos que foram desenvolvidos na área da antropologia, e que aponta para a troca enquanto mecanismo gerador de obrigações inter-pessoais. Na linha do que propusera Marcel Mauss, o dom gerava a obrigação de conceder algo em troca de outro bem ou serviço, sem que o valor da prestação fosse objectivamente contabilizado ou explicitamente tomado em consideração[33]. Este aspecto, uma vez mais, chama a atenção para a distância que existe entre estas operações de troca – e os valores em que elas assentavam – e as actuais noções de interesse, de valor e de lucro. Vigorava um outro sistema de

---

[30]Para uma discussão da bibliografia sobre a reciprocidade, *vide* a parte inicial do livro de Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Paris, Droz, 1972.

[31]Norbert Elias, «On Human Beings and their Emotions: A Process-Sociological Essay», *Theory, Culture & Society*, 4 (1987) pp. 346 segs.

[32]Cfr. Hans Medick & David Warren Sabean (eds.), *Interest and emotion. Essays on the study of Family and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 4 segs.

[33]L. Racine, «Les formes élémentaires de la reciprocité» *L'Homme*, 99 (1986) pp. 97-118.

valor, um outro sistema amoroso, uma outra «geometria afectiva» – parafraseando a feliz expressão de Remo Bodei[34] –, e importa nunca perder de vista que as obrigações geradas por este sistema eram reforçadas pelas ressonâncias espirituais e afectivas sempre associadas a tais transacções. Claude Lévi-Strauss, no decurso das suas investigações, encarou a troca – incluindo o empréstimo gracioso e a circulação cíclica de bens – como o princípio básico de solidariedade e de coesão entre as diversas partes da comunidade, o principal meio para estabelecer uma relação estável e pacífica entre pessoas ou grupos. Seguindo de perto os ensinamentos de Marcel Mauss, chamou a atenção para o facto de os bens transaccionados possuírem, nesse contexto, algo de «vivo» e dinâmico. No decurso da transacção era transmitido algo do "ser" daquele que dava, o que conferia um forte grau de "personificação" a cada uma dessas transacções[35]. Consequentemente, as obrigações geradas face a esse sistema de troca assumiam um perfil marcadamente moral.

Como veremos ao longo do presente trabalho, estes elementos – ainda hoje observáveis nas expressões mais primárias de organização social – marcavam uma forte presença nas formas comunitárias anteriores ao Oitocentismo, e não obstante o facto de, ao longo de séculos, terem sofrido algumas transformações, o certo é que revelaram uma notável longevidade. No fundo, os mecanismos da reciprocidade estão na origem dos procedimentos e dos códigos inerentes à vivência da amizade e do amor, exercendo uma influência determinante ao nível das práticas. Adiante se verá que esses mecanismos fundados na reciprocidade continuavam bem vivos na sociedade ibérica dos séculos XVI e XVII, e se verificará que, entre outros aspectos, os constrangimentos decorrentes das propriedades intrínsecas das relações entre as pessoas eram responsáveis por uma parte significativa das obrigações, das expectativas e das reciprocidades que caracterizavam a vida comunitária.

Para além desta problemática do *don* – tema que nos irá acompanhar em alguns passos fundamentais desta dissertação, e que teremos oportunidade de analisar mais detalhadamente –, as investigações de estudiosos mais recentes, como Marshall Sahlins[36], Karl Polanyi ou Maurice Godelier, proporcionaram-nos outros importantes ensinamentos. De facto, tais estudos demonstram claramente que uma boa parte dos gestos quotidianamente

[34]Remo Bodei, *Una Geometría de las Pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, trad. do original italiano por José Ramón Monreal, Barcelona, Muchnik, 1995.

[35]C. Lévi-Strauss, *Les Structures Elémentaires de la Parenté*, Paris, P.U.F., 1949; veja-se, também, Z. Bauman, *Postmodern Ethics...*, cit., 1998, pp. 57 segs.

[36]Marshall Sahlins, «The Spirit of the Gift» *in Stone Age Economics*, Londres, Tavistock Publications, 1976, pp. 149-183.

desempenhados, no decurso da interacção com as outras pessoas, decorrem da acção das normas que são inculcadas no decurso do processo de sociabilização, e que, por isso mesmo, são por todos partilhadas. No fundo, tocamos aqui no território das investigações dedicadas à rede de obrigações e de dependências, e também de proibições, que as pessoas quotidianamente aceitam, de um modo irreflectido e essencialmente não-racional, como "fazendo parte da vida", essa forma mais ou menos automática e imediata como a vida quotidiana se desenrola[37]. Como não podia deixar de ser, essa aprendizagem abrange, igualmente, o domínio afectivo, e sobre esse aspectos iremos igualmente tecer algumas considerações.

Entretanto, para além da sociologia e da antropologia, os demais sectores das ciências sociais também desenvolveram investigações onde o papel social dos afectos surge em destaque. É isso que acontece no campo da psicologia social e nas explorações da chamada «psicologia de massas», uma área temática que se distingue pelo seu interesse pelos mecanismos psicológicos de persuasão e de condicionamento de grandes conjuntos populacionais, sublinhando o fundamental papel que é aí desempenhado pelos afectos. Desde os primeiros anos do século XX, Sigmund Freud chamou a atenção para a importância do impulso amoroso para criar e cimentar os laços entre as pessoas, e as pesquisas conduzidas pelo famoso psicanalista vienense inspiraram um número considerável de investigações, as quais muito concorreram para uma mais cabal compreensão dos mecanismos psicológicos que, actuando a um nível profundo e não-racional, permitem mobilizar grandes conjuntos populacionais e fazê-los aderir a causas políticas e religiosas. A esse nível, todos reconheceram o fundamental papel que os afectos desempenharam, e desempenham, ainda, na política[38].

A Sigmund Freud interessou – em especial nas suas deambulações em torno do *superego* – a relação entre a estrutura psíquica e a dominação política. Aí, o líder é encarado como um *superego externo*, como alguém que só se ama a si mesmo, apenas nutrindo afecto pelas outras pessoas desde que o servissem. Como sublinhou Charles Lindholm, os conceitos freudianos de repressão, sublimação e projecção revelaram uma grande pertinência para a compreensão do fenómeno político, pois lograram explicar muito do processo de adesão a um chefe patriarcal convertido em figura deificada, na qual o chefe passa a ser sentido como alguém que exerce uma atracção compulsiva e um sentimento de absoluta obrigação de

[37]José Machado Pais, «Paradigmas sociológicos..., cit., 1988, pp. 14 segs.

[38]Veja-se, como um exemplo entre muitos outros que poderiam ser apresentados, Serge Moscovici, *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981.

obedecer[39]. No fundo, as perspectivas abertas pelos trabalhos de S. Freud enriqueceram muitíssimo a compreensão da dinâmica psicológica da adesão a um líder, na medida em que incidiram fundamentalmente no desejo e na sua força, um tópico que a antropologia, mas sobretudo a sociologia, pouco tinha considerado[40].

Por fim, e ainda nesta deambulação pelos saberes que se revelaram sensíveis à dimensão política dos afectos, é quase obrigatório referir o contributo de Michel Foucault e da sua multifacetada obra, sobretudo a vertente dedicada à disciplina e às modalidades de exercício do poder. Com efeito, no decurso dos estudos que dedicou ao fenómeno político em sociedades passadas, Foucault chamou a atenção para a afectividade e para a sua ampla virtualidade política, reconhecendo que cada época possui um *logos*, uma determinada racionalidade implícita, na qual a afectividade ocupa uma posição bastante central. Demonstrou, também, que toda e qualquer relação, ainda que aparentemente neutra, abstracta e impessoal, envolve uma forte componente emocional. E apesar de a compreensão de algo tão quotidiano como os sentimentos poder ser dificultada pelo seu carácter pouco unificado e delimitado enquanto objecto de análise[41], Foucault logrou levar muitíssimo longe a sua exploração sobre essa temática. Assim, nos seus estudos são identificadas as regularidades que pautam o comportamento, sobretudo aquelas que as pessoas aceitam de uma forma passiva e irreflectida, quer dizer, mais ou menos automaticamente. Nas investigações de Foucault, a conduta quotidiana é encarada como uma rede de dependências, de interdições e de obrigações, o que uma vez mais remete para um dado que enunciámos logo no início: é indispensável explicitar a constelação categorial e os quadros de sentido coetâneos, analisar o modos como os sujeitos, em cada época e em cada contexto, constroem a estabilidade do seu mundo social, ao mesmo tempo que o tornam passível de ser descrito e observável.

Nos trabalhos de Foucault, por fim, é bem patente uma noção muito mais abrangente e pertinente do «poder», o qual é aí entendido como uma «força» que se inscreve e que se exerce nos lugares mais insuspeitados e através dos meios mais inesperados para a sensibilidade dos nossos dias. Como se sabe, esse filósofo francês chamou a atenção para o papel conformador das normas que modelam a interacção entre as pessoas, e tal permitiu-lhe descobrir, na vida quotidiana, os

---

[39]Charles Lindholm, «Lovers and Leaders: a comparison of social and psychological models of romance and charisma», *Social Science Information*, vol. 27, n. 1 (1998) pp. 13 segs.

[40]Entre a vasta obra de Sigmund Freud, cfr. *Totem and Taboo and other works* (1913-1914), edição consultada: Londres, The Hogarth Press, 1978, tradução de James Strachey.

[41]Norbert Elias, «Zum Begriff des Alltags» *in* Kurt Hammerlich & Michael Klein (orgs.), *Materialen zur Soziologie des Alltags*, Colónia, Westdeutscher Verlag, 1978, pp. 23 segs.

vínculos profundos que mantinham coesa a sociedade. Antonio Serrano González lembra que, a partir da recepção da obra de Michel Foucault, foi descoberta uma nova e muito mais extensiva operatividade do poder. Graças às suas propostas, o poder foi cada vez mais encarado como uma tecnologia exercida mediante forças silenciosas, anónimas, vigilantes e persistentes, justamente aquelas que enformam o dia-a-dia[42]. O autor de *Surveiller et punir* encarou o «poder» como um conjunto de técnicas para conduzir a conduta dos outros, para actuar no íntimo e para estruturar o campo de eventual acção dos outros, incidindo sobre a sua conduta[43].

Assim, o principal contributo das investigações de Michel Foucault terá sido a introdução de um conceito muito mais alargado de poder e a descoberta da dimensão política nos lugares mais inesperados para a racionalidade actual. Contudo, para além desta chamada de atenção para a existência de formas de coacção em terrenos até à data pouco explorados, os trabalhos de Michel Foucault suscitaram uma série de questões às quais é fundamental dar resposta, a fim de caracterizar as modalidades de exercício do poder. Em primeiro lugar, importa compreender o sistema de diferenciações que permite agir sobre a conduta dos outros. Depois, é fundamental identificar e compreender o tipo de objectivos que são perseguidos por aqueles que agem sobre os outros. Por fim, cumpre explicitar as modalidades instrumentais pelas quais o poder é exercido, as formas de institucionalização do poder e os seus diversos graus de racionalização, ou seja, a eficácia desses mecanismos bem como os seus custos. Para concretizar este ambicioso programa, Foucault salientou que era indispensável reconstruir os gestos, as palavras e as categorias das sociedades passadas, situando-as no seio dos sistemas de significado e de relações de poder que as "animavam". Por outras palavras, é fundamental captar a interacção entre esses sistemas e as pessoas que os habitavam, a dialéctica existente entre eles, e, ainda, as formas de controlo e de constrangimento, os silêncios, os consentimentos e, ainda, as interdições e as condenações[44]. Trata-se de compreender, na medida do possível, o espaço semântico, o campo de signos e de práticas no qual as pessoas se construíam e se representavam a si mesmas e aos outros. Como se pode observar, esta proposta interpretativa acaba por comportar a reconstrução da linguagem de descrição social que era vigente no Antigo Regime, ou seja, a identificação das palavras, dos

---

[42]Antonio Serrano González, «Poder sub specie Legis y Poder Pastoral» *in* R. Máiz (org.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad, 1987, pp. 115-135.

[43]Michel Foucault, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir» *in* H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, Au delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 297-321.

[44]Michel Foucault, «Réponse au Cercle d'épistémologie», *Cahiers pour l'Analyse*, 9 (été 1968) pp. 21 segs.

conceitos e das categorias a que as pessoas recorriam para descreverem o mundo em que viviam. É também isso que procuraremos efectuar ao longo da presente dissertação.

Chegados a este ponto, podemos afirmar que, para estas diversas linhas de investigação, parece ser um dado adquirido que a afectividade possui estreitas relações quer com os fundamentos da vida social, quer com a dinâmica política, tanto na actualidade quanto no passado. Como se notará, do conjunto de investigações que acabou de ser apresentado, colhemos uma parte importante das referências – teóricas e metodológicas – para o presente trabalho. No entanto, a linha de estudos que se revelou mais determinante para a configuração do nosso objecto de estudo foi, sem dúvida, a História do Direito, em especial as suas explorações acerca da situação de pluralidade normativa que vigorava no Antigo Regime. É a esse tema que dedicaremos as páginas que se vão seguir.

A pluralidade normativa do Antigo Regime.

Começámos por advertir para o facto de, no âmbito de um estudo com estas características, a cultura actual, as nossas categorias, poderem eventualmente funcionar como uma espécie de "filtro", dificultando tanto a apreensão das formas políticas do passado, quanto a percepção do quão diferentes elas eram das instituições dos nossos dias. Para além do que foi mencionado, importa tecer algumas considerações complementares sobre essa "filtragem", já que, como começámos por assinalar, este estudo propõe-se, justamente, romper com ela, recusando tanto as leituras modernizadoras como as projecções teleológicas em que muitas investigações sobre a política frequentemente incorrem. Com efeito, a presente investigação assenta, precisamente, nessa premissa, tomando como objecto o «poder dos afectos», quer dizer, o significado político da amizade e do amor no mundo do Antigo Regime, uma época na qual vigorava, como referimos, um *outro* conceito de política, uma outra racionalidade.

A fim de nunca perder de vista o hiato cultural que nos separa dessa época, é imprescindível levar a cabo um exame rigoroso do vocabulário conceptual que será manuseado no decurso deste estudo. E tal questionamento do vocabulário justifica-se porque as palavras que actualmente utilizamos para descrever o processo político – como é o caso de «Sociedade», «Estado», «Direito», «Lei», «Indivíduo», «Propriedade privada», «Público», «Privado», entre outras – também se encontram muito marcadas por significados que são pertinentes para a

realidade política dos nossos dias. Porém, é importante sublinhar que essas palavras não são necessariamente operativas para explicitar a cultura política do passado.

Tal tarefa de questionamento do vocabulário é importante, pois, como temos vindo a afirmar, este estudo propõe-se a entender a política do Antigo Regime "a partir de dentro"[45]. Pretendemos alcançar uma compreensão aprofundada das categorias coetâneas, das suas formas peculiares de organização da realidade social e do poder[46]. Nesse sentido, torna-se imprescindível aferir a pertinência dos conceitos que iremos manusear no decurso deste trabalho, a fim de evitar cair numa abordagem genealógica e progressiva. Além desse aspecto, é igualmente imprescindível recusar a crença numa continuidade entre as formas políticas passadas e as actuais, e jamais esquecer que a mudança, a nível político, não segue necessariamente no sentido do aperfeiçoamento modernizador das várias instituições e formas de organização social. No fundo, o objectivo é romper, pura e simplesmente, com o modo que nos é familiar – porque é o nosso, o dos nossos dias – de pensar e de fazer política.

Uma das imagens mais enraizadas, e que quase inconscientemente molda o olhar que actualmente lançamos sobre a sociedade e sobre o fenómeno político dos nossos dias, relaciona-se com a ideia de *centralidade*. Com efeito, depois de dois séculos imersos na ideologia liberal e na sua insistência numa noção de «Direito» como estrutura ordenadora universalizante, e de «Estado» como referência principal, central e quase obrigatória da organização da sociedade, uma entidade soberana que se auto-apresenta como a detentora do saber da organização da sociedade; uma entidade que concentra os meios legítimos de normatividade; uma entidade que reivindica o monopólio da violência legítima, e que se encontra numa posição autónoma em relação à sociedade, situando-se fora e acima dela. Depois de duzentos anos de vida à sombra do Estado, é hoje compreensivelmente difícil conceber que, durante muitos e muitos anos as comunidades humanas viveram de uma forma bastante organizada sem que para tal tivessem necessitado dessa instituição central e universalizante.

Trabalhos recentes acerca do mundo do Antigo Regime, assinados por historiadores de formação jurídica, como Paolo Grossi, Pietro Costa, Bartolomé Clavero ou António Hespanha[47], demonstraram de um modo cabal que a

---

[45]Daniela Frigo, «"Disciplina Rei Familiariae": a *Economica* como modelo administrativo de *Ancien Régime*», *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, 6 (1991) pp. 47 segs.

[46]Na linha do que propõe Pierre Bourdieu em «Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Alemagne et en France. Entretien avec Lutz Raphael», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 106-107 (mars 1995) p. 116.

instituição estatal, tal como hoje a concebemos, era, então, inexistente. Esses estudiosos demonstraram que não existia um foco único, um lugar principal que detivesse o poder exclusivo de aplicar o Direito, muito menos de o fazer de forma automática e homogénea. Demonstraram, para além disso, que nem sequer existia, em rigor, uma «sociedade», se por esse termo entendermos o tipo de agregado social que essa palavra actualmente denota, ou seja, uma associação voluntária de indivíduos livres e com direitos iguais, uma entidade criada pela vontade racional e livre dos indivíduos. É crucial nunca perder de vista que, no período anterior às revoluções liberais, a organização social era pensada de um modo que pouco tem a ver com a vontade individual dos homens, ou com a ideia de igualdade entre todos os seus membros. Bem pelo contrário. De facto, pode mesmo dizer-se que do universo do Antigo Regime estavam ausentes não só o Estado mas também outras realidades e formas de organização social que nos são familiares. É precisamente por isso que, na medida do possível, há que "desnaturalizar" o olhar que lançamos sobre o nosso objecto de estudo. Tal implica rever não só a maneira como seleccionamos o objecto de análise, mas, sobretudo, o modo como o observamos e as perguntas que lhe dirigimos[48].

É justo assinalar que, também aqui, encontrámos o caminho já parcialmente desbravado. Na verdade, as preocupações que acabámos de enunciar têm acompanhado a linha de investigação que a historiografia do Direito desenvolveu em torno dos diversos aspectos da cultura jurídica e política do Antigo Regime. Ao cabo de cerca de trinta anos de investigações, um dos principais méritos destes trabalhos foi a constatação de que era imperativo questionar, de forma muito séria, aquilo que era considerado adquirido pela historiografia que, de uma forma mais convencional, se vinha dedicando ao estudo diacrónico dos fenómenos políticos. Isso mesmo foi levado a cabo por essa linha de investigação oriunda, essencialmente, da região meridional da Europa, conduzida por estudiosos que, na sua maioria, possuíam formação jurídica, formação essa que acabou por os tornar mais sensíveis às variações semânticas das categorias e dos

[47]Cfr. Ettore Rotelli & Pierangelo Schiera, *Lo stato moderno*, Bolonha, Il Mulino, 1974-76; o conjunto da obra de Bartolomé Clavero, embora especificamente sobre a questão do «Estado» seja prioritária a consulta de *Temas de Historia del Derecho: Derecho Común*, Sevilha, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979; de António M. Hespanha, «Prefácio» a *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984; também de Hespanha, veja-se *As Vésperas do Leviathan. Instituições e Poder Político. Portugal, Século XVII*, Coimbra, Almedina, 1995 (tese de doutoramento defendida em 1986); e ainda, de B. Clavero, *Razón de Estado, Razón de Individuo, Razón de Historia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

[48]Para Pietro Costa, a pluralidade de sujeitos, de situações e das intercessões é tão acentuada que o objecto de estudo acaba por resistir a toda e qualquer arrumação, a toda e qualquer síntese baseada numa lógica hierárquica descendente, e obriga, pelo contrário, a reler a doutrina jurídica medieval à luz de uma experiência essencialmente plural, policêntrica, imune a reduções demasiado lineares à unidade (recensão crítica ao livro de Jesus Vallejo, *Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1530)*, Madrid, C.E.C., 1992, publicada em *Quaderni Fiorentini*, 23 (1994) pp. 459-463).

conceitos que estavam em vigor nas sociedades passadas, sobretudo daquelas palavras que tinham uma ressonância política e social mais determinante. Acresce que a formação jurídica destes autores conferiu a essa linha de investigação uma outra fundamental característica: nos seus trabalhos é bem notória uma atenção renovada à produção doutrinal teológica e jurídica, tanto medieval como moderna, reconhecendo-se a grande importância desses escritos doutrinais para compreender os mecanismos coetâneos de organização comunitária. Por outras palavras, reconheceu-se que, até ao período oitocentista, os teólogos e os juristas foram os principais produtores de doutrina acerca da vida comunitária e da sua ordem, e que é, justamente, através dos seus escritos, que é possível aceder aos fundamentos antropológicos e sociológicos dessa época[49].

A partir dos estudos de Bartolomé Clavero, Paolo Grossi ou de António Hespanha, foram lançadas as premissas de uma investigação ambiciosa, a qual se tem revelado cada vez mais habilitada para captar o espírito da organização comunitária e das instituições do Antigo Regime. Ao invés de ocultar ou de recusar a dimensão de alteridade da dinâmica política desse tempo, a historiografia do Direito trouxe para o centro das atenções aquilo que caracterizava, de facto, esse «continente cultural desaparecido». É importante salientar que esse conjunto de trabalhos é oriundo de países que, até há alguns anos atrás, se situavam na periferia da historiografia europeia. Porém, e não obstante esse facto, esta linha de estudos acabou por estar na origem de uma das mais inovadoras, estimulantes e promissoras agendas de investigação sobre a cultura política, uma linha de pesquisa que colocou a Europa meridional e os seus historiadores na vanguarda da pesquisa dedicada à cultura política do Antigo Regime[50].

Desta linha historiográfica importa reter, pela sua pertinência para o presente trabalho, algumas importantes aquisições. Antes de mais, e como referimos atrás, estes estudos proporcionam verdadeiras «lições de contextualização da linguagem das sociedades do Antigo Regime»[51], pois revelam um enorme cuidado e sentido diacrónico no manuseamento dos conceitos coetâneos. Desse modo, enriqueceram substancialmente a compreensão desse

---

[49]Cfr. Kim Lane Scheppele, «Legal Theory and Social Theory», *Annual Review of Sociology*, vol. 20 (1994), pp. 383-406.

[50]A historiografia francesa tem seguido caminhos algo diversos, embora se revele cada vez mais sensível aos contributos da historiografia meridional, como se pode ver na excelente resenha bibliográfica de Jean-Frédéric Schaub, «Le Temps et l'État: vers un nouveau régime historiographique de l'Ancien Régime Français», *Quaderni Fiorentini*, 25 (1996) pp. 127-181.

[51]Como notou, de resto, Simona Cerrutti em «Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition» *in* Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 127.

período, pois reconstruíram as linguagens de descrição social que eram vigentes no passado, e que entretanto caíram em desuso. Depois, concederam uma grande ênfase ao estudo do mundo dos juristas e do *ius commune*, destacando a influência estruturante que foi por eles exercida, ao modelarem a comunidade do Antigo Regime e as suas principais instituições[52]. Por outro lado, romperam com a leitura unívoca e universalizante do liberalismo político, e chamaram a atenção para a *sui generis* situação de diversidade de níveis de organização e de normação social que vigorava no Antigo Regime, interessando-se não só pelos modelos jurídicos mas também pela vastíssima influência que foi exercida pelo universo eclesiástico e pela sua produção doutrinal. Para além disso, foi notório um alargamento da atenção para modalidades de regulação e de dominação mais subtis e menos "visíveis", o que culminou na descoberta das diversas tecnologias através das quais a ordem comunitária era efectivamente instaurada e mantida.

Foi ainda no âmbito de tais investigações que se constatou que o conceito de «classe» era pouco pertinente para a compreensão da sociedade anterior às revoluções liberais, para uma época em que, ao invés de uma «sociedade de indivíduos», existia uma «sociedade de ordens», na qual estavam presentes vários regimes normativos, ordenados segundo uma hierarquia bem precisa, correspondendo a cada um deles um determinado terreno de actuação. Reconheceu-se também que o conceito de «indivíduo» era impróprio para esse mundo anterior às revoluções, pois as unidades sociais mais básicas não eram propriamente as pessoas individualmente consideradas – tal como sucede nos nossos dias –, mas sim os corpos sociais, e, entre eles, o agregado familiar. De facto, cada uma das famílias era entendida enquanto corpo, enquanto colectividade organizada de pessoas, e a ancestralidade e a universalidade dessas formações domésticas levava os vários poderes então vigentes a atribuir a tais corpos aquilo que poderíamos designar por uma «constituição natural». Dito de outra forma, o funcionamento interno de cada um desses corpos sociais – desde a unidade básica familiar até às corporações mais complexas – assentava em mecanismos organizativos que nada tinham a ver com as instituições formais nem com a vontade dos homens. A ordem, pelo contrário, era instaurada e mantida por mecanismos menos visíveis, porque intrínsecos à própria natureza dessas unidades corporativas e do seu funcionamento[53]. Reconheceu-se, por fim, que tais mecanismos, devido ao seu carácter natural, precediam mesmo a ordem jurídica,

---

[52]Veja-se, *in genere*, Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho. Derecho común*, Sevilha, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979 (2ª edição revista e ampliada).

[53]A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna», *Análise Social*, vol. XXVIII (123-124) (1993) (4º-5º) pp. 951-973.

regulando não só a família mas também as relações no interior das outras organizações corporativas, e sendo reconhecidos pelos demais poderes que lhes eram exteriores. Estas últimas, por sua vez, também apresentavam uma análoga configuração corporativa.

Deparamos, portanto, com um mundo que tinha na comunidade doméstica a sua unidade básica, que não concedia personalidade ao indivíduo enquanto unidade considerada isoladamente, e que dependia, essencialmente, de mecanismos organizativos tidos como intrínsecos à sua natureza. Como salientou Bartolomé Clavero, tanto nos textos teológicos como nos tratados jurídicos, os corpos sociais eram muito mais "visíveis" do que os indivíduos, e entre esses corpos sociais destacava-se, pela influência matricial que exercia, o núcleo familiar[54]. António Hespanha, numa série de trabalhos recentes, chamou a atenção para o facto de a sensibilidade coetânea olhar para a comunidade como um aglomerado orgânico de corpos, de sujeitos plurais, ordenados hierarquicamente entre si, uma organização que nada devia à vontade ou à acção humana[55]. A organização social não tinha, na sua origem, um acto racional e deliberativo dos indivíduos. Era, em vez disso, o produto de uma decisão divina, um ordenamento supra ditado e inscrito na ordem da natureza. Nessa ordem, tanto as relações estabelecidas no seio da família como as relações exteriores aos corpos sociais – ou seja, entre os próprios corpos – eram encaradas como necessárias e imutáveis. Estavam em conformidade com a natureza, a qual todos acreditavam que fora disposta pelo Criador. A natureza representava, desse modo, o principal modelo de conduta e de organização.

Como bem assinalou Natalie Zemon Davis, durante muito tempo, e até praticamente ao final do século XVIII, a matriz corporativa marcou profundamente o entendimento das relações comunitárias[56]. Até essa data o corpo social jamais foi pensado como o produto de um pacto voluntário ou de um contrato resultante da vontade das partes individualmente envolvidas nessa colectividade, mas sim como o resultado de um desígnio divino. Encontramo-nos muito longe, portanto, da noção de «sociedade» que hoje partilhamos, ou das actuais teorias do contrato social. Desde logo porque, a respeito das origens da vida comunitária, vigorava a crença profundamente enraizada de que o corpo

[54]Bartolomé Clavero, «Almas y cuerpos. Sujetos del Derecho en la Edad Moderna» *in* AA.VV., *Studi in Memoria di Giovanni Tarello*, vol. I, Milão, Giuffrè, 1990, pp. 158 segs.; veja-se, também, Nicoletta de Luca, *Anima est plus quam corpus*, Milão, Dott. A. Giuffrè Editore, 1984.

[55]A. M. Hespanha & A. Xavier, «A Representação da Sociedade e do Poder» *in* A. M. Hespanha (org.), *O Antigo Regime (1621-1834)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 121 segs.

[56]Natalie Zemon Davis, «Boundaries and the sense of Self in Sixteenth-Century France» *in* Thomas Heller et al. (orgs.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1986, p. 54.

social assentava numa ordem que transcendia o mundo terreno, ordem essa que, porque resultara de um acto do Criador, não oferecia alternativas. Em rigor, e como assinalámos, nem sequer se tratava de uma «sociedade» tal como nós actualmente a entendemos, ou seja, uma associação voluntária entre partes decidindo livremente sobre os seus destinos; tratava-se, em vez disso, de uma comunidade que nada tinha de voluntário na sua origem, porquanto resultara de uma determinação do Criador, estando criteriosamente ordenada para conduzir os homens até à Salvação.

Fundada numa ordem natural, a comunidade encontrava-se dotada de uma verdadeira "constituição natural", o que a tornava imutável e literalmente indisponível para os homens. Por outras palavras, aos humanos, mais do que alterar essa natural disposição das coisas, cabia respeitar e tudo fazer para a manter. Acresce que, como veremos mais adiante, não era só a comunidade que possuía uma origem natural, pois natural era também a ordem estatutária e a diferente condição hierárquica dos membros desse organismo social. Na verdade, as posições ocupadas pelos diversos corpos eram tudo menos neutrais ou fruto do arbítrio dos homens. A posição de cada um dos membros do corpo social era ditada por determinações naturais, e cabia aos homens aceitar e manter essa natural disposição das coisas[57]. No interior dos corpos as coisas passavam-se de modo semelhante, pois cada um deles era dotado de mecanismos naturais de auto-regulação, assim como de certos "direitos naturais", os quais ditavam não só a maneira como os corpos se articulavam internamente, mas também como se relacionavam uns com os outros[58].

O ordenamento jurídico do Ocidente europeu reconheceu e incorporou toda esta concepção orgânica da comunidade que acabámos de descrever nas suas linhas gerais, e, como consequência disso, tais direitos corporativos acabaram também por ser jurisdicionalmente expressos. Por outras palavras, o universo jurídico reconheceu a ordem decorrente da natural disposição das coisas, conferindo-lhe uma chancela jurisdicional[59]. Esta interpenetração entre razões naturais – católicas – e razões jurídicas, foi fortalecida pelo facto de até

---

[57]Paolo Grossi, *Il Dominio e le cose. Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali*, Milão, Giuffrè Editore, 1992, pp. 603 segs.

[58]Paolo Grossi, «Un Diritto senza Stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)», *Quaderni Fiorentini per la storia del Diritto*, 25 (1996) pp. 267-284.

[59]Cfr. Otto v. Gierke, *Community in historical perspective. A translation of selections from Das deutsche Genossenschaftsrecht* principalmente do volume 1: *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft (A legal and moral history of the German fellowship)* tradução de Mary Fischer, org. de Antony Black, 1990; Otto Brunner, *Land und Herrschaft; Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Viena, R. M. Rohrer, 1959; Frederic W. Maitland, introdução ao livro de Otto v. Gierke, *Political theories of the Middle Age (Die publicistischen Lehren des Mittelalters)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

bastante tarde serem numerosos aqueles que acreditavam que o ordenamento jurídico tinha uma origem transcendental, e que os seus princípios remontavam aos desígnios do Criador. Tal crença tornou a leitura organicista da vida em comunidade num dado ainda mais consensual e praticamente indisputado, razão pela qual desde os tempos mais ancestrais e até, praticamente, ao final do Antigo Regime, o discurso sobre as relações comunitárias assentou numa matriz conceptual fundamentalmente religiosa.

Os recentes trabalhos de historiografia do Direito tiveram, assim, o enorme mérito de revelar a situação de pluralidade normativa vigente no mundo anterior ao século XIX, sublinhando a sua fundamental influência nas relações comunitárias e no modo como elas foram pensadas.

Os laços de afecto e a sua normatividade.

O carácter natural das relações comunitárias constitui um tema extremamente importante para a problemática deste trabalho, e foi por isso que a ele dedicámos algumas das páginas de abertura deste trabalho. Como se verá, ao longo da presente dissertação iremos deparar com muitas outras alusões a esta matriz natural das relações comunitárias.

Bartolomé Clavero e António Hespanha, nos trabalhos que dedicaram à ordem comunitária do Antigo Regime, demonstraram que a sua matriz natural constitui uma das crenças mais enraizadas na cultura do Ocidente, dela fazendo parte uma outra imagem não menos recorrente: a convicção de que todos os seres humanos possuíam uma vocação natural para viver em comunidade. De facto, ao que parece, todos acreditavam que essa vocação do homem para viver junto dos seus congéneres estava inscrita na sua natureza, a qual estava na origem de um impulso afectivo para a entre-ajuda e para a colaboração. No próximo capítulo investigaremos a genealogia desta crença, e veremos que as suas primeiras formulações sistemáticas são oriundas do mundo antigo grego. Seguiremos de perto as análises realizadas por especialistas em cultura clássica, desde os trabalhos de Arthur W. H. Adkins[60], passando pela pesquisa de Jean-Claude Fraisse[61], ou os recentes estudos de A. W. Price[62] ou de Martha Nussbaum, os quais demonstraram que Platão e Aristóteles, ao escreverem acerca do amor

[60]Arthur W. H. Adkins, «'Friendship' and 'self-sufficiency' in Homer and Aristotle», *Classical Quarterly*, 13 (1963) pp. 30-45.

[61]Jean-Claude Fraisse, *Philia. La Notion d'Amitié dans la Philosophie Antique*, Paris, Vrin, 1974.

[62]A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

pelo próximo, encararam-no como um afecto capaz de originar agregados sociais cujo nexo primordial e mais básico era, precisamente, o laço de amor entre os seus membros. O afecto pelo próximo era aí considerado, antes de mais, como um sentimento fundador, como o impulso fundador da vida comunitária. Quanto ao amor demasiado individualista, o afecto exagerado por si próprio, ele era, nessa altura, associado a desordem e a perturbação[63]. Adiante verificaremos que estas concepções se encontravam presentes nos primórdios da tradição cristã, a qual também encarou o instinto social dos homens como algo decorrente de um ímpeto amoroso que era intrínseco à natureza dos seres humanos, por desígnio do Criador.

Além disso, nessa comunidade que todos acreditavam que fora fundada pela benevolência e pelo afecto em relação ao próximo, o amor foi sistematicamente apontado como o laço social mais básico, ou seja, como o principal e mais duradouro princípio de organização. Ao longo deste trabalho teremos a oportunidade de verificar que ao amor era reconhecida uma dupla capacidade: por um lado, constituía o afecto fundador da vida em conjunto; para além disso, o amor foi tido como fonte de normatividade, funcionando como o vínculo comunitário mais duradouro. A respeito deste último ponto, veremos que esse sentimento desempenhou um papel crucial enquanto elemento organizador da interacção comunitária, já que ao laço amoroso foi sempre atribuído um importante dispositivo de deveres e de obrigações. Aí reside, precisamente, o cerne da sua virtualidade política, pois ao ligar as pessoas umas às outras segundo princípios afectivos, o amor engendrava um compromisso moral que envolvia rigorosas obrigações e deveres, e de tal compromisso brotava, sobretudo, confiança, um elemento indispensável para a coesão de qualquer sistema comunitário. Este dado constitui um aspecto verdadeiramente estruturante não só do Portugal do Antigo Regime, mas também de toda a civilização católica da Europa medieval e moderna, pois foi aí que a ideia de laços sociais instaurados pelos afectos revelou uma maior longevidade.

Já se vê que, no mundo do Antigo Regime, vigorava uma noção de amor bem diferente da actual. De facto, o laço de amor não se reportava à relação conjugal exclusiva entre duas pessoas, tendo também pouco a ver com romantismo ou com o envolvimento sexual. Ao contrário do que sucede hoje, o amor era um laço muito mais extensivo, instaurando obrigações que diziam respeito ao conjunto do universo comunitário e aos valores em que ele assentava. Para além disso, um agregado social fundado no amor, e que tinha no amor do próximo o seu mais

[63]Martha C. Nussbaum, «Love and the Individual. Romantic Rightness and Platonic Aspiration» *in* T. Heller et al. (orgs.), *Reconstructing Individualism...*, cit., 1986.

estrutural princípio organizador, só podia gerar técnicas de governação onde os afectos desempenhassem um papel central, e é precisamente a este tema que dedicaremos uma parte substancial deste trabalho, nomeadamente quando analisarmos as várias imagens e metáforas amorosas que representavam as relações entre senhores e servidores, no âmbito do discurso sobre o governo da família e da comunidade. Como veremos, mais do que em dominação ou em poder, ao longo de todo o Antigo Regime falou-se em amor pelo próximo, em protecção, em confiança, em «criação» dos sentimentos por via do condicionamento, e, ainda, em misericórdia e em perdão. Nesse âmbito, o amor – e a sua expressão concreta, a amizade – foram sistematicamente encarados como a modalidade mais primordial de comunicação, de organização e de integração comunitária. A indiferença afectiva, a inimizade, a violência e o ódio, pelo contrário, eram sinónimos de desordem, de pecado e de desumanidade.

Em face daquilo que temos vindo a referir acerca das nossas opções interpretativas, já se percebe que, no decurso desta pesquisa, em vez de incidirmos sobre os momentos de conflito ou de concorrência, optámos por estudar as imagens que modelavam, a um nível profundo, a dinâmica comunitária e as modalidades de manifestação dos afectos, uma opção que acabou por nos conduzir até esses consensos mais enraizados que uniam o corpo social. Por outras palavras, este estudo logrou descobrir, por detrás dos gestos e das formas quotidianas, a estabilidade das convenções, a estrutura ontológica e normativa de fundo que organizava, de forma duradoura, a vida comunitária[64].

Assim, adiante demonstraremos que, durante muitos séculos, a integração e a ordem comunitária foram garantidas não propriamente pela violência ou pela acção coerciva de um único aparelho governativo, central e universalizante, mas sim, e em vez disso, pela interiorização das normas inerentes a uma série de sentimentos que se revelaram profundamente consensuais para a consciência europeia. Insistentes referências a esses sentimentos podem ser encontradas, por exemplo, na multissecular literatura que sucessivamente revisitou temas como o amor por Deus, o amor pelo próximo, ou a amizade entre os vassalos e o rei. Ou, ainda, nos escritos que discorreram acerca da relação entre a amizade e a virtude, entre a amizade e a verdade, entre o amor e a beleza, ou entre a afectividade e a confiança[65]. Tais escritos atravessam toda a história europeia, e revelam que, durante muitos séculos, o amor e a amizade contaram-se entre os laços mais enaltecidos pela sensibilidade europeia. É que, como assinalámos, à noção de naturalidade das relações comunitárias baseadas nos

[64]José Machado Pais, «Paradigmas sociológicos..., cit., 1988, p. 48.

afectos encontrava-se associada, por sua vez, a crença na naturalidade do instinto social benevolente, traduzido, em termos concretos, na vocação natural do homem para viver em colaboração amistosa com o seu semelhante. Pode mesmo dizer-se que esta imagem constitui um dado verdadeiramente multissecular pois, como veremos no próximo capítulo, acompanhou todas as reflexões sobre a comunidade – sua origem, organização e fim – produzidas desde a antiguidade grega até ao final da época moderna. De certo modo, foi o campo semântico do amor e da amizade que forneceu boa parte do vocabulário e das categorias em que assentou a produção discursiva sobre o viver comunitário, definindo, ao longo de um período multissecular, os principais «lugares» de reflexão e de debate, e acabando mesmo por balizar o espaço discursivo dedicado ao governo do organismo social.

Este insistente interesse pelos afectos e pela sua normatividade constitui, portanto, aquilo que podemos classificar como um dado cultural, inscrito, a um nível profundo, na consciência do Ocidente. Formulado pela primeira vez, de um modo sistemático, na Grécia Antiga, desde essa altura o interesse por tal tema não parou de crescer. Ao Cristianismo coube confirmar este dado que fora transmitido por alguns dos mais prestigiados pensadores helénicos, entre eles Sócrates, Platão, Xenofonte e Aristóteles. A respeito deste último, é oportuno recordar que o Estagirita muito insistiu no papel desempenhado pelas propriedades «naturais» das comunidades humanas, encarando-as como o ingrediente fundamental de qualquer organização política, tendo também chamado a atenção para aquele que considerava ser o elemento fundador da comunidade: o facto de os homens possuírem um impulso natural para se amarem uns aos outros[66]. De acordo com Aristóteles, a comunidade só poderia existir desde que fosse composta por homens naturalmente movidos pelo amor do próximo; acerca deste ponto, seguia de perto Platão, para quem o ingrediente fundamental das relações grupais era a harmonia proporcionada pela relação afectiva entre as várias partes da comunidade. Ao longo do próximo capítulo verificaremos, de uma forma mais detalhada, que esta crença na espessura afectiva dos laços comunitários foi confirmada por gerações sucessivas de pensadores, o que acabou por conferir à reflexão sobre as relações sociais uma muito forte ressonância moral e religiosa.

É certo que, há já algumas décadas atrás, o austríaco Gehrard Oestreich[67] chamara a atenção para a existência, no Antigo Regime, não apenas de

[65]Remo Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bolonha, 1991.

[66]Wolfgang Kullmann, «L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote» *in* Pierre Aubenque (dir.), *Aristote politique: études sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 161 segs.

[67]Cfr. G. Oestreich, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlim, 1980; cfr. Xavier Gil, «Culturas Políticas y clases dirigentes regionales en la formación del Estado Moderno» *in* M.

uma mas sim de uma pluralidade de níveis organizativos operando simultaneamente. Esse foi, de facto, um dos muitos aspectos revelados pelos seus valiosos trabalhos, os quais demonstraram também que, naquela época, qualquer dispositivo administrativo não tinha outra alternativa senão lidar com as pesadas armaduras de natureza corporativa que existiam desde tempos imemoriais, materializadas nos diversos costumes estatutários, bem como nas múltiplas formas de organização comunitária que precediam o ordenamento que as autoridades centrais se esforçavam por instaurar. Levando mais longe as questões levantadas por Oestreich, alguns trabalhos recentes exploraram até às últimas consequências os efeitos desse carácter plural do ambiente político europeu, demonstrando que essa pluralidade de níveis normativos vigorou, pelo menos, até finais do século XVIII[68]. E, como veremos mais adiante, entre essas diversas formas previamente organizadas de existência comunitária destacava-se, pelo seu carácter abrangente e pela sua tremenda eficácia, aquilo que começámos por designar como a «ordem afectiva» que interligava os diversos elementos que compunham a sociedade corporativa. Verificou-se que, por detrás do poder oficial, encontrava-se em acção uma série de mecanismos ditos «intermédios» de organização e de disciplina comunitária, e verificou-se, também, que eram esses mecanismos os verdadeiros responsáveis pela manutenção da ordem. A sua eficácia estava directamente relacionada com o facto de, a esse nível, a disciplina provir de expedientes não propriamente exteriores, mas sim oriundos do interior das pessoas, possuindo, por isso mesmo, um alcance bastante mais abrangente.

Perante o que até aqui foi exposto, já se vê que ao longo deste trabalho lidaremos com um conceito de prática comportamental em boa medida governada pela estrutura incorporada, o que nos obrigará a efectuar incursões no domínio da teoria da acção. Examinaremos, por conseguinte, os processos de interiorização de normas e o modo como tais normas actuavam sobre o comportamento, e procuraremos ter em conta, por outro lado, o uso que as pessoas faziam de tais normas, pois esse uso era fundamental para a reprodução dos sistemas normativos. Esse estudo permitirá, entre outras aquisições, surpreender a presença de motivações que pouco têm a ver com as actuais[69], e confirmar que os cálculos e os interesses que actualmente presidem às escolhas e ao delinear de

Lambert-Georges (dir.), *Les Élites Locales et l'État dans l'Espagne Moderne, du XVIe au XIXe siècle*, Paris, CNRS, 1993, pp. 171-192.

[68]Consulte-se, para o contexto português, os trabalhos de António Hespanha, entre eles, *maxime, As Vésperas do Leviathan...*, cit., 1995; e, de Nuno G. Monteiro, «Os Poderes Locais no Antigo Regime» *in* César de Oliveira (dir.), *História dos Municípios e do Poder Local (Dos finais da Idade Média à União Europeia)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 17-175.

[69]Mary Douglas, «No free gifts: introduction to Mauss's essay on *The Gift*» *in* Mary Douglas, *Risk and Blame. Essays in cultural theory*, Londres & Nova York, Routledge, 1992, pp. 155-166.

estratégias comportamentais não são necessariamente os mesmos que governavam a sociedade do Antigo Regime.

É certo que, ao optarmos por este entendimento mais estrutural do comportamento, corremos o risco de proporcionar uma imagem excessivamente estática da sociedade[70]. Porém, tal opção reveste-se também de algumas vantagens importantes. De facto, perante um agregado social com estas características, e perante um poder tão difusamente manifestado, pensamos que é bem mais pertinente explicar o comportamento político a partir da interioridade, do que fazendo incidir a atenção apenas nos aspectos "visíveis" da política «oficial». De resto, há que reconhecer que, aos estudos que se limitaram a registar essas ocorrências "visíveis" da dinâmica política, acabaram quase sempre por escapar os aspectos que, do nosso ponto de vista, desempenharam um papel mais fundamental na explicação do comportamento político. Convém não esquecer que, no mundo do Antigo Regime, o essencial da ordem comunitária era garantido por mecanismos de disciplina intrínsecos às pessoas e às relações que estabeleciam entre si[71]. Apesar do seu carácter menos visível e institucionalmente pouco formalizado, tais mecanismos revelaram-se muito mais eficazes do que as instituições formais, e isso mesmo é confirmado pelos estudos mais recentes, alguns dos quais tivemos já o ensejo de referir. Na verdade, os trabalhos que ultimamente incidiram sobre esta temática têm revelado que, até às revoluções liberais de finais do século XVIII e primeiras décadas de Oitocentos, a ordem comunitária dependeu muito pouco das instituições formais, as quais, de resto, contavam com meios escassos e em geral insuficientes para cumprirem eficazmente a sua missão. A disciplina "interna", ou seja, aquela que era decorrente da ordem natural em que assentavam as relações comunitárias, em contrapartida, foi imensamente mais eficaz, e aí destacou-se, como veremos com todo o detalhe, o papel ordenador dos afectos. Por outras palavras, verificaremos que os sentimentos amorosos e os gestos associados a tais afectos foram os principais responsáveis pela vida comunitária do Antigo Regime, assim como pela manutenção da sua ordem ao longo de vários séculos.

No fundo, ao transferirmos o foco de atenção para os afectos e para as suas consequências comportamentais, acabamos por entrar no domínio das «raízes mentais da prática» – recorrendo a uma feliz expressão de António Hespanha[72]. Entramos no terreno dos mecanismos profundos de dominação,

---

[70]Cfr. Nuno G. Monteiro, «Os Poderes Locais no Antigo Regime..., cit., 1996, pp. 21 segs.

[71]Veja-se, de Nuno G. Monteiro, «O 'Ethos' da Aristocracia Portuguesa sob a dinastia de Bragança. Algumas notas sobre a Casa e o Serviço ao Rei», *Revista de História das Ideias*, vol. 19 (1997) pp. 383-402.

aqueles que, justamente, permitiam instaurar e preservar a ordem sem recurso à violência bruta, aqueles que tornavam possível a conservação e a perpetuação de um agregado populacional que não conhecia o Estado nem nenhuma outra autoridade central e universalizante, capaz de actuar eficazmente sobre o conjunto da comunidade[73]. Imperava, em vez disso, uma ordem imposta através de uma força que não se exercia nem se manifestava de forma aberta e explícita, uma vez que tal força era como que omitida e "pacificada" pelos signos "eufemizadores" que a designavam[74].

Como veremos no decurso deste trabalho, no que toca à regulação da vida comunitária do Antigo Regime, a normatividade do amor e da amizade constituía um instrumento mais poderoso do que a lei e os tribunais. Adiante demonstraremos que os mecanismos ordenadores associados aos afectos, inculcados no decurso do processo de sociabilização, acabavam por ser os verdadeiros responsáveis pela organização e coesão da comunidade. Veremos que, ao contrário do que sempre pretendeu o individualismo político e intelectual, os afectos e as emoções desempenharam um papel cognitivo de primeira importância, pois ao categorizarem as relações comunitárias e ao ditarem pautas de conduta, criaram vínculos poderosos e duradouros, dos quais resultavam expectativas, direitos e obrigações. Tais mecanismos ordenadores materializaram-se em formas corporativas de organização, de regulação das relações entre as pessoas, de manutenção da ordem e, ainda, de composição de conflitos. Além disso, todos esses mecanismos coexistiam com outros modos de regulação ditos «positivos», quer dizer, gerados pelos homens, mas até ao século XVIII estes últimos eram muito menos eficazes do que a regulação decorrente dos afectos. Adiante analisaremos de uma forma detalhada todas as implicações desta problemática.

É certo que, em algumas ocasiões, tais focos "internos" de normatividade funcionaram como obstáculos à actuação das autoridades governativas com pretensões a alargar a sua esfera de actuação, como foi o caso de alguns monarcas dos séculos XVI e XVII. Todavia, seria redutor encarar essas múltiplas formas de organização e de regulação comunitária apenas como um obstáculo, pois, na verdade, as diversas autoridades em presença, tanto

[72]A. M. Hespanha (com Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho. *Amor* y *iustitia* en el discurso jurídico moderno» *in* Carlos Petit (org.), *Las Pasiones del Jurista. Amor, memoria, melancolia, imaginación*, Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1997, pp. 24 segs.

[73]Cfr. Pedro Cardim, «Centralização política e Estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime», *Nação e Defesa*, 2ª série, 87 (Outono 1998), pp. 129-158; Giuseppe Petralia, «'Stato' e 'moderno' in Italia e nel Rinascimento», *Storica*, 8 (1997) pp. 7-48.

[74]Veja-se, entre os trabalhos de Louis Marin dedicados a este tema, «Une mise en signification de l'espace social: manifestation, cortège, défile, procession (Notes sémiotiques)» *in De la Représentation*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1994, pp. 46-61; e as reflexões de Roger Chartier acerca daquilo que designa como

eclesiásticas como seculares, reconheciam, respeitavam e contavam com a existência dessa normatividade que revelava tanta capacidade de organizar e de disciplinar. Na verdade, e como mais adiante se verá, no caso da monarquia do Antigo Regime, pode até dizer-se que se tratava de uma entidade que dependia dessas formas organizadas de regulação do quotidiano, na medida em que, como é sobejamente conhecido, mesmo em finais do século XVIII a Coroa estava ainda longe de dispor de um dispositivo administrativo capaz de enquadrar eficazmente a totalidade do território e da população que se encontrava debaixo da sua alçada[75].

Como tal, o rei e aqueles que o rodeavam contavam com a normatividade do amor para manter a comunidade em «boa ordem», e o mesmo se pode dizer da Igreja e das instâncias nobiliárquicas, as quais, enfermando das mesmas limitações ao nível da implantação territorial do seu dispositivo administrativo, sempre contaram com a existência desses mecanismos de regulação comunitária, confiando-lhes muitas competências governativas. Só assim se percebe porque é que a aludida ausência de uma instância centralizadora de controlo e de gestão da vida comunitária – as funções que são hoje asseguradas pelo Estado –, não levou a que o mundo do Antigo Regime vivesse em completa desordem. E o facto é que ao invés de um cenário de desgoverno ou de caos, no período compreendido entre o século XV e o XVIII vigorou uma comunidade ordenada mediante uma complexa e extremamente duradoura modalidade de organização, reconhecida e apoiada por uma série de focos de normatividade e por não menos numerosos mecanismos de regulação. Nessa acção simultaneamente ordenadora e disciplinadora destacava-se, como temos vindo a salientar, o poder dos afectos.

Várias linguagens de descrição do social.

Desde o início deste trabalho temos insistido num aspecto que nos parece ser fundamental: o facto de as instituições do Antigo Regime serem completamente diferentes daquelas que asseguram a ordem social dos nossos dias. Actualmente encontramo-nos de tal forma familiarizados com certas instituições – como o Estado, o conceito de indivíduo ou de classe social –, que acaba por nos ser

«instrumentos de dominação simbólica», em «Pouvoirs et limites de la Représentation. Sur l'oeuvre de Louis Marin», *Annales HSS*, 2 (mars-avril 1994) pp. 407-418.

[75]Cfr. Nuno G. Monteiro, «Os Poderes Locais no Antigo Regime..., cit., 1996; como termo de comparação, veja-se, de Sharon Kettering, J. Russell Major e Arlette Jouanna, «Patronage, Language and Political Culture», *French Historical Studies*, 17, n. 4 (1992) pp. 839-881.

difícil conceber uma sociedade desprovida dessas construções culturais, uma sociedade onde tais entidades e modalidades de organização se encontram, em boa medida, ausentes. A verdade é que, desde o século XIX, o poder foi sempre pensado como algo que se exerce num sentido estático e vertical, um entendimento que relaciona o conceito de Estado soberano com a figura do indivíduo, cabendo ao primeiro, a título exclusivo, zelar pelos direitos e pelos deveres do segundo. Por acréscimo, o discurso jurídico do século passado sempre insistiu na inevitabilidade da relação entre o Estado–legislador e o cidadão–destinatário das normas e, como consequência, essa leitura das relações sociais quase se converteu num dado automático, impensado, conformando o olhar que lançamos sobre todas as sociedades, em todos os espaços e épocas. Além disso, sempre se insistiu que o essencial da ordem social era garantido por uma disciplina "externa", abstracta e objectiva, disciplina essa materializada em leis e em tribunais monopolisticamente controlados pelo Estado. Estamos tão acostumados a esta maneira de entender a sociedade e a sua ordem que momentos há em que pode não ser fácil conceber um sistema comunitário bem organizado onde estejam ausentes as instituições e as modalidades organizativas acima mencionadas.

Mas a verdade é que, por mais surpreendente que possa ser, essa foi a realidade da civilização europeia durante quase toda a sua história[76], em especial as regiões onde a religião católica exerceu uma influência mais profunda. O Estado – bem como muitas outras instituições presentes nas actuais sociedades ocidentais – é uma criação bastante recente. Na melhor das hipóteses, não tem mais do que duzentos anos. Porém, e como bem notou Bartolomé Clavero, durante o seu curto tempo de vida o Estado promoveu um discurso sobre a política que, de uma forma sistemática, incentivou as investigações historiográficas a encontrarem no passado os vestígios e os antecedentes da instituição estatal, com o intuito de se auto-legitimar. No decurso do seu trabalho legitimador, tais investigações historiográficas acabaram por ocultar aquela que foi a realidade milenar do mundo europeu: a ausência de Estado e de uma «sociedade», no sentido estrito do termo. Vigorava, em vez disso, uma comunidade onde a ordem era mantida por uma diversidade de mecanismos organizativos que pouco ou nada tinham a ver com um poder central detentor exclusivo de capacidade normativa. Existia, em vez disso, um cenário de pluralidade de níveis de normatividade, o qual o sistema político instaurado pelo liberalismo se empenhou em desmontar e em "silenciar", por encarar como seus concorrentes tais mecanismos informais de regulação[77].

---

[76]Cfr. Jerold Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 5 segs.

Desde as primeiras linhas deste texto que temos vindo a afirmar que a opção por esta temática obriga a romper com este olhar quase impensado e que é hoje tão familiar. Assim, importa ter em conta que, no estudo do fenómeno político em universos como o Antigo Regime, é fundamental alargarmos a própria noção de «poder», libertando-a, uma vez mais, da influência "deformadora" do olhar actual, o qual tende a reduzir o «fenómeno político» aos seus aspectos mais "visíveis" e "oficiais", sejam eles a aplicação da lei e de decretos governativos, ou a promulgação de decisões régias, ou outros. Sem pôr totalmente de lado essas realidades, cumpre desenvolver a sensibilidade para uma muito mais vasta gama de mecanismos de organização e de disciplinamento, os quais, no contexto do Antigo Regime, eram muito mais eficazes do que qualquer modalidade "externa" de normatividade, ao ponto de terem sido eles os verdadeiros responsáveis pela instauração e pela manutenção da ordem. Cumpre reconhecer que, até às revoluções liberais, as normas emanadas das autoridades formalmente constituídas não eram o principal instrumento para o exercício do poder ou o veículo mais apropriado para o seu transporte, dada a muito maior eficácia das outras tecnologias ou níveis de normatividade. Vivia-se num contexto profundamente marcado pela pluralidade de focos de normatividade, e tal ambiente afectava, como não podia deixar de ser, o próprio Direito. No mundo actual vigora uma identidade estrita entre Direito e Lei, assim como uma separação nítida entre a normatividade jurídica e os demais níveis de disciplinamento. Contudo, no Antigo Regime, pelo contrário, o Direito era facto de doutrina, de jurisprudência, de comentários de juristas, de convenções morais, de pareceres ou de sentenças de conselhos régios, eclesiásticos, municipais, e todo este material era dotado de um forte potencial preceptivo, reflectindo, portanto, a situação de interpenetração entre os vários de focos de normatividade de que temos vindo a falar[78]. Tal significa, no fundo, que a leitura jurídica da dinâmica comunitária coexistia e comunicava com outras formas de entender as relações entre as pessoas, também elas dotadas de um forte potencial normativo. Entre elas, a linguagem do amor era, porventura, uma das mais influentes, pois – como verificaremos – engendrava um feixe de deveres e de obrigações que se relacionava directamente com as crenças mais fundamentais em que repousava a comunidade.

[77]Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho: Derecho Común...*, cit., 1979, pp. 229 segs.; e, do mesmo autor, «Tejido de sueños: la historiografía jurídica española y el problema del Estado», *Historia Contemporánea*, 12 (1996) pp. 25-47; acerca deste tema, *vide* Antonio Serrano, «El problema de la transmisión cultural de formas jurídicas: discurso e história en el derecho administrativo español», *Revista Vasca de Administración Pública*, 23 (enero-abril 1989) pp. 137-157.

[78] Pietro Barcellona, *I Soggetti e le Norme*, Milão, Giuffrè Editore, 1984, pp. 74 segs.; para uma boa síntese acerca desta questão, veja-se Jean-Frédéric Schaub, «La Penisola Iberica nei secoli XVI e XVII: la questione dello Stato», *Studi Storici*, 1 (Jan.-Mar. 1995) pp. 11 segs.

Tocamos, em suma, naquilo que já foi designado como «os antípodas da modernidade». Era um mundo muito diferente do nosso, vigorava uma «otra antropología», afirmou, de forma enfática, Bartolomé Clavero. Vigorava um outro sistema de valores, uma outra paisagem mental, completamente diferente dos actuais conceitos de conduta e de motivação racional, um ambiente que era tão diferente do nosso quanto o são, ainda hoje, as populações que habitam algumas regiões africanas e sul-americanas pouco influenciadas pela civilização ocidental[79]. Devido a essa dimensão de radical alteridade, a ordem do saber e a sistematização das matérias era também muito diferente da actual. Era outra a grelha conceptual, e era outro o sistema de saberes. Desde logo, é duvidoso que se possa falar de «política», no sentido actual do termo, pois, como teremos a oportunidade de verificar, nesse tempo eram ténues as fronteiras entre o campo discursivo da moral, da religião e da justiça, por um lado, e o da política, por outro. Além disso, até tempos bastante recentes a política, enquanto saber sobre o ordenamento e o governo da sociedade, não contou com um campo autónomo de manifestação discursiva. As relações políticas encontravam-se inscritas no conjunto do tecido social, o que fazia com que essa temática, e os preceitos a ela dedicados, integrassem os ramos de saber que mais tradição tinham na análise do comportamento e da interacção entre as pessoas, como era o caso da teologia, da moral e da ciência jurídica.

Assim, até ao século XVIII a política era definida mais em termos de valores do que em termos de sistema diferenciado e autónomo, pelo que não existia, em rigor, uma «ciência política». Os saberes que revelavam mais sensibilidade para discorrerem sobre essa comunidade que comportava tantos focos de normatividade eram a Moral, a Teologia e o Direito[80], sendo isso que explica, afinal, a presença do amor e da sua normatividade no cerne do pensamento ético e religioso, mas também do saber jurídico coetâneo. A este respeito, A. Hespanha[81] recorda que, naquela época, o Direito, a Moral e a Religião constituíam saberes com fronteiras ténues entre si, e fortemente interpenetradas. Tratava-se de uma civilização profundamente marcada pela fluidez de limites entre o Direito, a Moral e a Religião, e esta característica tem de ser encarada, uma vez mais, como um dado mais propriamente cultural, na medida em que se encontra inscrita, desde tempos ancestrais, na matriz civilizacional do Ocidente

[79]Bartolomé Clavero, *Antidora. Antropologia Catolica de la Economia Moderna*, Milão, Giuffrè Editore, 1991, pp. 187 segs.

[80]O que aproxima este estudo de alguns trabalhos de antropologia política, tal como a define Marc Abélès em *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armand Colin, 1990.

[81]António M. Hespanha, «Pré-compréhension et savoir historique. La crise du modèle étatiste et les nouveaux contours de l'histoire du pouvoir», *Rättshistorika Studier*, XIX (1993) pp. 61 segs.

europeu. Os excelentes trabalhos de Harold J. Berman corroboram aquilo que acabámos de afirmar[82], e este ponto é extremamente relevante para o nosso trabalho, porquanto a Moral e a Religião desde sempre dedicaram muita atenção à ordem que era intrínseca à ligação afectiva.

Convirá lembrar que, até tempos bastante recentes, o Direito, enquanto normatividade positiva e "exterior", dizia apenas respeito a uma esfera restrita e bem delimitada do viver social, sendo obrigado a compartilhar o universo organizativo com outras ordens normativas de carácter moral, como a antiga «economia»[83] e a ética monástica[84]. Até aos primeiros anos do século XIX vigorou, portanto, uma situação de pluralidade de focos de normatividade, focos esses que se apoiavam e referiam uns aos outros. No quadro dessa pluralidade de fontes normativas, o Direito esteve subordinado, era precedido e aceitou os ditames de outras esferas instauradoras de ordem, como era o caso do amor, da Moral e da Religião. Por outras palavras, antes do Direito existiam diversas compreensões – teológicas, filosóficas e éticas – sobre as relações comunitárias, as quais os textos jurídicos reconheceram e seguiram, fornecendo a cada uma dessas normas a correspondente tradução jurídica. Michel Villey, nos trabalhos que dedicou à teologia hispânica dos séculos XVI e XVII, sublinhou que, para autores do calibre de um Francisco de Vitoria, de Domingo de Soto, de Luís de Molina ou de Francisco Suárez, era um dado indiscutível que o Direito se encontrava fundado na Moral, e que a justiça particular – ou seja, a boa partilha dos bens e dos actos – se inscrevia na justiça «geral», o nome que era dado ao conjunto de toda a Moral. Por isso, para o mesmo M. Villey[85] é imperativo classificar Vitoria, Molina ou Suárez antes de mais como moralistas e casuístas, pois tais figuras pensaram o Direito como algo naturalmente dependente da lei moral, e não como uma arte meramente especializada na busca de uma proporção entre as partes, como originariamente pretendiam Aristóteles e alguns juristas romanos. Desta vinculação ontológica do Direito na Moral resultou um universo jurídico fortemente atravessado pela Teologia Moral, sendo esse dado cabalmente

---

[82]Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1983; para o mundo ibérico, cfr. Pablo Fernández Albaladejo, «Católicos antes que ciudadanos: gestación de una "Política Española" en los comienzos de la Edad Moderna» *in* J. I. Fortea Pérez (org.), *Imágenes de la Diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 103-127.

[83]Otto Brunner, «Das "Ganze Haus" und die Alteuropäische "Ökonomik"», em *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, pp. 33-61.

[84]António M. Hespanha, «La Economia de la Gracia» *in La Gracia del Derecho. Economía de la Cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 153 segs.

[85]Michel Villey, «Déformations de la Philosophie du Droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius», *in* AA.VV., *XVIe Colloque International de Tours. Platon et Aristote a la Renaissance*, Paris, J. Vrin, 1976, pp. 201-215.

confirmado pela doutrina jurídica. No sistema normativo do Antigo Regime é possível escutar todas essas vozes heterogéneas mas bem articuladas entre si, e onde, por detrás das vozes jurídicas, e numa situação de maior preeminência, se encontravam quase sempre as vozes teológico-morais.

Tal literatura será frequentemente convocada ao longo deste estudo. Veremos que ela proporciona excelentes testemunhos da integração e da operacionalidade dessas diversas esferas de ordenamento, situação própria de uma época em que o Direito não possuía ainda uma definição unívoca e durante a qual, como acabámos de verificar, ainda se confundia, nas suas fronteiras, com outros saberes normativos. Começando por consistir – com Aristóteles e com a generalidade da jurisprudência romana clássica – na arte específica de encontrar o equitativo no seu sentido estrito, a justiça incorporou, com o passar dos tempos, concepções que eram estranhas a essa noção aristotélica, tornando-se fortemente sincrética. Antes de mais, foi contaminada por concepções estóicas ligadas à lei moral – algo de muito notório na obra de Marco Túlio Cícero, para quem a justiça consistia essencialmente no respeito pelas promessas, na sinceridade e na fidelidade aos compromissos –, o que conferiu à problemática da justiça uma feição marcadamente moral. Depois, o discurso jurídico recebeu também a poderosa influência da lei moral da Sagrada Escritura, um texto que, afinal, constitui um vasto repositório de regras de conduta e de exemplos a seguir no quadro da existência comunitária, dotada de uma carga consensual extremamente forte. É certo que tanto o nominalismo tardo-medieval como, séculos mais tarde, a jurisprudência humanista dos séculos XV e XVI, enfatizaram a ideia de «direito subjectivo», ou seja, a liberdade reconhecida ao indivíduo de exercitar a sua vontade e de exercer a razão, desligados das determinações religiosas. A jurisprudência humanista chegou mesmo a ensaiar um regresso às concepções do Direito Romano. Porém, e como assinalou o mesmo Michel Villey, no mundo ibérico o impacto destas correntes jurídicas foi consideravelmente menor que o impacto da «segunda escolástica», a corrente de pensamento dominante entre meados do século XVI e meados de Setecentos. No quadro da chamada «segunda escolástica» ibérica voltou-se a sublinhar, e até mesmo a reforçar, o laço ontológico que ligava o Direito à Moral e à Teologia, e a Justiça continuou a ser concebida, antes de mais nada, como a arte de levar as coisas a regressar à comunhão primordial, à ordem original, a qual, como vimos, remontava a Deus[86].

Tal demonstra que é fundamental ter em conta que, em cada época, as pessoas comungam de diversas ideias de justiça. Ao tomarmos consciência

[86]Michel Villey, «Déformations de la Philosophie du Droit..., cit., 1976; cfr. Domenico Ferraro, *Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milão, Angeli, 1995, pp. 61 segs.

dessa diversidade, rapidamente constatamos que, em tempos recuados, tal conceito possuía uma acepção muito diferente da significação actual que lhe atribuímos. No Antigo Regime, por exemplo, a acepção de «justiça» pouco tinha a ver com a lei positiva, formalizada ou codificada. Tratava-se, em vez disso, de uma noção que radicava num ponto anterior a todos os instrumentos jurídicos criados pelos homens, remetendo para uma situação primordial de comunhão, dos tempos edénicos, e inscrevendo-se na ordem da natureza, no modo como as coisas estavam dispostas desde o momento da criação. Ligava-se, portanto, a uma certa noção de ordem transcendentalmente criada, remetendo sempre para um entendimento fundamentalmente moral do mundo e da vida.

Nesse mundo onde a ideia de justiça remetia para uma ordem superior e prévia a todas as demais, a Teologia Moral, a par do Direito, tinha necessariamente uma importante palavra a dizer a respeito da «política», na medida em que era no seu seio que se encontravam as vozes mais autorizadas para discorrer sobre as razões que norteavam a vida comunitária. Para além de ter uma origem imemorial, tal saber era assistido por uma riquíssima tradição literária, e foi ele a verdadeira sede de reflexão e de compreensão da vida comunitária e das relações de poder, fornecendo conceitos, categorias, técnicas de processamento de informação, e configurando, também, os géneros literários mais vocacionados para debater essas questões.

O *corpus* utilizado.

O propósito de captar essa normatividade intrínseca às relações afectivas condicionou bastante a recolha do material empírico em que assenta este estudo. Na verdade, optámos por adoptar uma acepção alargada de *corpus*, abrindo consideravelmente o espectro da literatura considerada relevante para o estudo da cultura política vigente na Europa até ao final do Antigo Regime. Assim, o *corpus* mobilizado para a presente dissertação compreende um vasto conjunto de escritos que, não obstante a sua origem heterogénea, têm em comum pelo menos dois aspectos: por um lado, todos esses textos versam sobre a ordem que preside às relações comunitárias; depois, são escritos que se revestem de um carácter fortemente normativo.

De facto, a generalidade dos textos que serão analisados possuem uma carga normativa bastante considerável, pois recolhem, sistematizam e transmitem modelos de comportamento, falando abertamente em deveres e em obrigações inerentes ao amor e à amizade. Muitos deles são repositórios de

exempla, codificando o comportamento a fim de ordenar e de disciplinar, se bem que apresentem diferentes graus de autoridade. No *corpus* documental mobilizado para este estudo encontram-se representados saberes de origem e de matriz bastante diversa, mas que a civilização cristã se encarregou de articular e, até certo ponto, harmonizar. Essa articulação é bem visível na literatura que versa sobre as relações entre as pessoas no quadro da vida em comunidade, na qual é possível surpreender a presença de alusões à amizade e ao amor oriundas de fontes gregas, romanas, judaicas e cristãs, estas últimas tanto medievais como modernas.

Quanto ao âmbito cronológico deste estudo, iremos concentrar a nossa atenção no mundo ibérico de Quinhentos e de Seiscentos, se bem que o *corpus* utilizado provenha de um período com balizas temporais bastante mais amplas. Com efeito, começaremos por tomar em consideração algumas obras produzidas na Antiguidade grega e romana, pois foi durante essa época que surgiram as primeiras formulações acerca da dimensão comunitária da amizade e do amor pelo próximo. Depois, seguiremos as tradições discursivas dedicadas a este mesmo tema, desde os primórdios do Cristianismo até o período medieval, para finalmente nos concentrarmos nos séculos XVI e XVII. O principal motivo para esta incursão em períodos tão recuados prende-se com o facto de estarmos convencidos de que o objecto que decidimos analisar se torna mais visível quando encarado numa perspectiva de «longa duração». A literatura quinhentista e seiscentista que fala do papel do amor na vida comunitária tem por detrás uma vasta tradição de escritos sobre esse mesmo tema, sendo imprescindível identificar tais intertextualidades. Por essa razão, começaremos por dedicar alguma atenção aos ensinamentos transmitidos pela tratadística clássica, sobretudo por autores como Platão, Aristóteles, Xenofonte, Cícero, Séneca, Plutarco. De seguida, avaliaremos o alcance preceptivo da tradição cristã, começando por analisar a literatura bíblica e a chamada «Patrística». Passando depois para o pensamento medieval, analisaremos a obra de Tomás de Aquino e sua difusão no Ocidente a partir de finais do século XV. A par destes escritos doutrinais, examinaremos igualmente alguma literatura pastoral, com destaque para os tratados de teologia moral, sermonários, livros de espiritualidade, hagiografias, artes de confissão, etc., ou seja, um conjunto de textos repletos de considerações acerca do modo como deve ser organizada a vida comunitária, e, para além disso, revestidos de uma clara vocação normativa[87].

[87]Pierangelo Schiera, «Dalle Discipline ai ruoli sociali», *in* AA. VV., *Sapere e/è potere. Dalle Discipline ai ruoli sociali*, Bolonha, Comune di Bologna, 1990, pp. 11 segs.

Paralelamente, incidiremos igualmente sobre a literatura jurídica e sobre a legislação, assinalando a presença dos afectos nesses textos que efectuavam uma leitura jurídica das relações comunitárias. Os textos de carácter legal, já pertencentes ao período medieval e moderno, como as *Siete Partidas* e as sucessivas *Ordenações* publicadas em Portugal, também serão objecto da nossa atenção, pois aí é igualmente possível encontrar sinais de reverência por esse «poder dos afectos». Realizaremos, ainda, uma incursão na chamada literatura de «cortesias» e na generalidade dos livros quinhentistas e seiscentistas vocacionados para a vida na corte, um conjunto heterogéneo que compreende tanto os tratados mais sistematizados e de cunho erudito, como os manuais para orientação dos recém-chegados ao mundo palaciano. À semelhança do que acontece com o material literário referido anteriormente, também estes livros se encontram repletos de indicações preceptivas acerca do amor e da sua vivência, e a eles há que juntar os muitos escritos que se inscrevem nesse ecléctico género literário que, desde tempos ancestrais, procurava reunir preceitos acerca do príncipe virtuoso e sistematizar as obrigações do «bom governante», um *corpus* onde também são numerosas as alusões ao amor e à sua normatividade. Não esqueceremos, por outro lado, a vastíssima e diversificada literatura «moralística» que surgiu nos séculos XVI e XVII, ou seja, esse conjunto extremamente diversificado de escritos que inclui obras de ficção, colóquios e diálogos edificantes. Consideraremos, igualmente, os cartapácios e as colectâneas de adágios, de sentenças e de provérbios, textos de uso quotidiano e que, pela sua vocação eminentemente prática, cristalizaram muitas das imagens coetâneas do amor e da amizade, sendo aí muito visível a sua relevância para o quotidiano comunitário.

Para além de todos estes testemunhos documentais do modo como eram representados e vividos os afectos nesse mundo culturalmente tão distante do nosso, iremos também tomar em consideração algumas imagens pictóricas dos séculos XVI e XVII, em especial certas gravuras que nos informam acerca do significado comunitário do amor e da amizade. O recurso a fontes iconográficas e às artes visuais coetâneas constitui uma opção quase incontornável, pois lidamos com uma época em que era consensual a convicção de que os afectos e as suas normas podiam ser transmitidos através das imagens[88]. Esta crença foi inúmeras vezes posta em prática, não só nos muitos livros ilustrados – manuscritos ou impressos – que aquela civilização nos legou, mas também nas diversas colecções de pintura e nas muitas descrições das imagens que eram exibidas por ocasião de rituais comunitários e de festividades em honra de autoridades eclesiásticas ou

[88]Veja-se, *maxime*, Elizabeth Cropper & Charles Dempsey, *Nicolas Poussin: friendship and the love of painting*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

seculares. De facto, cerimónias como as coroações de reis, as aberturas solenes de cortes ou as entradas solenes de monarcas, eram momentos que celebravam a estabilidade da vida comunitária e dos valores em que ela assentava, e a sua importância era enorme, pois durante tais festas eram sempre exibidas numerosas imagens que graficamente reafirmavam os valores que norteavam a vida em grupo. Veremos que essa imagética sempre atribui um fundo emocional à vida comunitária, e o amor está invariavelmente presente nas mensagens trocadas pelos diversos intervenientes nas cerimónias[89].

Como se pode verificar pela descrição sumária do material empírico em que assenta o presente estudo, trata-se de um conjunto documental que reflecte bem o carácter heterogéneo e sincrético de que se revestiu o discurso acerca da amizade e do amor. Foram muitas e variadas as vozes que discorreram sobre os afectos e sobre a influência ordenadora por eles exercida. Uma boa parte destes testemunhos possui um indesmentível carácter normativo, e a sua eficácia traduzia-se naquilo que já foi classificado como uma «educação silenciosa», especialmente abrangente e tremendamente eficaz, porque assenta em valores profundamente enraizados e consensuais para a consciência ocidental[90]. Como veremos adiante, muitos desses livros reflectem toda a panóplia de regras e de normas "não-escritas" pelas quais se regeu o essencial da vida comunitária europeia desde os seus primórdios e até, pelo menos, aos meados do século XVIII. Verificaremos que todo este material, na sua origem contextualmente determinado, foi repetido ao longo de sucessivas gerações, acabando por ultrapassar as marcações contextuais em que tinha surgido, assumindo um carácter eminentemente atemporal. Trata-se de artefactos que, em muitos casos, escapam aos contextos em que surgem na medida em que incorporam formas "alargadas" de significação[91].

Ainda a respeito das características do *corpus* mobilizado, importa reter um outro aspecto igualmente fundamental. Apesar de apresentarem uma feição extremamente diversificada, os saberes encerrados em tais livros atravessavam-se e apoiavam-se uns nos outros, uma situação que, como assinalou Carlos Petit, acaba por ser um pouco desconcertante para o historiador, o qual

---

[89]Cfr. o excelente artigo de Fernando Bouza Álvarez, «Retórica da imagem real. Portugal e a memória figurada de Filipe II», *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, 4 (1989) pp. 20-58; Ângela Barreto Xavier, Pedro Cardim e Fernando Bouza Álvarez, *Festas que se fizeram pelo casamento do rei D. Afonso VI*, Lisboa, Quetzal, 1996; Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[90]A. M. Hespanha, «Una Historia de Textos», *in* F. Tomás y Valiente et al., *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 187-196.

[91]Cfr. Augusto Santos Silva, *Tempos Cruzados: um estudo interpretativo da Cultura Popular*, Porto, Afrontamento, 1994.

depara, a cada passo, com um objecto um tanto opaco e até, por vezes, virtualmente ilegível[92]. A distinção entre textos religiosos e textos laicos é, desde logo, muito difícil de estabelecer, uma vez que esses dois planos, na maioria dos casos, acabavam por se interpenetrar, e também porque a visão católica do mundo imperava nos próprios autores laicos[93]. Porém, e como ficará patente ao longo deste trabalho, é precisamente nessa *sui generis* situação de interpenetração e de apoio recíproco que reside boa parte da explicação para o enorme poder da normatividade amorosa e para a invulgar longevidade revelada por este ordenamento comunitário baseado nos afectos.

Uma última palavra para os diversos idiomas apresentados pela literatura seleccionada para este trabalho. Uma parte considerável dos textos – e muito em especial a literatura teológica e jurídica – encontra-se em latim, o que remete para a funcionalidade e para a vocação doutrinal da língua latina no mundo dos saberes do Antigo Regime. Como é bem sabido, o latim era o idioma do saber e da erudição, para além de, até ao século XVIII, ter constituído a verdadeira *lingua franca* da Europa intelectual. Como não podia deixar de ser, o idioma latino foi o código linguístico escolhido por muitos desses teólogos e juristas empenhados em explicar as razões que norteavam o viver comunitário. Existiam pelo menos dois motivos por detrás dessa escolha: antes de mais, o latim proporcionava um vocabulário conceptual muito mais sólido e rigoroso do que as línguas vulgares, fruto da sua multissecular experiência enquanto idioma da vida intelectual; em segundo lugar, no quadro do hierárquico sistema de saberes pré-moderno, as disciplinas que investigavam as razões profundas da ordem comunitária tinham de ser apanágio de um grupo restrito de privilegiados, de iniciados, e o latim era uma excelente forma de circunscrever esse debate, que tocava em temas tão transcendentais.

Já as línguas vernáculas encontravam-se mais ligadas à difusão maciça de preceitos previamente discutidos e trabalhados pelos círculos teológicos e jurídicos, e por isso mesmo a sua importância era também bastante grande. Assim, iremos ter em conta os livros dos séculos XVI e XVII escritos em português, mas também aqueles que se encontram em castelhano, já que eram numerosos os

---

[92]Carlos Petit, «*Mercatvra* y *ius Mercatorvm*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno» *in* C. Petit (org.), *Del Ius Mercatorum al Derecho Mercantil*, Madrid, Marcial Pons, 1997, p. 27; *vide*, também de Carlos Petit, «*Iustitia* y *Yudicium* en el reino de Toledo. Un estudio de Teología Jurídica Visigoda», *in* AA. VV., *La Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, Spoleto, CISAM, 1995, pp. 843-932,.

[93]Pablo Fernández Albaladejo, «Católicos antes que ciudadanos: gestación de una "Política Española" en los comienzos de la Edad Moderna», *in* J. I. Fortea Pérez (org.), *Imágenes de la Diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 103-127; F. Bethencourt, «O campo ético no século XVI» *in* AA.VV., *Estudos e ensaios em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*, Lisboa, Sá da Costa, 1988, p. 258.

textos escritos neste idioma que circulavam entre os leitores lusitanos. O idioma italiano e alguns dos seus livros também serão contemplados ao longo deste estudo, embora seja necessário ter em conta que o contacto que os portugueses costumavam manter com os autores itálicos era frequentemente mediatizado pelas traduções castelhanas, o mesmo se podendo dizer da literatura escrita em francês, esta última muito em voga em Portugal, sobretudo a partir da segunda metade do século XVII, um período durante o qual aumentou a receptividade portuguesa à literatura oriunda de França. Como tal, estarão presentes, também, alguns autores gauleses.

Explicitadas as premissas teóricas e metodológicas em que assenta este trabalho, bem como o material empírico de que nos socorremos, passemos agora a apresentar as imagens, literárias e pictóricas, que nos falam dos afectos e da força ordenadora que deles emanava. São imagens que nos permitem aceder àquilo que o estudioso inglês Craig Muldrew designou de «linguagem de interpretação e de descrição do social»[94], uma linguagem que nos fala de um mundo e de uma comunidade que já não são os nossos. Uma linguagem que fazia sentido para os coetâneos, mas que, entretanto, caiu em desuso, tendo até, em alguns casos, desaparecido.

[94]Craig Muldrew, *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, Hampshire, MacMillan, 1998, pp. 315 segs.

Capítulo 2

O itinerário discursivo do amor e da amizade.

Um dos indícios mais reveladores da profunda influência que a normatividade amorosa exerceu na vida comunitária é o facto de, desde os mais ancestrais agregados até ao século XVIII, o interesse pelo afecto ter sido incessante. Na verdade, o tema foi discutido desde os primeiros tempos, e tal discussão intensificou-se no mundo medieval, estando ainda muito presente em pleno século XVI e XVII, período durante o qual revelou uma notável vitalidade. Esta incessante atracção pelo tema do amor encontra-se muito bem documentada na literatura, sobretudo nos textos que reflectem sobre a vida em comunidade e acerca da ordem em que ela assentava. Em tais escritos as alusões ao poder unitivo dos afectos são uma constante, um facto que, por si só, é significativo, pois poucos foram os temas que se mantiveram no centro das atenções ao longo de um arco temporal tão extenso.

Assim, nas páginas que se seguem reconstruiremos aquele que foi o "itinerário discursivo" do amor e da amizade, assinalando os géneros literários e os escritos que mais se ocuparam desse tema. A identificação da literatura que contém imagens do amor e da amizade constitui o primeiro passo nesta reconstituição da semântica do afecto e do modo como tais ligações eram vividas, o que permitirá avaliar, de uma forma mais rigorosa, a influência que exerceram no

ordenamento comunitário anterior ao século de Oitocentos.

A amizade como impulso de sociabilização.

Logo no início da sua *Silva de Varia Lección...*, um livro impresso em 1540, Pedro Mexia escrevia que «...los hombres, por causa y respecto de los mismos hombres fueron formados y engendrados, y que assi nacieron obligados, a se ayudar y aprouechar los unos a los otros». Segundo Mexia, esta vocação humana para a entreajuda e para a vida em comunidade constituía um facto natural, «pues si so la lumbre natural nos muestra y declara esto, quanto mas lo deue tener entendido el hombre Christiano a quien la diuina ley tiene mandado amar a su proximo como a si proprio...»[1].

Este testemunho de Pedro de Mexia fornece-nos boas pistas acerca do modo como as pessoas de Quinhentos concebiam a origem da comunidade da qual faziam parte, bem como do papel que o afecto tinha desempenhado nesse momento de gestação da vida colectiva. Porém, e em rigor, a ressonância comunitária dos afectos possui uma origem bastante anterior ao aparecimento dos textos que pela primeira vez discorreram sobre o amor enquanto sentimento. Com efeito, mais do que de sentimentos, o amor começou por ser entendido como um atributo de humanidade, como uma propriedade natural a todos os seres humanos, sendo caracterizado como uma força intrínseca que impelia as pessoas para a entreajuda, para a colaboração e para a vivência em conjunto, instaurando uma ordem comunitária que se distinguia pela sua estabilidade e durabilidade. A capacidade de estabelecer laços amistosos constituía, até, um importante sinal de humanidade, e é por isso que daqueles que revelavam incapacidade para colaborarem entre si se dizia que não eram completamente homens.

Mais adiante analisaremos esta questão. Por agora, refira-se que a perspectiva de Pedro de Mexia é comum a quase todos os autores seus contemporâneos, e o certo é que ela continua vigente um século mais tarde, como se pode verificar, por exemplo, na obra de Juan de Arellano, *Tratado politico y moral de la verdadera amistad christiana...* (1684). Nesse tratado, Arellano afirma que, no momento primordial e que imediatamente se seguiu à Criação, os seres humanos viviam em estado de barbárie, pois não possuíam ainda a capacidade para estabelecer laços de amizade entre si. Porém, com o tempo, e à medida que foram aperfeiçoando a sua condição, os homens lograram aprender a viver pacificamente e em estreita colaboração uns com outros.

No que diz respeito ao tema do presente trabalho, esta afirmação do carácter comunitário do amor pelo próximo constitui uma observação extremamente reveladora, pois demonstra que, para Arellano – tal como para a generalidade dos seus contemporâneos – existia uma estreita associação entre o amor pelo próximo e a condição humana[2]. Por outras palavras, acreditava-se que a incapacidade de nutrir amizade pelo próximo era um sinal de desordem e de desumanidade, era sinal de que os seres que revelavam falta de amor eram incapazes de viver em grupo, e, logo, de realizar o potencial que neles se encontrava inscrito. Aos olhos de Arellano, para além disso, o amor pelo seu semelhante comportava uma dimensão moral bem precisa, pois era encarado como a principal via para desenvolver o potencial dos seres humanos, criaturas que se definiam pela sua disposição inata, natural e em potência, para amar o próximo.

Da mesma ordem de ideias dá conta Diogo Henriques de Vilhegas, um jesuíta que baptizou um dos seus livros com o sugestivo título de *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el govierno éthico, económico y político...* (Lisboa, 1672)[3]. Confirmando a ideia anteriormente referida, este inaciano assevera que, no momento imediatamente posterior à criação, os homens não eram ainda capazes de se relacionarem amigavelmente. Porém, Henriques de Vilhegas acrescenta que, aos poucos, os seres humanos foram exercitando essa disposição natural para amar o seu semelhante, e desse modo desenvolveram a capacidade para estabelecer laços de amizade – uma referência clara ao momento fundador dos primeiros vínculos de sociabilidade. Por aqui se vê que, na época moderna, continuava em vigor a crença de que, na origem da vida comunitária, estava um natural impulso amoroso, e que desse impulso amoroso tinha resultado um agregado de pessoas motivadas, por um ímpeto "natural", para colaborarem umas com as outras, animadas pelo desejo, mas também pela obrigação natural, de se ajudarem mutuamente. Esta afirmação de Henriques de Vilhegas revela, ainda, um outro dado: a sobreposição entre a semântica do amor e a significação da amizade. Como veremos, durente muito tempo esses dois termos quase que se equivaleram, se bem que o amor apontasse sempre para a dimensão espiritual e anímica do afecto, ao passo que a amizade tinha mais a ver coma expressão concreta do amor, no quadro comunitário, materializada em laços afectivos.

Essa comunidade unida por laços de afecto constituía, portanto, a modalidade de relacionamento que todos associavam às primeiras formas de

[1]Pedro Mexia, *Silva de Varia Lección...* citamos pela seguinte edição: Antuérpia, Martin Nucio, 1555.

[2]Juan de Arellano Marino, *Tratado politico y moral de la verdadera amistad christiana...* (Múrcia, Miguel Lorente, 1684) pp. 22 segs.

[3]Diogo Henriques de Vilhegas, S.J., *Leer sin Libro. Direcciones acertadas para el govierno éthico,*

existência em grupo. Assim se explicava, em pleno século XVII, a antiga amizade tribal, um laço que, como acabámos de referir, todos acreditavam ter sido impulsionado pelos movimentos inatos de afecto pelo seu semelhante e de entreajuda. Acreditava-se que tais afectos tinham gerado vínculos, tinham dado origem a ligações entre os membros dos primeiros grupos, ao mesmo tempo que mantiveram coeso tais grupos, protegendo cada um dos seus membros contra a incerteza e contra as contingências da fortuna. A noção de protecção estava, pois, estreitamente associada a este primordial conceito de amizade, até porque a ressonância guerreira dos laços amistosos era, então, bastante marcada. De facto, as imagens de companheiros de armas unidos por vínculos de entreajuda amorosa é igualmente antiquíssima, e a verdade é que, como veremos mais adiante, durante muitos séculos o imaginário guerreiro irá acompanhar este universo dos laços afectivos.

O que por agora interessa destacar é que estas referências à amizade e ao amor pelo próximo surgem em textos empenhados em explicar o que é que tinha *movido* as pessoas a juntarem-se e a viverem em conjunto. Por outras palavras, as alusões ao amor surgem, antes de mais, nos escritos que tinham como objectivo analisar os laços comunitários, fazendo eco das crenças que davam um sentido, que atribuíam uma origem e uma finalidade à organização comunitária. De acordo com tais crenças, o principal fim da vida em comum era proporcionar o bem-estar às pessoas que integravam o grupo, as quais, sozinhas e isoladamente, nunca seriam capazes de sobreviver. Falamos, portanto, de uma comunidade concebida como um círculo de afecto, círculo esse que desempenhava funções de integração e de protecção, uma concepção muito próxima das imagens que nos legou a Grécia do período arcaico. Na verdade, Homero foi um dos primeiros a conferir uma expressão literária a essa leitura das origens e do fim da comunidade, tanto na *Odisseia* como na *Ilíada*, duas obras repletas de imagens sobre a importância das relações amistosas para a coesão comunitária, e de advertências sobre o efeito nefasto do rompimento desse sistema de relações assente no afecto e na entreajuda[4].

Não é exagerado afirmar que esta imagem "amorosa" do momento fundador dos laços de sociabilidade constitui um dado estruturante da civilização Ocidental. De facto, estamos perante uma representação que remonta ao período grego, perdurando ao longo de muitos séculos e continuando a marcar presença na maioria dos livros seiscentistas dedicados ao tema das origens do corpo social,

económico y político... (Lisboa, Antonio Craesbeeck de Mello, 1672).

[4]A. W. H. Adkins, *Moral values and political behaviour in ancient Greece. From Homer to the end of the fifth century*, Londres, Chatto & Windus, 1972, pp. 17 segs.

sendo até corroborada pela informação que então se dispunha sobre períodos remotos da história da Europa. No Portugal dos séculos XVI e XVII circularam alguns textos que descreviam, por vezes com bastante detalhe, o modo como os laços comunitários tinham sido fundados e estabelecidos, e todos eles insistiam, sem excepção, no aspecto que temos vindo a apontar como intrínseco ao conceito de amor e de amizade: a cooperação no seio do grupo. Todos esses textos declaravam que os laços de afecto que ligavam os membros desses primeiros aglomerados populacionais supunham não só a entreajuda material mas também o apoio e a cooperação em tarefas fundamentais para a sobrevivência do grupo, como era o caso da protecção contra o exterior e a disponibilização dos meios de subsistência material.

A crença numa colectividade fundada e unida por laços de afecto acabou desse modo por revelar uma extraordinária perenidade, ao ponto de continuar a ser a imagem predominante no mundo ibérico do século XVII. Produzidas nos tempos primordiais da civilização europeia, todas estas representações continuaram bem presentes na literatura do Ocidente, e vamos reencontrá-las, com toda a pujança, nas letras de Quinhentos e de Seiscentos. É certo que tais representações da vida comunitária se reportavam a um contexto comunitário e a uma economia essencialmente agrária e pastoril, a um agregado social que se encarava a si mesmo como uma grande família, um conjunto de pessoas unidas por laços afectivos[5]. Porém, é interessante notar que, não obstante todas as transformações que a Europa foi sofrendo, esses dados permaneceram praticamente incólumes.

É claro que a tal longevidade não é alheio o facto de todo este imaginário do amor comunitário ter conhecido uma grande ressonância no *Antigo Testamento*. Nos livros bíblicos a fundação de laços tribais e o papel desempenhado pela benevolência encontram-se amplamente documentados. O afecto amistoso é aí encarado como a primordial motivação para o relacionamento com o próximo, como um impulso afectivo que devia presidir a todos os gestos da vida em comunidade, deixando-se bem claro que o incumprimento deste fundamental preceito significava a recusa dos princípios nos quais assentava o corpo social, equivalia a contrariar o destino para o qual os homens estavam naturalmente fadados, e enveredar por um comportamento anti-comunitário. Como veremos adiante, a tradição cristã mais não fez do que acentuar estas convicções, tendo reforçado, para além disso, a condenação dos estados de espírito que mais abertamente contradiziam esse fundo afectivo da vida em comunidade –

[5]Michel Villey, «Politique et loi dans la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin» *in* AA.VV., *L'État Moderne: le Droit, L'Espace et les formes de l'État*, Paris, CNRS, 1990, p. 19.

com destaque para a inveja, a avareza, a cobiça e o ódio –, incluindo-os nos primeiros lugares da lista dos pecados que eram considerados mais graves, precisamente por serem atentatórios contra os fundamentos da ordem comunitária.

Além destas proibições, o *Antigo Testamento* legou para a posteridade diversas imagens exemplares daquela que era a perfeita relação de amizade. Entre elas, a mais celebrada é, decerto, o par formado por David e Jonatas, uma ligação que a *Vulgata* latina designará por *foedus amicitiae*, e em torno da qual gravitavam valores como a verdade, a fidelidade, a confiança recíproca, a obrigação de protecção, e, ainda, o constante esforço de entreajuda. Também os *Salmos* fixaram numerosas exortações para que as pessoas cultivassem um relacionamento amistoso, e o mesmo se pode dizer dos chamados «Livros Sapienciais», os quais transmitem representações muito elogiosas acerca desse extraordinário poder do afecto para manter coeso o agregado comunitário, encarando os laços amorosos como a forma mais segura de proporcionar o bem-estar geral. Uma outra poderosa linha de reflexão sobre a temática amorosa surgiu em torno do famoso livro salomónico do «Cântico dos Cânticos», um dos mais celebrados do *Antigo Testamento*, e cujas alegorias do amor terreno e do amor divino tiveram uma larga fortuna na literatura e na história intelectual do Ocidente, interagindo frequentemente com a reflexão sobre os afectos e o seu lugar na vida comunitária.

Uma comunidade de afecto.

Para lá dos testemunhos que foram registados no *Deuteronómio* e em diversos passos do *Antigo Testamento*, outras tradições culturais forneceram uma ampla gama de imagens e de reflexões acerca do papel comunitário da amizade e do amor. Entre elas destaca-se, obviamente, o mundo clássico grego, o qual também se reviu, de forma intensa, nesta concepção de comunidade assente nos afectos e cimentada pela confiança que deles brotava. A literatura dos séculos XVI e XVII preservou muitos testemunhos relativos à Antiguidade grega, e nela surge retratada toda uma civilização onde os laços entre as pessoas possuíam um fundo amistoso e afectivo. Convirá lembrar que os eruditos seiscentistas demonstraram sempre um especial interesse pelo estudo das formas de sociabilidade que eram vigentes na Grécia antiga, encontrando-se em circulação um número considerável de textos que davam conta da natureza das relações entre as pessoas que tinham vivido nesses tempos cronologicamente tão distantes.

Figura 1
Magnífica folha de rosto do comentário ao livro «Cântico dos Cânticos», por frei Luís de Sotomaior, uma obra onde as referências ao amor carnal são lidas segundo preocupações piedosas e místicas.
Luís de Sotomayor, O.P. 1526-1610, *Cantici canticorum Salomonis interpretatio...*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1599).

Graças ao prestígio de que gozou a tradição helénica, tais livros assumiram frequentemente uma condição exemplar, convertendo-se em repositórios de modelos a imitar. Além disso, nessas obras o tópico da amizade surgia associado aos motivos mais diversos: a lenda de Prometeu, por exemplo, evocava, entre outros temas, o laço afectivo e as suas obrigações; no campo da arte dramática, duas das tragédias de Sófocles – *Ajax* e *Filoctetes* – versavam sobre as calamidades decorrentes da inimizade e da quebra dos deveres da amizade[6]; na tragédia *Hércules*, de Eurípedes, o herói é o grande defensor da integridade do agregado familiar, uma comunidade doméstica que, uma vez mais, se encontra assente em laços de afecto[7]; o mesmo Eurípedes, em *Oreste*, traça um muito sugestivo retrato da amizade enquanto sentimento de solidariedade guerreira[8]; Ésquilo, por seu turno, em *Os Persas*, apresenta um conceito de amizade essencialmente voltado para a sociabilidade urbana, demonstrando, desse modo, que o valor comunitário da amizade não se limitava, apenas, ao quadro guerreiro ou ao contexto tribal rural, dizendo também respeito ao espaço da cidade, da *polis*[9].

No mundo arcaico grego o amor pelo próximo foi encarado, portanto, como um elemento motriz de agregação social, como uma força natural, intrínseca e não-racional capaz de criar laços de sociabilidade e de manter unidos os elementos de um grupo populacional. Todavia, importa notar que também os gregos encaravam os afectos como forças naturalmente intrínsecas a todos os homens, como impulsos capazes de conduzir os comportamentos das pessoas que integravam um grupo e que viviam de acordo com uma determinada ordem comunitária. Neste quadro, não deixa de ser significativo o facto de quase todos os mais destacados pensadores desse tempo terem manifestado o seu interesse pelo amor, bem como pela força de atracção entre os homens que era por ele exercida.

No entanto, desde cedo surgiram também leituras dissonantes e divergentes acerca do amor e dos seu poder unificador. De facto, algumas tradições – como a que, um pouco mais tarde, se desenvolveu em torno de Epicuro – optaram por celebrar o amor enquanto desejo erótico, interessando-se essencialmente pela atracção física e pela imensa força exercida por essa paixão,

---

[6]Sófocles, *Ajax*, edição consultada: *Ajax*, texto estabelecido por Alphonse Dain, Paris, Les Belles Lettres, 1981; *Filoctetes*, edição consultada: *Philoctetes*, org. por T. B. L. Wesbster, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

[7]Eurípedes, *Hércules*, edição consultada: *Héraclès*, Paris, Les Belles Lettres, 1959; Francisco de Oliveira, «O conceito de *Philia* de Homero a Aristóteles», *Humanitas*, 25-26 (1974) pp. 217-235.

[8]Eurípedes, *Orestes*, introdução, versão do grego e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

[9]Ésquilo, *Os Persas*, edição consultada: *Les Perses*, dir. de Jacqueline de Romilly, Paris, P.U.F., 1974.

uma espécie de feitiço que tudo dominava, proporcionando um inexcedível prazer[10]. Contudo, e paralelamente, foi surgindo uma outra tradição, que insistia numa visão sombria do amor erótico, sublinhando as suas consequências negativas e o seu potencial desorganizador e desestabilizador para o relacionamento entre as pessoas. A esse retrato negativo da atracção carnal contrapunham o culto da castidade e o enaltecimento do amor virtuoso, essencialmente espiritual, generoso e desinteressado. Sócrates, e depois dele Platão, são as figuras que mais se destacam nesta linha de reflexão sobre o amor virtuoso e «espiritual» entre os seres humanos. O primeiro louvou a amizade virtuosa, classificando-a como o bem mais precioso. Platão, por seu turno, discutiu o amor e a amizade em três dos seus principais diálogos, *Lísis*, *Banquete* e *Fedro*[11], associando o amor à bondade, ao supremo bem que idealmente devia ser o objectivo prioritário dos homens, não se esquecendo de condenar os dois afectos que se encontravam nos antípodas da amizade virtuosa: em primeiro lugar, o amor-próprio, e em segundo, o amor carnal, ambos relacionados com a atrás referida tradição do amor hedonista. Na verdade, Platão sempre associou o amor de si mesmo ao individualismo, ao egoísmo e à avareza, encarando tal atitude como um factor de desordem da vida comunitária. Quanto ao amor carnal, era uma forma inferior de afecto, porque tinha como objecto a matéria, a qual, no quadro das concepções platónicas, constituía algo de essencialmente inferior.

As perspectivas que acabaram de ser mencionadas terão uma enorme ressonância na consciência Ocidental, e disso daremos conta nos próximos capítulos deste trabalho. Por agora, cumpre recordar que, para além da reflexão sobre o significado do amor virtuoso, o nome de Platão está também associado aos primórdios da tradição da *sophrosyne*, um conceito difícil de traduzir e que denota, antes de mais, a ânsia de auto-conhecimento, mas também o imperativo de auto-domínio, de controlo sobre os desejos e sobre as paixões. Para Platão, o amor virtuoso era o principal meio de conhecimento, e traduzia-se, em termos éticos, pela prática do bem como sinal de generosidade, opondo-se radicalmente às paixões de sentido egoísta e individualista. Como se verá mais adiante, o tema da *sophrosyne* conheceu uma grande fortuna na literatura medieval e moderna, tendo sido debatido por sucessivos pensadores, os quais quase sempre relacionaram esse imperativo de auto-controlo com a prática da virtude. A *sophrosyne* encontra-se

[10]Octavio Paz, *A Chama Dupla. Amor e Erotismo*, tradução de José Bento, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995, pp. 23 segs.

[11]Platão, *O simpósio ou do amor*, tradução, revisão, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, 1ª ed. rev., Lisboa, Guimarães Editores, 1986; *Cármides*, edição e estudo de Francisco de Oliveira, Coimbra, INIC, 2. ed. revista e aumentada, 1988; *Fedro ou Da Beleza*, tradução e notas de Pinharanda Gomes, 2ª ed. rev., Lisboa, Guimarães & Cª, 1981;, *Lísis*, introdução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira,

igualmente associada a um conceito de heroísmo que se define sobretudo pela capacidade de auto-conhecimento e de auto-domínio afectivo, materializada na generosidade e no controlo sobre as paixões, problemas que muito interesse viriam a suscitar ao longo dos séculos XVI e XVII[12].

Para além de Platão, é imprescindível referir outros contributos da Grécia clássica para esta reflexão acerca do amor e do seu papel na vida comunitária. Refira-se, antes de mais, o ateniense Xenofonte, ao qual devemos o diálogo *Economica*, dedicado integralmente à administração e ao governo do espaço doméstico[13]. Nesta obra, que tanta influência viria a ter no mundo ocidental, as relações entre os diversos membros da família – e note-se que, por «família», Xenofonte entendia um círculo alargado, o qual incluía não só os pais e os filhos, mas também criados e servos, que mantinham, também eles, uma relação de fidelidade essencialmente afectuosa com o seu senhor – são concebidos, antes de mais, em termos amorosos. O amor recíproco é nesta obra encarado como o laço mais fundamental, como o vínculo que confere unidade e longevidade a essa "micro-comunidade" que era a família. Como é bem sabido, o conjunto da obra de Xenofonte, e em especial os seus preceitos relativos ao governo doméstico, conheceram uma notável fortuna nos séculos XVI e XVII, o que muito contribuiu para fazer da família o modelo organizativo por excelência. Porém, para lá da *Económica*, entre os escritos de Xenofonte existe um outro texto que dedica muito espaço à análise dos afectos e ao seu significado comunitário. Referimo-nos ao diálogo *Hieron*, onde dois interlocutores discorrem longamente sobre os trabalhos inerentes ao ofício régio, tecendo duras críticas aos chefes – de família e da comunidade – que eram incapazes de dominar os seus afectos, e que actuavam segundo critérios individualistas e egoístas. Este tema terá igualmente muito eco nas letras quinhentistas e seiscentistas[14].

Todavia, no conjunto do legado filosófico grego sobre a amizade, o principal contributo pertence, sem dúvida, a Aristóteles, o qual, a respeito do tema que nos interessa, produziu uma obra que se caracteriza pela sua grande consistência e pelo seu especial empenho em compreender cabalmente as implicações comunitárias dos laços amistosos. Para além disso, as doutrinas

Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1980

[12]Cfr. Helen North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966; na tradição de tais escritos em torno da *sophrosyne*, Platão ocupou sempre um lugar importante, como se pode ver no seu diálogo *Cármides*, edição e estudo de Francisco de Oliveira, Coimbra, INIC, 2ª ed. revista e aumentada, 1988.

[13]Xenofonte, *Económica*, edição consultada: *Économique*, texto estabelecido e traduzido por Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

[14]Xenofonte, *Hieron...*, edição consultada: *Portrait de la Condition des Rois. Dialogue... intitulé Hieron*, Amesterdão, s.e., 1758.

aristotélicas serão regular e sucessivamente revisitadas ao longo dos séculos subsequentes, estudadas e articuladas com outros ideários e com outras fontes de saber ético e político, como por exemplo o estoicismo[15] e o Direito Romano, o qual também apresenta secções estreitamente relacionadas com os afectos e a sua relevância comunitária[16]. A obra de Aristóteles interessará também a uma diversificada gama de correntes do pensamento cristão.

Essa extraordinária difusão do pensamento do Estagirita explica não só a invulgar longevidade dos seus postulados, mas também o carácter fortemente heterogéneo e ecléctico das posteriores exposições acerca da doutrina aristotélica[17]. No entanto, e não obstante esse sincretismo, um dos principais legados de Aristóteles consiste no facto de ter fornecido uma linguagem conceptual que se revelou operativa durante muitos séculos, estruturando sucessivas discussões sobre as diversas questões que foram objecto da sua reflexão. Entre essas questões destaca-se a temática da ordem comunitária, à qual Aristóteles dedicou muita atenção, marcando toda a produção discursiva sobre esse mesmo tema surgida nos vinte séculos que se seguiram.

Para o tema da presente dissertação revestem-se de especial interesse as obras que dedicou à moral – em especial o oitavo e o nono livro da *Ética a Nicómaco*, mas também a *Ética a Eudemo* e a *Política* –, pois constituem as primeiras exposições consistentes e sistemáticas sobre a interacção comunitária e as suas razões profundas[18]. Não é exagerado afirmar que os escritos do Estagirita como que representam a materialização de uma reflexão secular sobre as relações entre as pessoas, a qual Aristóteles conhecia muito bem, passando-a a texto e conferindo-lhe um carácter mais formalizado e sistemático. Assim, e quase que previsivelmente, os laços de entreajuda de que atrás falámos ocupam um lugar de relevo nos escritos que lhe são atribuídos, pois aí encontramos análises extremamente detalhadas da noção de entreajuda como finalidade central das relações comunitárias. Aristóteles analisou, com grande detalhe, a figura do *Philos*, e definiu-a como um dos pólos de uma relação superior, a qual significava, antes de mais, cooperação – e não competição – no quadro da *oikos*, uma estrutura

---

[15]Cfr. M. A. Aimo, «Su alcuni problemi riguardanti l'amicizia trattati dalla casistica greca e latina», *Rivista di Studi Classici*, 6 (1958) III, pp. 235-252.

[16]Fritz Schulz, *Principles of Roman Law*, Oxford, Oxford University Press, 1936, pp. 223 segs.

[17]Cary J. Nederman, «The meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought», *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, n. 4 (Oct. 1996), pp. 568 *passim*; veja-se, também, John E. Murdoch, «From the Medieval to the Renaissance Aristotle» *in* J. Henry & S. Hutton (orgs.), *New Perspectives on Renaissance Thought*, Londres, Duckworth, 1990, pp. 163-176.

[18]Aristóteles, *Ética a Nicómaco* e *Ética a Eudemo*, edição consultada: Ética *Nicomáquea*. *Ética Eudemia*, tradução e notas por Emilio Lledó Iñigo, Madrid, Editorial Gredos, 1988. C. Nederman, «The meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought..., cit., 1996.

que desempenhava um crucial papel organizativo naquele contexto em que não existia um governo central vocacionado para ordenar o conjunto das famílias.

No próximo capítulo iremos analisar, com mais pormenor, os ensinamentos aristotélicos a respeito da *Philia*. Por agora limitamo-nos a assinalar que, para o Estagirita, a *Philia* constituía uma forma de relacionamento recomendável para todos, mas sobretudo para a elite social e política, pois a amizade representava o melhor laço para unir internamente o grupo dominante e para manter a sua coesão. Era um laço que tinha o condão de manter cada um dos membros desse grupo bem ciente dos fins comuns que todos deviam perseguir. De resto, e como recorda Arthur Adkins, só os membros da elite estavam em condições de entrar numa relação com essas características, pois tratava-se de um laço que exigia muito de cada uma das pessoas nele envolvidas. Antes de mais, implicava a capacidade para dar e para beneficiar alguém, mais do que de carecer de ajuda; além disso, era um vínculo que exigia a posse de património, o qual permitisse sustentar os benefícios e os gestos de ajuda; no fundo, era uma relação que exigia a auto-suficiência em termos materiais, de forma a que o *Philos* tivesse condições para desenvolver uma predisposição para ajudar[19]. Voltaremos a reencontrar estes dados na literatura dos séculos XVI e XVII, e nos retratos que traçou da nobreza e dos seus atributos distintivos.

Através da obra de Aristóteles e dos demais pensadores que atrás referimos, a civilização grega legou para a posteridade uma leitura das relações comunitárias onde ressaltava a importância transcendente do vínculo amistoso, e onde a vida em grupo aparecia caracterizada como um espaço de cooperação e de troca desinteressada de bens e de serviços. Esta troca constituía a tradução visível dos laços que, a um nível profundo, uniam os membros da comunidade. Para além disso, em toda essa literatura surgem insistentes exortações para o contínuo exercício dessa conduta orientada para a cooperação, alegando-se que tal conduta era fundamental para a manutenção e para a reprodução daqueles laços, para dar continuidade à ordem comunitária. No fundo, a civilização grega consolidou a convicção de que os laços comunitários decorriam de uma propensão natural do ser humano para o bem. Acreditava-se que os laços comunitários resultavam de disposições inatas dos seres humanos, e que os laços de afecto, por sua vez, comportavam uma normatividade que compelia os homens para aquela que era a finalidade da vida em conjunto: o bem comum. Porém, esse desiderato só poderia ser alcançado desde que as obrigações inerentes a tal laço fossem cumpridas.

Apesar de os escritos legados por Platão e por Aristóteles reflectirem

[19]Arthur W. H. Adkins, «'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle», *Classical Quarterly*, 13 (1963) pp. 43 segs.

o modo como os laços entre as pessoas eram entendidos nesses tempos ancestrais, o certo é que produziram uma leitura das relações comunitárias muito original e de grande calibre, caracterizadas por uma notável originalidade e por uma invulgar consistência. O ideário destes dois pensadores helénicos, como é bem sabido, iria revelar-se determinante para a cultura europeia. No que respeita a Aristóteles, pode mesmo dizer-se, sem exagero, que a utensilagem conceptual que introduziu só foi completamente substituída a partir do século XVIII, o que é bem revelador da singular longevidade e da profunda influência que os seus escritos exerceram. De facto, o trabalho de sistematização levado a cabo por Aristóteles muito contribuiu para a consagração de alguns tópicos que se revelaram extraordinariamente perenes, pois tais tópicos marcaram presença em quase todas as discussões sobre a vida comunitária que tiveram lugar nos séculos subsequentes[20].

O lugar do amor e da amizade na tradição cristã.

Convirá lembrar que toda esta ênfase concedida aos afectos não é exclusiva do platonismo ou do aristotelismo. Na Antiguidade grega existiram outras correntes filosóficas que valorizaram conceitos como a *humanitas*, a *philantropia* ou a clemência, tendo sido esse o caso do estoicismo e das suas várias sequelas, as quais conheceram uma larguíssima divulgação na Europa de finais do século XVI e primeira metade do XVII[21]. A respeito do estoicismo, o mundo ibérico foi até um dos principais focos do renovado interesse que teve lugar, nessa altura, pela obra de Lúcio Anneo Séneca, de que um bom exemplo é a obra de Juan Baños de Velasco y Acevedo[22] e os diversos emblemas que apresenta sobre a amizade e acerca das obrigações que tal relação gerava. Entre esse conjunto de emblemas, merecem destaque aqueles que se reportam aos atributos da verdadeira amizade, sendo aí concedida uma especial atenção aos gestos de generosidade comunitária e

[20]Edward Grant, «Ways to interpret the terms 'Aristotelian' and 'Aristotelianism' in Medieval and Renaissance Natural Philosophy», *History of Science*, XXV (1987) pp. 335-358.

[21]Mark Morford, *Stoics and neostoics: Rubens and the circle of Lipsius*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

[22]Entre as diversas obras de Juan Baños de Velasco y Acevedo, destaque-se *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones politicos y morales y su impugnador impugnado de si mismo...* (Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670), e *El ayo y maestro de Príncipes, Séneca en su vida...* (Madrid, 1674). Para uma visão de conjunto acerca da influência do estoicismo na cultura ibérica de Seiscentos, *vide* K. A. Blüher, *Seneca in Spanien: Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. Bis 17. Jahrhundert*, Munique, 1969; e também, de Henry Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the neostoic movement*, Oxford, Oxford University Press, 1972; Henry Méchoulan, «Quevedo stoïcien?» *in J. Lagrée* (org.), *Le Stoicisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Caen, Université de Caen, 1994, pp. 81-94.

de entreajuda que deviam acompanhar qualquer relação com essas características, a fim de a tornar duradoura.

Já no período helenístico, Epicuro – sobretudo nas suas *Sentenças Vaticanas*, LXXVII[23] –, Plutarco – em *Moralia*[24] –, e Epicteto – em *Práticas*, II, 22[25] –, foram algumas das muitas figuras das letras antigas que encararam a amizade como o supremo sentimento comunitário, como um ímpeto natural para a entreajuda e para a troca recíproca de bens, se bem que, como referimos, Epicuro tenha insistido também num conceito de amor com conotações eróticas. Talvez por isso, ao longo da Idade Média este filósofo foi sobretudo lembrado pelos seus retratos do convívio entre amigos como o lugar de refúgio e de descanso das agruras da vida governativa[26]. A Epicuro devemos, de facto, o primeiro tratamento do tema da amizade como um *locus amoenus*, como um lugar de descanso e de regeneração para todos aqueles que sofriam o desgaste inerente ao governo da comunidade, o que remete, uma vez mais, para a estreita ligação entre o discurso sobre os laços amistosos e a reflexão dedicada à elite governativa. Esta estreita relação entre o laços de afecto e o grupo que protagonizava o processo governativo aparece em várias outras obras, como é o caso dos escritos historiográficos de Salústio, os quais evidenciam claramente a virtualidade política da amizade, em especial a propósito da sua famosa análise da conjura de Catilina. O mesmo sucede na poesia de Horácio, muito em especial no tributo que prestou ao seu amigo Virgílio.

Estes e outros textos foram sem dúvida importantes, pois contribuíram para reforçar a ressonância comunitária dos afectos e para incrementar o prestígio dos laços por eles instaurados. As letras Antigas cultivaram um género de escritos especializados na celebração da memória de amigos, a *laus amicorum*, textos que tinham como finalidade consagrar a memória de companheiros desaparecidos. Esta tradição de "escritos comemorativos" conjugava a ânsia de consolação pela perda de um amigo com uma certa vocação pedagógica da amizade, pois tais escritos apresentavam sempre um carácter exemplar. A evocação do amigo desaparecido é algo que já se vislumbra em Aristóteles, o qual, importa não esquecer, dedicou uma das suas duas *Éticas* ao

---

[23]Epicuro, *Sentenças Vaticanas*, edição consultada: *Obras*, estudo preliminar, tradução e notas de Montserrat Jufresa, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1994.

[24]Plutarco, *Moralia*, edição consultada: *Oeuvres morales*, texto estabelecido e traduzido por François Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

[25]Epicteto, *Manual y máximas*, estudo preliminar de Francisco Montes de Oca, 4ª edição, México, Editorial Porrúa, 1995.

[26]Carneiscus, *Il secondo libro del «Filista»: (Pherc, 1027)*, ed. de Mario Capasso, Nápoles, Bibliopolis, 1988.

seu mestre Eudemo, devido à admiração que por ele sentia. Depois de ter conhecido um momento importante no seio do epicurismo, a tradição encomiástica de amigos entrará na tradição cristã, sendo uma das suas manifestações mais precoces os chamados «Actos dos Apóstolos», também eles dotados de um fundo exemplar e normativo bastante marcado. Ao longo da Idade Média este género literário perderá algum fôlego, mas a tradição académica dos séculos XVI e XVII encarregar-se-á de lhe dar um novo alento.

No mundo romano prosseguiu a exaltação do amor virtuoso e da amizade, se bem que, aqui e ali, continuassem a surgir algumas vozes que, ao invés de celebrarem a amizade e o amor pelo seu semelhante, falavam abertamente dos prazeres do amor sensual – desde a *Arte de Amar* de Ovídio[27] até ao *Asno de Ouro*, de Apuleio –, associando o amor à sexualidade e ao bem pessoal e individualista[28]. Porém, este discurso continuou a ser claramente marginal, tendo sido sempre encarado com suspeição, acabando por ser muito mais numerosos aqueles que enalteceram o conceito espiritual do amor pelo seu semelhante. A esse respeito, o contributo mais importante desse período pertence, sem dúvida, a Marco Túlio Cícero, o qual, em *De Amicitia*, em *Ad Herennium*, em *De Officiis* e, ainda, nas suas *Epistolae*[29], legou reflexões incontornáveis para se entender os preceitos Antigos sobre a amizade. Os escritos de Cícero são fundamentais para acompanharmos a repercussão da moral da Antiguidade no mundo dos séculos XVI e XVII, pois foi sobretudo através dos textos desse famoso orador romano que os leitores coetâneos acederam à preceptiva sobre os afectos legada pelos filósofos Antigos.

Assim, para além de revisitar muitos dos tópicos anteriormente sistematizados por Aristóteles e por Séneca, Marco Túlio Cícero associou a ligação entre dois amigos a uma gama de qualidades morais que em muito engrandeceram o estatuto da amizade, retratando-a como uma forma superior e sublime de relacionamento entre os homens. Graças a Cícero, à amizade ficaram definitivamente ligados alguns dos valores e das qualidades mais enaltecidas pela sensibilidade desse tempo, mas também da civilização europeia. Foi o caso da beleza, da sinceridade, da confiança, da lealdade, da boa fé, da estabilidade e da permanência, as qualidades que conduziam à suprema felicidade, bem como ao gozo de um sentimento de confiança e de segurança, no quadro de uma

[27]Ovídio, *The art of love, and other poems*, tradução de J. H. Mozley, Londres, Heinemann, 1957.

[28]Lúcio Apuleio, *The golden ass*, edição consultada: tradução de Robert Graves, Londres, Penguin Books, 1956.

[29]O diálogo *Laelius De Amicitia* foi escrito em ca. 45 a.C.; consultámos a edição seguinte: *A Amizade*,

comunidade que tinha como razão de existência o bem comum de todos os seus membros[30].

Como é bem sabido, a obra de Cícero foi muitíssimo apreciada ao longo dos tempos medievais. Durante esse período não foram poucos aqueles que pensaram que esse grande orador e moralista romano tinha escrito debaixo da inspiração divina. De resto, os escritos ciceronianos evocam uma constelação de valores extremamente cara à sensibilidade medieval, ao insistirem numa dimensão essencialmente afectuosa e espiritual das relações humanas em geral, e da amizade em particular, residindo aí, precisamente, a explicação para a enorme aceitação que os seus escritos conheceram ao longo dos muitos séculos que se seguiram. Cícero via na relação de amizade um laço que implicava a responsabilização pelo bem-estar do próximo, encarando o amigo como alguém que conhecia, de modo aprofundado, a vida interior daquele por quem nutria amor. Para além disso, reafirmou a estreita articulação entre os laços de amizade e a coesão comunitária, sublinhando as obrigações morais que eram inerentes a esse laço, falando em *ius amicitiae*, em *ius*, em *lex*, em *praecepta*, e, ainda, em *fines* da amizade.

Quanto ao Cristianismo, sugerimos já que este sistema de crença incorporou boa parte das concepções Antigas do amor e da amizade. Tal incorporação é notória, antes de mais, em diversos passos do *Antigo Testamento*, sobretudo naqueles onde se sucedem as histórias exemplares de pares de amigos, enfrentando vicissitudes e peripécias que serviam de exemplo e de ensinamento para todos aqueles que contactassem com o texto da *Sagrada Escritura*. Todavia, a tradição cristã trouxe algo de novo a esta ancestral celebração da dimensão comunitária dos afectos, pois os cristãos associaram o seu Deus, e em especial Jesus Cristo, ao amor. É essa a principal novidade do Cristianismo em relação à preceptiva grega. Referindo-se a Cristo, os cristãos falavam de um Deus que amava os homens, ao contrário das divindades gregas, as quais, como assinalámos, não amavam ninguém, pois não sentiam falta de nada, porque tudo possuíam. O Deus dos cristãos, em contrapartida, distinguia-se por nutrir o amor mais sublime pelos homens, e tal sucedia não por necessidade mas antes por um acto absolutamente gracioso e desinteressado, pois a divindade nada esperava em troca desse amor pelos seres humanos.

É esse amor sem reservas e supremamente gratuito que surge amplamente retratado nos Evangelhos. De facto, ainda que na língua hebraica

tradução, introdução e notas de Sebastião Tavares de Pinho, Coimbra, INIC, 1994.

[30]J. M. Rist, *Epicurus: an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 127 segs.

não existisse uma palavra para "amizade"[31], no *Novo Testamento*, e mais concretamente nos Evangelhos, Jesus Cristo surge como o supremo exemplo de amizade e de amor pelo próximo. A própria relação entre Jesus e os seus discípulos foi muitas vezes representada como uma ligação amistosa[32], igualmente revestida de uma natureza modelar: era o melhor exemplo da suprema amizade, marcada por qualidades como a confiança absoluta, a total lealdade e fidelidade, a entrega integral à vontade do amigo, qualidades que todos deviam cultivar. Judas Iscariotes, por seu turno, contrastava radicalmente com o sublime exemplo de Jesus, pois sempre foi encarado como a imagem acabada da traição, da amizade interesseira e do amor individualista, daquele que só se preocupava consigo mesmo, chegando ao extremo de vender o amigo a troco de dinheiro. Tendo em conta o que atrás afirmámos, é fácil imaginar que a conduta de Judas despertava muitos dos ancestrais preconceitos ligados à conduta egoísta e individualista, pois representava o exemplo flagrante do desrespeito pela normativa do amor.

Note-se que estas imagem de Jesus como supremo amigo – supremo, porque constituía a imagem perfeita daquele que tudo dera pelos seres humanos seus amigos, chegando ao ponto de morrer por eles – contrastava fortemente com a divindade do *Antigo Testamento* e com o tipo de relação entre os fiéis e Deus que aí aparece retratada. De facto, no laço que estabeleceu com Abraão ou com Moisés, a divindade aparece como uma entidade distante, justiceira e suprema, só muito pontualmente admitindo a possibilidade de estabelecer uma relação de afecto com os homens. No *Novo Testamento*, e com a entrada em cena de Jesus Cristo, as coisas passam-se de um modo bem diferente, porquanto as narrativas acerca da sua vida transmitem uma sucessão de imagens onde está presente o estabelecimento de laços de amizade entre Jesus e muitos dos seus contemporâneos, enumerando-se todos os efeitos benéficos proporcionados por essas ligações amistosas. Por outro lado, mais do que uma divindade justiceira, os Evangelhos evocam um Deus afectuoso, magnificente, clemente e misericordioso, mais voltado para perdoar do que para julgar – sendo aqui, precisamente, que radica a dicotomia justiça/misericórdia, um tópico que conheceu uma vastíssima repercussão na literatura, mas também na religiosidade das épocas medieval e moderna[33].

Além de transmitir todas estas representações do afecto amistoso, o

---

[31]Carla Romano, *Un'Anima in Due Corpi. L'Amicizia nella Patristica*, Salerno, Dottrinari, 1995, p. 29.

[32]Eldho Puthenkandathil, *Philos: a Designation for the Jesus-Discipla Relationship. An Exegetico-Theological Investigation of the Term in the Fourth Gospel*, Francoforte no Meno, Peter Lang, 1993.

[33]Cfr. Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Porto, Granito (no prelo).

Novo Testamento propõe, igualmente, um determinado conceito de comunidade. Desde logo, porque consagra um modelo familiar todo ele marcado pelo amor, modelo esse que será, durante um período multissecular, a matriz organizativa da vida comunitária europeia. A família foi aí retratada como uma comunidade de amor, não especialmente de um amor carnal ou erótico, mas do amor virtuoso e espiritual, não de um amor conjugal e dualista, mas sim de um amor alargado, extensivo e colectivo. No seio da família deveria vigorar um amor que significava mais propriamente piedade, no sentido coetâneo da palavra *pietas*, ou seja, a obediência, a reverência, o respeito pela autoridade paternal, a qual cumpria amar, ou seja, servir e honrar, à semelhança da piedade que os homens deviam manter pelo Criador[34]. Este, por seu turno, era o paradigma da figura paternal, e um e outro tinham bastante em comum, não só porque amavam aqueles que estavam sob o seu poder, mas também porque a sua principal preocupação era o bem comum da comunidade familiar que estava à sua guarda.

Para lá do universo estritamente doméstico, os evangelhos contêm também uma proposta de vida para o conjunto da comunidade humana. Tal proposta é muito visível, por exemplo, em *Lucas* 6, 27, onde se fala da universalidade do amor cristão como base da sociabilidade, e de um corpo social onde os laços mais fundamentais são, uma vez mais, os vínculos amistosos, de amor pelo próximo, cuja normativa insistia em estados de espírito como a lealdade, a entreajuda, a reciprocidade, o serviço, a protecção e, ainda, no sacrifício pessoal em prol do grupo. De acordo com a mensagem evangélica, esses deviam ser os atributos da conduta dos seres humanos no quadro do seu relacionamento com os outros, afirmando-se que somente através do amor o homem acederia a níveis mais perfeitos de existência. A partir desta e de outras afirmações da fundamental importância do amor, aos olhos do Cristianismo, a conduta terrena tendeu cada vez mais a ser encarada como uma tarefa de aperfeiçoamento pessoal, aperfeiçoamento esse que passava, em grande parte, pela ajuda amistosa do seu semelhante e pelo desprendimento em relação ao mundo material. Quanto ao amor pelas coisas terrenas, era quase sempre associado ao individualismo e ao esquecimento dos deveres para com o grupo. Através da prática, tão assídua quanto possível, da amizade cristã e do amor pelo próximo, cada um dos homens dava o seu contributo pessoal para aquele que era o fim último da vida em comunidade: a comunhão e a união com a divindade.

Como se pode ver, o afecto, enquanto síntese do ideal cristão de vida em comunidade, tinha um importante significado escatológico, pois era

[34]C. Cary-Elwes, *Law, liberty and love. A study in Chrisitian Obedience*, Foundation of European Civilization, 1949.

fundamental para a realização desse fim último dos homens. E é bem provável que seja no Evangelho de São João onde esse tema está mais presente, denotando uma relação marcada pela reciprocidade, mas também a total obediência, a fé e a confiança. Essa confiança e obediência total ao comando de Cristo é ilustrada quer por um conjunto de gestos desempenhados pelo próprio apóstolo João, quer por episódios da vida de figuras bíblicas que, nos séculos subsequentes, iriam ser constantemente recordados, como Marta, Maria, Lázaro, o apóstolo Pedro – uma espécie de melhor amigo de Cristo – ou, ainda, de João Baptista. É nesse mesmo Evangelho de São João que surge uma das mais celebradas alegorias do afecto virtuoso: a videira, associada ao mandamento «amai-vos uns aos outros como Eu vos amei» (João, 15, 9), uma árvore que simbolizava a natural propensão do homem para privilegiar o bem do próximo em detrimento do bem individual.

Nos séculos que se seguiram o tema do amor pelo próximo como auto-aperfeiçoamento ocupou uma posição absolutamente central no quadro de toda a pastoral católica. Muito particularmente durante os séculos XVI e XVII, tanto o *Antigo Testamento* como o *Novo Testamento*, foram encarados como vastos repositórios de normas que deviam guiar a vida em comunidade e as relações entre os cristãos. É certo que nem a interpretação destas normas nem a sua aplicação foram assuntos pacíficos, e vários séculos mais tarde continuavam a ser numerosos aqueles que discutiam até que ponto os preceitos ditados pela *Bíblia* deviam ser tomados à letra. Porém, o carácter exemplar e normativo da *Sagrada Escritura* jamais foi questionado, e, no que toca ao *Novo Testamento*, não foram só os Evangelhos que transmitiram imagens exemplares da amizade. Na verdade, as *Epístolas* de Paulo também incluem muitas referências a pares de amigos virtuosos, bem como alusões ao considerável número de amigos que o apóstolo ia fazendo pelas terras que foi atravessando.

Cumpre referir que, ao enveredar pela valorização do amor do próximo, a tradição cristã acabou por reforçar a multissecular separação entre o amor espiritual e o amor carnal, relançando, com todo o vigor, o culto da castidade e enaltecendo o desprendimento dos bens terrenos, o *contemptus mundi*. A par disso, e na linha do elogio platónico do amor virtuoso, o amor ilimitado de Deus pela humanidade foi muito exaltado, tornando-se num valor central da civilização do Ocidente, ao mesmo tempo que tinha início um decidido movimento de desvalorização da sexualidade e do chamado «amor carnal». Durante as muitas centúrias que se seguiram, e praticamente até ao século XIX, o amor e a atracção erótica permanecerão como realidades separadas. Se ao primeiro coube um papel de coesão comunitária, já o erotismo foi reprimido e sistematicamente condenado, por ser associado a uma vida afectiva livre, individualista e que perdia de vista os

deveres para com o grupo de que se fazia parte. Quanto à actividade sexual, dela se dizia que pouco tinha a ver com o verdadeiro amor, dizendo respeito, antes de mais, à procriação, pelo que, quando não estivesse voltada para a missão reprodutiva, era classificada como pecado, por ser associada a uma amor individualista, ao afecto livre, ao hedonismo e ao apego ao mundo material.

Os escritos patrísticos fazem eco de todas estas concepções. Aliás, foi no *corpus* de textos produzido pelos chamados «Padres da Igreja» que teve lugar a definitiva consagração da leitura cristã das Antigas concepções de amor e de amizade, tendo sido várias as figuras que escreveram acerca do afecto amistoso quer enquanto sentimento que presidia à vida em comunidade, quer enquanto principal elemento desse esforço de auto-aperfeiçoamento que devia nortear a vida dos homens. Entre os «Padres da Igreja» muitos foram aqueles que enalteceram o amor pelo próximo, destacando-se Clemente de Alexandria, mas também Gregório dito «Taumaturgo», Basílio de Cesareia, Ambrósio de Milão, Jerónimo, João Crisóstomo, Paulino de Nola, Agostinho de Tagate e, sobretudo, Agostinho de Hipona[35]. Como seria de esperar, nesses escritos sobre o conceito cristão de amizade não é difícil encontrar ecos das Antigas concepções morais acerca do momento fundador da vida comunitária, escutando-se, até, uma certa nostalgia pelo paraíso e pela felicidade edénica, um estádio em que os homens tudo partilhavam, vivendo numa situação de comunhão. Com efeito, no seio da tradição cristã, a amizade foi de tal modo enaltecida que chegou mesmo a adquirir uma ressonância paradisíaca, e a este imaginário da Idade de Ouro estarão ligadas ânsias de aperfeiçoamento – pessoal e colectivo –, de renovação, de purificação, de regeneração, de regresso à comunhão primordial e de ascensão até Deus e, sobretudo, de imortalidade[36]. Como vimos, para os padres da Igreja, tal ascensão fazia-se mediante a prática do amor pelo próximo, da amizade, mas também pelo controlo dos apetites corpóreos, pela temperança e pelo *contemptus mundi*, o que nos indica que estava em curso, também, a cristianização do antigo conceito de *sophrosyne* – auto-conhecimento amoroso e controlo sobre os afectos – a que atrás fizemos alusão[37].

Toda esta exaltação da amizade foi de alguma maneira incentivada pelas primeiras comunidades monásticas e cenobitas, as quais, para além de se

---

[35]C. Romano, *Un'Anima in Due Corpi...*, cit., 1995; Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, trad., pref., nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991-1995; Agostinho de Hipona, *Confissões*, 10ª ed., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.

[36]Adele Fiske, «Paradisus homo amicus», *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, 40 (3) (July 1965) pp. 426-459.

[37]Helen North, «Sophrosyne in Patristic Literature», *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint...*, cit., 1996, pp. 312 segs.

interessarem pelos preceitos da «amizade espiritual», representaram também uma espécie de realização concreta do ideal de comunidade fundado no amor pelo próximo, de que tão insistentemente falava o texto evangélico. Os primeiros contributos doutrinais para a rica tradição monástica do Cristianismo pertencem a João Cassiano, a Isidoro de Pelusio, a João Clímaco e a Gregório Magno, e não deixa de ser interessante notar que todos estes autores confessaram a sua admiração pelo «poder dos afectos», embora os seus escritos apresentem um conceito de amizade essencialmente centrado na ligação amorosa com Deus, ligação essa aprofundada através do recolhimento cenobítico, do isolamento face ao mundo terreno[38].

No entanto, o universo monástico é bem revelador de que, no seio da tradição cristã, não existia propriamente unanimidade quanto ao significado do legado moral da Antiguidade, o mesmo se podendo dizer em relação ao conceito de amizade que tinha sido transmitido pelos principais moralistas clássicos. De facto, a par desta exaltação da amizade como primordial laço comunitário, foram bastantes as figuras destes primeiros tempos do Cristianismo que preferiram colocar no centro das atenções o isolamento e o investimento absoluto na amizade com Deus, prescindindo das demais relações de amizade, apelidadas de «particulares». Filiados numa tradição estóica que insistia na moderação e na cautela quanto ao investimento excessivo em amizades terrenas – desta feita encaradas de uma forma francamente pessimista, por constituírem um laço instável e perecível –, alguns dos primeiros doutrinadores cristãos irão privilegiar uma postura de recolhimento e de fuga do mundo, vendo no isolamento, na recusa da vida em comunidade e na existência eremítica, a única via adequada para encontrar aquela que era a relação estável por excelência: a ligação com a divindade, aquela que era mais propícia ao aperfeiçoamento pessoal. Uma tal visão da existência, vocacionada para uma entrega total a Deus, levou mesmo algumas vozes a advertirem contra os perigos das amizades individuais, alegando que elas implicavam a distracção em relação àquela que devia ser a principal e única ligação: o vínculo amoroso com Deus. Entre estas vozes encontravam-se muitos dos líderes das primeiras comunidades monásticas, e os seus argumentos tiveram eco em diversos sectores da cristandade tardo-medieval e moderna, com destaque para os Agostinhos, para as várias correntes Franciscanas e para os ascetas que propunham um modelo de vida voltado essencialmente para a interioridade, e um laço de amizade com a divindade, estabelecido, de preferência, no mais íntimo da alma.

[38]Brian Patrick McGuire, *Friendship & Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo, Cistercian Publications Inc., 1988.

Séculos mais tarde, estas mesmas imagens poderão ser encontradas nos escritos de alguns dos primeiros jesuítas ditos «espirituais», e também em círculos salesianos, estes últimos oriundos de França mas rapidamente disseminados pela Península Ibérica. Todavia, importa salientar que o discurso valorizador do eremitismo coexistiu sempre com uma crescente suspeita face àqueles que se isolavam e que se separavam do mundo. Além disso, é altamente significativo que o isolamento dos eremitas tenha sido frequentemente interpretado como algo que indiciava uma certa incapacidade para viverem em conjunto. Por outro lado, o seu estatuto desenquadrado em relação à comunidade levou a que muitos deles fossem encarados com suspeição, uma suspeição que se tornou particularmente sensível a partir do século XVI, numa altura em que se acentuou a componente formal da religiosidade, e em que as autoridades eclesiásticas começaram a olhar para muitos dos que se isolavam como potenciais heterodoxos[39].

A amizade e o amor no mundo medieval.

Ao mesmo tempo que emergia este conceito interior de amizade e que ocorria uma certa desvalorização da dimensão "terrena" dos laços afectivos, ao longo do período alto-medieval teve lugar uma certa dispersão dos preceitos greco-romanos relativos aos afectos. Durante essa época imperaram, em contrapartida, insistentes alusões à caridade cristã, as quais surgem, sobretudo, no quadro da acção pastoral da Igreja, abundantemente testemunhada por documentação coetânea de diversa índole, como é o caso dos manuais de confissão e dos livros para a formação religiosa de clérigos e de leigos. Ao longo desses anos, por conseguinte, os preceitos respeitantes à dimensão comunitária da amizade foram transmitidos de um modo algo disperso e pouco sistemático, acabando por ser preservados, sem grande ordem nem consistência, em recolhas de sentenças e de máximas[40]. Todavia, apesar do seu carácter pouco sistemático, essa literatura antológica reveste-se de uma grande importância, pois nela podemos encontrar as primeiras análises aprofundadas das implicações dos laços afectivos no que toca ao cenário comunitário da Europa Ocidental pós-Antiguidade.

Antes de mais, foi por essa altura que se sistematizou, em termos

---

[39]Paul Zweig, *The Heresy of Self-Love. A study of subversive Individualism*, Princeton, Princeton University Press (1ª ed. 1968) 1980, pp. 65 segs.

[40]Pierre Michaud-Quantin, «Les Petites Encyclopédies du XIIIe siècle» *in* AA.VV., *La pensée encyclopédique au Moyen Age*, Neuchâtel, 1956, pp. 102-120.

doutrinais, o laço matrimonial, falando-se então em *affectus maritalis* ou em *maritalis affectio*, expressões que denotavam, essencialmente, um sentimento recíproco e uma vontade de manter uma ligação familiar, a qual não tinha necessariamente a ver nem com um casal nem com um amor romântico. De facto, nesse contexto, falava-se de um amor que significava, essencialmente, a adesão a um laço unitivo que envolvia fidelidade e obediência, os atributos mais cruciais de uma relação matrimonial que era vista como a junção de dois corpos e de duas almas empenhadas em manterem uma amizade permanente.

A relação familiar era por conseguinte retratada como algo que envolvia amor e como a forma mais apropriada e segura para conduzir os homens e as mulheres até à Salvação. Daí até à transformação do casamento em sacramento foi um pequeno passo, o qual se consumou no final do século XII. Andreas Capellanus, em *De Amore*, sustentava que o amor que mantinha a família unida e coesa era o *Sapiens amore*, ao passo que o amor carnal era alvo da sua mais severa condenação, a não ser que visasse a procriação. Além disso, o amor familiar que então se postulava, ao invés de estar centrado no casal, era essencialmente extensivo, englobando, para além dos cônjuges, os filhos, os parentes próximos e afastados, e também os servidores, todos eles integrando um grupo que passava a ter à frente o *pater familias*. A esse laço era atribuído um carácter natural, bem como o seguinte conjunto de atributos: universalidade, proximidade, semelhança, atracção, reciprocidade e meios de durabilidade. Todos esses atributos, congregados, formavam a comunidade familiar, a qual significava, no fundo, interesses comuns, uma vida em comum e a partilha dos bens comuns.

No fundo, o amor pelo próximo e o casamento eram encarados como caminhos ordenadores e de esperança para a comunidade, e a sua permanência significava que as pessoas estavam empenhadas em se restaurarem, para além de constituir, também, um sinal de que todos tinham consciência da sua interdependência, consciência essa que era indispensável à vida em grupo. Quanto ao amor romântico, por estar associado à afectividade livre, ele passou a representar, cada vez mais, um desafio para o laço marital religiosa e juridicamente estruturado, existindo independentemente dele e não tendo como finalidade substituí-lo.

É também nessa altura que surgem os primeiros escritos onde a relação entre o rei e os seus vassalos é descrita como uma ligação fundamentalmente marcada pelo afecto e pelo amor recíproco. A insistência nos afectos é também muito patente nos escritos coetâneos que caracterizam as relações feudo-vassálicas, o mesmo se podendo dizer dos textos onde se fala da aristocracia e das relações entre os membros das diversas linhagens. A acreditar

nesses escritos, a nobreza, cujo principal atributo identitário era o serviço guerreiro, muito prezava os valores da entreajuda amistosa que eram típicos dos companheiros de armas. Para além disso, circularam numerosas recolhas de provérbios e de advertências dirigidas a reis e senhores, e nelas vinha frequentemente a lume a dicotomia amor-temor, sublinhando-se sempre o contraste entre os senhores que governavam fomentando o amor com os seus vassalos, e aqueles que imperavam através do temor[41]. É esse contraste que se encontra por detrás da expressão «el amor para con su Principe, haze de vassallos hijos buenos, y el aborrecimiento, malos esclauos...», um dito bastante corrente no mundo ibérico tardo-medieval, e que continuou bastante em voga durante o século de Quinhentos[42].

De acordo com os trabalhos da italiana Daniela Frigo, ao longo do período medieval, os ensinamentos respeitantes ao amor e à amizade conheceram uma certa "dispersão"[43]. No entanto, a mesma estudiosa chama a atenção para o facto de essas produção compósita e marcadamente a-sistemática revelar, em todo o caso, uma forte homogeneidade nas suas características de fundo, nomeadamente ao nível das categorias e dos esquemas expositivos, os quais denotavam uma influência profunda do pensamento moral do mundo Antigo. Tal influência é sobretudo notória ao nível do vocabulário e das categorias utilizadas, mas é também sensível na insistente atribuição de um carácter «natural» aos afectos, bem como ao modo como as pessoas se comportavam e relacionavam entre si.

Seja como for, importa não esquecer que a influência exercida pelo pensamento da Antiguidade foi tudo menos directa, visto que o Ocidente recebeu extrema lentidão as principais obras morais legadas pelo mundo antigo grego. O diálogo platónico *Lysis*, por exemplo, só ficou disponível após 1250; as *Éticas* de Aristóteles, por seu turno, só se tornaram acessíveis a um público mais alargado a partir do século XV. Tal significa que, até essa data, o legado moral da Antiguidade circulou sobretudo em obras que apenas permitiam um contacto indirecto com esses importantes escritos morais. Existia um número muito reduzido de traduções latinas, as quais só eram acessíveis a uns poucos eruditos; quanto aos textos gregos, eles eram praticamente indecifráveis, já que a esmagadora maioria dos eruditos medievais era incapaz de ler esse idioma.

---

[41]Jose Luis Bermejo Cabrero, «Amor y Temor al Rey (evolución historica de un topico politico)», *Revista de Estudios Politicos*, 192 (Nov.-Dec. 1973) pp. 107-127; agradeço a Ângela Cardoso a indicação deste estudo.

[42]Juan Rufo Gutierrez, *Las Seyscientas apotegmas...* (Toledo, Pedro Rodriguez, 1596) fols. 191v.-192.

[43]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia. Governo della Casa e Governo Civile nella tradizione dell'«Economica» tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1985.

Em meados do século XIII, entre os poucos que dominavam a língua helénica contavam-se alguns dos docentes da recém-fundada faculdade de teologia do *Studium* de Paris, os quais levaram a cabo um magistral trabalho de comentário dos textos morais aristotélicos. Desse trabalho resultou um grande *corpus* de *commentaria*, entre os quais se destaca, como é evidente, o contributo do dominicano Tomás de Aquino, responsável por uma série de obras que se revelariam absolutamente fundamentais para a civilização europeia, pois iriam marcar quase toda a produção intelectual dos cinco séculos seguintes. Tanto a *Summa Theologiae* como a *Summa contra Gentiles*, ambas de Tomás de Aquino, apresentam, entre muitos outros dados, uma leitura cristianizada dos preceitos morais de Aristóteles, contribuindo decisivamente para colocar o pensamento aristotélico no centro da vida espiritual e intelectual do Ocidente[44].

De acordo com as aturadas investigações de F. E. Cranz, Tomás de Aquino produziu comentários aos seguintes livros de Aristóteles: *De Interpretatione*, *Analytica posteriora*, *Physica*, *De coelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteora*, *De anima*, os dois livros da *Parva naturalia*, e comentou também a *Ethica Nicomachea*, a *Politica* e a *Metaphysica*[45]. Não é excessivo insistir na importância destes comentários, pois foi graças a eles que as categorias, os conceitos, os esquemas lógicos e os problemas levantados pela obra de Aristóteles foram inseridos na tradição intelectual do Ocidente. Por outras palavras, Tomás de Aquino disponibilizou as ferramentas intelectuais de que os europeus se iriam servir ao longo dos vários séculos que se seguiram[46], e no que toca ao tema do presente trabalho, o seu contributo não foi menos decisivo. É que várias das suas obras concedem uma atenção muito pronunciada aos afectos, acabando por reforçar a posição deste tema no âmbito das virtudes teologais, ou seja, daquelas que mais peso tinham na consciência e na espiritualidade dos europeus[47].

Para além do aspecto que assinalámos, o trabalho da escolástica parisiense impulsionou o aparecimento de um número crescente de versões latinas manuscritas, tanto das obras aristotélicas como dos respectivos comentários

---

[44]Paul Wadell, *Friends of God. Virtues and Gifts in Aquinas*, Nova Iorque, Peter Lang, 1991.

[45]F. E. Cranz, «The Publishing History of the Aristotle Commentaries of Thomas Aquinas», *Traditio*, 34 (1978), pp. 158 segs.; Richard Sorabji, «Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology», *in* J. Henry & S. Hutton (orgs.), *New Perspectives on Renaissance Thought*, Londres, Duckworth, 1990, pp. 148-162.

[46]James A. Weisheipl, «Classification of the Sciences in Medieval Thought», *Mediaeval Studies*, 27 (1965) pp. 68 segs.

[47]David M. Gallagher, «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas», *Medieval Studies*, vol. 58 (1996) pp. 1-47

explicativos do seu conteúdo, tornando cada vez mais acessíveis os textos atribuídos ao Estagirita. Em algumas versões, os manuscritos que expunham a doutrina aristotélica dos afectos eram até ilustrados por imagens, por miniaturas iluminadas que, graficamente, explicavam e tornavam mais fácil a compreensão dos diversos aspectos da doutrina que estava a ser exposta[48]. Adiante teremos oportunidade de avaliar, em pormenor, o quão decisiva foi a influência de Tomás de Aquino na reflexão sobre o amor e o seu lugar na existência dos homens. Por agora, refira-se apenas que também o Aquinate privilegiou a vertente virtuosa do amor, sublinhando o decisivo papel normativo que os laços amorosos desempenhavam no quadro comunitário. Quanto ao amor carnal e à sexualidade, Tomás de Aquino reiterou as teses da patrística, desclassificando as relações fundadas no prazer erótico, alegando que tal prazer nada tinha a ver com o verdadeiro amor.

Pela mesma altura, outras correntes literárias estavam a difundir imagens apologéticas do laço de afecto, bem como dos valores que tal relação implicava, se bem que num registo bem diverso daquele que era característico da literatura produzida pelos meios universitários. Referimo-nos aos primórdios da literatura ficcional do Ocidente Europeu, e em particular às narrativas de cavalaria, orais e escritas, em latim ou em vernáculo, as quais foram extremamente apreciadas pela sensibilidade medieval. É oportuno salientar que as suas histórias continham sempre exemplos expressivos de companheirismo e de lealdade entre valorosos cavaleiros que, antes de mais nada, nutriam afecto entre si[49]. Como é bem sabido, muitas destas narrativas inspiraram-se no *De Spirituali Amicitia*, de Aelred de Rievaulx[50], e foram conhecendo vários desenvolvimentos ao longo de todo o período tardo-medieval, desfrutando de um grande sucesso. Sabemos hoje que as «cavalarias» permaneceram na primeira linha das preferências do público até, pelo menos, os meados do século XVI[51].

Paralelamente, florescia uma pujante lírica trovadoresca, onde a temática dos afectos, sob a forma do amor cortês de feição trovadoresca, ocupou também um lugar verdadeiramente central. Pode mesmo dizer-se que, durante os largos séculos em que o público europeu não teve possibilidade de contactar

[48]Alguns destes manuscritos foram estudados, para o contexto francês, por Claire Richter Sherman, em *Imaging Aristotle. Verbal and Visual Representation in Fourteenth-Century France*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1995.

[49]Anna Hubertine Reuters, *Friendship and love in the Middle English Metrical Romances*, Francoforte no Meno, Peter Lang, 1991, pp. 50 segs.

[50]Aelred de Rievaulx, *De Spirituali Amicitia*, edição consultada: *Aelred of Rievaulx's Spiritual friendship. A new translation*, por Mark F. Williams, Londres-Cranbury, NJ, Associated University Presses, 1994.

[51]Jole Scudieri Ruggieri, *Cavalleria e cortesia nella vita e nella cultura di Spagna*, Modena, S.T.E.M.,

directamente com muitas das mais fundamentais obras morais da Grécia e da Roma Antiga, foi na poesia trovadoresca que se encontrou espaço para a exploração das razões interiores do comportamento, e foi nesses textos que muitos verbalizaram a poderosa influência que os afectos exerciam sobre a conduta das pessoas.

É interessante notar que, tanto nos romances de cavalaria como na lírica trovadoresca, chegou a insinuar-se um certo conceito de amor romântico e livre, fruto da vontade de pessoas que, para além de sentirem amor pelo bem comum, admitiam também a presença da atracção erótica. Porém, o espaço para a verbalização desse desejo erótico foi sempre diminuto, e tal tendência acabou por não conhecer grandes desenvolvimentos até ao final da Idade Média. É verdade que alguns romances cavaleirescos chegaram a apresentar imagens da enorme força exercida pela atracção carnal, surgindo aí, também, episódios onde eram retratadas relações de amor livre, ou seja, totalmente desligadas dos compromissos familiares e comunitários. Como demonstra o famoso estudo que, em 1938, Denis de Rougemont dedicou a esta temática, o mito de Tristão e Iseu (Isolda) é um excelente exemplo da relação onde amor e atracção erótica se encontravam associados, uma paixão avassaladora que chegou até a dominar a vontade das duas partes, levando-as a cometer adultério, ou seja, a romper com a aliança matrimonial – como vimos aquele que era o pacto comunitário por excelência. No entanto, importa realçar que a história de Tristão e Iseu, tal como a de Lancelot e de Ginebra, foram sempre acompanhadas por mensagens edificantes que advertiam para todos os males do adultério e para o quão desestabilizador poderia ser a livre associação entre amor e sexualidade[52]. Ou seja, também aí, e uma vez mais, o amor era demarcado da sexualidade, sendo o primeiro enaltecido e a segunda severamente desqualificada.

Paralelamente, o meio trovadoresco insistia num conceito fundamentalmente assexual e cognitivo de amor – o *Fin'amors* –, encarando a emoção virtuosa como o principal instrumento de conhecimento interior e de aperfeiçoamento[53]. Elaborando a partir de um material heterogéneo, o mundo medieval propôs complexas explicações para o nexo que considerava existir entre a fantasia, o amor e o conhecimento. No âmbito dessas explicações o sentido da vista – bem como o órgão que lhe corresponde, os olhos – desempenhou quase sempre um papel de charneira. Para muitos os olhos eram como que «espelhos» onde se

1980, pp. 298 segs.

[52]Denis de Rougemont, *O Amor e o Ocidente*, tradução de Ana Hatherly, Lisboa, Vega, 1989.

[53]Octavio Paz, *A Chama Dupla. Amor e Erotismo...*, cit., 1995, pp. 57 segs.; Mike Featherstone, «Love and Eroticism...», cit., 1998.

reflectiam os fantasmas, e o mesmo papel era confiado à água, matéria na qual se inscreviam as formas sensíveis. Daí que a *especulação*, no sentido estrito dessa palavra, fosse a base do conhecimento e do amor, porquanto consistia num reflectir de imagens, de fantasmas, de espelho em espelho. Aliás, não foram poucos os poetas medievais que afirmaram que os olhos tinham uma ligação privilegiada com a alma, sendo os primeiros a gerar o amor. Como lembra o estudioso italiano Giorgio Agamben, para a psicologia medieval, tanto o amor como o conhecimento eram processos que, na sua génese, nada tinham a ver com a razão, pois eram essencialmente fantasmáticos, implicando imaginação e memória, duas faculdades que trabalhavam conjugadas com o sentido da vista em torno de uma imagem[54]. A articulação entre o afecto e a vista evoca, portanto, uma outra importante vertente da reflexão sobre os afectos: a componente gnoseológica do amor. Na verdade, muitos foram aqueles que encararam o amor como a principal forma de conhecimento, e o impulso afectivo como o meio de conhecer a dimensão mais profunda e essencial da entidade amada. A partir deste filão literário, nos séculos seguintes o tema do amor entre amigos andará muito ligado ao sentido da vista, e essa ligação entre amor e visão converteu-se num verdadeiro lugar comum, pois marca presença nas obras literárias mais diversas. Encontra-se, por exemplo, nos divulgadíssimos escritos quinhentistas de frei Heitor Pinto – o qual por diversas vezes nos fala dos «occulos da affeiçam»[55].

Como já se vê, esta problemática da ligação entre o afecto e a vista remete, uma vez mais, para uma tradição literária da Antiguidade que esteve igualmente presente no mundo medieval, e à qual já fizemos alusão: a *sophrosyne*. De facto, ao estudarem a influência dos afectos no comportamento das pessoas, alguns autores medievais contactaram com a antiga tradição da *sophrosyne*, como vimos um conceito de difícil tradução, mas que estava ligado à dimensão cognitiva

---

[54]Giorgio Agamben, *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 147 segs.; no entanto, esta aproximação entre o amor e a visão não foi uma invenção medieva, bem pelo contrário. O nexo entre o afecto e a visão era já corrente entre os gregos, tendo sido bem sistematizada, por exemplo, no *Fedro* de Platão, um colóquio que contém amplas considerações sobre o poder cognitivo do amor, e onde, entre outros temas, se fala do amor como uma «doença dos olhos» – Martha C. Nussbaum, «Love and the Individual..., cit., 1986, pp. 266 segs. O mundo medieval, no entanto, desenvolveu muitas destas referências, e nessa época chegou a ser voz corrente que o amor era uma «doença da imaginação», descobrindo-se então a irrealidade do amor e o seu carácter fantasmático, aspectos que, importa dizê-lo, não tinham sido cabalmente explorados pelos Antigos. Assim se compreende porque é que, para muitos dos trovadores destes anos, o lugar por excelência do amor era a fonte ou o espelho, se bem que o espelho significasse também o ponto de união com o objecto amado, neste caso, um processo de união, de fusão, situado numa dimensão supra-sensível.

[55]Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...* (Coimbra, João de Barreira, 1563) f. 295v. É possível escutar ecos destas concepções em livros tão diversos como o de Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios, para las sciencias....* (Baeça, 1575), e ainda na literatura dedicada a questões medicinais, surgida na sequência da divulgação da obra de Galeno. Há também vestígios destas concepções em livros como *Noches Claras, Divinas e Humanas Flores...* (Madrid, 1624) de Manuel de Faria e Sousa –, o qual, num dado passo, escreve que «o amor entra pelos olhos» –, ou ainda no tratado de António Pereira da Fonseca, aliás, frei Cristóvão Godinho, intitulado *Poderes do Amor...* (Lisboa, 1657), onde também se fala do nexo

do amor, exprimindo tanto a ânsia de auto-conhecimento amoroso e de exploração dos meandros da interioridade, como a auto-consciência dos limites, a temperança, a castidade, o domínio dos desejos e das paixões, encarando tal auto-domínio como a única forma de aperfeiçoamento da condição humana, traduzindo-se, em termos éticos, pela prática do bem, oposta ao prazer meramente terreno e corpóreo[56]. Dante Alighieri, na sua *La Divina Commedia*, caracterizou o inferno como o lugar onde não existia amor nem amizade, retratando os seus habitantes como inimigos de Deus, como seres desprovidos de toda e qualquer esperança, sendo isso o que tornava impossível a existência da mútua benevolência; no Purgatório de Dante, em contraste, é possível encontrar, por vezes, sinais de afecto, existindo igualmente esperança e boa vontade, a qual se materializava em gestos de ajuda ao próximo[57].

Entre aqueles que, no período tardo-medieval, reflectiram sobre esses temas, Francesco Petrarca também merece destaque, uma vez que a sua obra muito contribuiu para a consagração dos afectos como motivo literário. Os seus escritos difundiram um conceito de "socratismo introspectivo" que encarava a conduta terrena como uma tarefa de aperfeiçoamento pessoal, aperfeiçoamento esse que passava, em grande parte, pelo auto-domínio e, sobretudo, pelo desprendimento das realidades do mundo material[58]. Como é sobejamente conhecido, o imaginário petrarquista disseminou-se por toda a Europa, sobretudo pelas regiões católicas, e, para além do aspecto que atrás mencionámos, difundiu outros aspectos não menos significativos para o tema do presente estudo: antes de mais, introduziu um elemento de forte pessoalização e até de psicologismo lírico na expressão literária; depois, dedicou muito espaço ao tema da visão da beleza da amada como primeiro passo na aproximação do divino; para além disso, muito se ocupou da exploração do mundo interior do amante, esforçando-se por expressar um sentimento de identificação íntima e profunda com a natureza. Através destas três vias, a literatura de raiz petrarquista logrou conquistar espaço para a exploração e para a reflexão acerca dos afectos e acerca da sua influência na conduta terrena, e forneceu, igualmente, excelentes exemplos do potencial

entre os afectos e a vista, e do espelho como instância de auto-conhecimento e de auto-aperfeiçoamento.

[56]Cfr. Helen North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature...*, cit., 1966, pp. 390 segs.

[57]Jerome Mazzaro, «From *Fin Amour* to Friendship: Dante's Transformation», *in* Robert R. Edwards & Stephen Spector (orgs.), *The Olde Daunce. Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World*, Nova York, State University of New York Press, 1991, pp. 131 segs.

[58]Francesco Petrarca, *Opere. Canzoniere, trionfi, familiarium rerum libri con testo a fronte*, Florença, Sansoni Editore, 1992. Para a recepção de Petrarca e da sua obra no contexto português, veja-se o importante trabalho de Rita Marnoto, *O Petrarquismo Português do Renascimento e do Maneirismo*, dissertação de doutoramento, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 1994.

cognitivo do amor. A grande difusão da sua obra permitiu a um público não-especializado participar nessa multissecular reflexão sobre as razões profundas dos afectos, bem como das suas implicações para a vivência pessoal e comunitária.

Também para Petrarca o amor constituía um movimento natural, uma fonte de harmonia capaz de conduzir os seres humanos até níveis mais elevados da existência, afastando-os dos vícios e do excessivo apego às coisas materiais, mas também de tudo aquilo que era contingente. No fundo, o legado petrarquista disseminou a convicção de que o amor constituía um sentimento essencialmente harmónico e gratificante para os homens, e não há dúvida de que a sua obra conheceu um enorme impacto, em muito contribuindo para manter o amor e a sua normatividade no centro das atenções[59]. Importa assinalar, por fim, a importância que Petrarca concedia ao tema do *locus amoenus*, ou seja, o local de retirada e de descanso, geralmente situado num sítio naturalmente aprazível, quase edénico. Tal tema traz implícito, antes de mais, uma representação da natureza como entidade paradigmática, arquetípica, supremamente generosa e aprazível, embora o tema do *locus amoenus* sugira, igualmente, que o exercício da amizade constitui uma prática regeneradora, de purificação e de regresso à natureza, às origens e à ordem primordial.

Assim, e como se pode verificar a partir da enumeração que acabámos de efectuar, tanto a teologia escolástica como a literatura de ficção do mundo medieval se destacaram como espaços de representação e de investigação da ordem afectiva. Sintomaticamente, o tema da *amicitia perfecta* interessou a quase todas as mais salientes figuras das letras tardo-medievais, como foi o caso de Dante Alighieri ou de Francesco Petrarca, mas também de Giovanni Boccaccio, o qual, importa não esquecer, dedicou uma das *novellas* do *Decameron* às ligações amistosas[60]. Como se sabe, o filão novelístico que radica em Boccaccio viria a ser muito explorado no mundo ibérico quinhentista, e ao longo desse século o romance pastoril viria a gozar de uma enorme popularidade, sobretudo a partir do êxito de

[59]Como sublinhou Rita Marnoto nos estudos que dedicou à recepção do petrarquismo na literatura portuguesa de Quinhentos, o recurso a meios retóricos de proveniência petrarquista para dar voz ao que ia na alma constituiu um fenómeno de fronteiras tão vastas que, actualmente, acaba por ser extremamente difícil sistematizar todos os processos nele envolvidos. Ainda assim – e de acordo com Marnoto – é possível identificar os traços que exerceram uma influência mais profunda na expressão literária dos séculos XVI e XVII: nos poemas, mas também na prosa, os elementos paisagísticos estavam em consonância e colaboravam com os estados de espírito dos personagens, de modo a que o amante, a amada e a paisagem se unissem de forma intrínseca. Por outro lado, a aproximação e o regresso à natureza eram os gestos que propiciavam o conhecimento e o exame interior, dando lugar à análise minuciosa dos sentimentos e dos mecanismos da alma, e tornando mais visíveis aqueles que eram os laços mais fundamentais, tanto os que ligavam as pessoas umas às outras, quanto os vínculos com Deus. No fundo, e uma vez mais, também o Petrarquismo encarava o afecto como uma suprema forma de conhecimento – veja-se, *in genere*, Rita Marnoto, *O Petrarquismo Português...*, cit., 1994.

[60]Giovanni Boccaccio, *Decameron*, edição consultada: *Decameron*, Milão, Riccardo Ricciardi, 1952.

Diana, de Jorge de Montemor[61].

Uma coisa parece certa: toda esta literatura sublinhou o prestígio moral do amor virtuoso e reforçou a separação entre o amor e a sexualidade, atribuindo ao primeiro uma importante missão comunitária, e relegando o erotismo para um nível secundário da existência, encarando-o com crescente suspeição e associando-o à afectividade livre e ao interesse individualista e descomprometido.

A amizade e o amor na literatura dos séculos XV a XVII.

Como se pode observar, é, sem dúvida, difícil estabelecer o caminho percorrido por esta complexa e multifacetada constelação de imagens do amor pelo próximo, desde o momento em que foram engendradas até à sua recepção na Península Ibérica dos séculos XVI e XVII. Na verdade, e como temos vindo a verificar, as representações dos afectos não percorreram um único caminho linear, mas sim vários, e todos eles paralelos e complexos. Para além do mais, no caso do petrarquismo, esse trabalho revela-se especialmente complicado, devido à grande diversidade das suas vias de difusão. Sabemos, porém, que se deveu a Garcilaso de la Vega e ao seu companheiro Juan Boscán a iniciativa de divulgar os preceitos petrarquistas entre os homens de letras hispânicos, corriam os anos de 1530 e 1540[62]. Os estudos de Rita Marnoto demonstraram que as letras portuguesas foram bastante permeáveis a Petrarca e às suas concepções sobre o afecto, as quais se viriam a revelar bastante perenes, pois no século XVII continuamos a encontrar numerosos escritos que denotam a mesma influência petrarquista, de que um dos exemplos mais notáveis é a já mencionada *Diana*, de Jorge de Montemor, que contém uma minuciosa análise do papel dos sentimentos na existência. Cumpre não esquecer, por outro lado, a novela pastoril assinada por João Nunes Freire, intitulada *Os Campos Elysios...* (Porto, 1626), um texto sugestivo e até hoje pouco estudado e onde a prosa e a lírica se cruzam, proporcionando ao leitor uma vasta panóplia de exemplos e de imagens nas quais o afecto e o sentimento em relação à natureza se encontram quase omnipresentes, o mesmo se podendo dizer dos outros *topoi* associados à influência de Petrarca na

[61]Jorge de Montemor, *Diana*, edição consultada: *Los siete libros de la Diana* edição de Asunción Rallo,2ª ed., Madrid, Catedra, 1995.

[62]Entre Boscán e Garcilaso de la Vega existia, ao que parece, uma amizade bastante forte, celebrada, de resto, pelo próprio Garcilaso numa *Epistola* que dirigiu ao seu companheiro, onde se refere, entre outros assuntos, aos «mui grandes bienes, que consigo / el amistad perfeta nos concede...» – Garcilaso de la Vega, *Obras... con Anotaciones de Fernando de Herrera...* (Sevilha, Alonso de la Barrera, 1580) p. 379.

sensibilidade literária portuguesa de Quinhentos e de Seiscentos. Ao longo da sua obra, Nunes Freire visita quase todos os lugares comuns a que acima fizemos menção, surgindo em especial destaque o poder dos afectos para unir e para manter laços sólidos entre as pessoas. Além disso, a novela de Nunes Freire, seguindo o exemplo de outras suas congéneres, contém longos passos em diálogo, o que muito agradava ao público daquela época. Na verdade, em vez de exposições magistrais e de sentido unilateral, neste e em muitos outros diálogos o leitor podia encontrar a expressão das várias atitudes e posturas perante a vida afectiva, convertendo tais escritos em verdadeiros desfiles edificantes de casos amorosos. Esta predilecção pela forma dialogal demonstra, também, que a sensibilidade quinhentista e seiscentista continuava muito mais voltada para um saber aberto, dialéctico e processual, do que para uma sabedoria estática, autoritária e fechada.

Porém, os escritos de João Nunes Freire são reveladores de um outro aspecto marcante da literatura e da sensibilidade ibérica daqueles anos: um certo apego subliminal ao tema da atracção carnal, bem visível na facilidade com que o vocabulário da poesia do amor erótico foi transferido para a experiência mística. De facto, sabemos bem que esta ambiguidade semântica teve o seu apogeu nos famosos escritos de Luís de Granada e de Juan de la Cruz, e ainda no pensamento de Teresa de Ávila, uma figura que, importa não esquecer, também teceu muitos elogios a amigos, sobretudo nas cartas que dirigiu aos seus confessores, as quais se encontram cheias de emotivas declarações de amizade. Teresa de Jesus foi uma das mais celebradas defensoras da afectividade como elemento integrante da experiência religiosa, alegando que o amor era a forma mais poderosa de estimular o crente e impeli-lo a trabalhar no sentido do aperfeiçoamento pessoal e da aproximação de Deus.

A respeito dos atributos e estados de alma que se encontravam associados à amizade e ao chamado «amor carnal», existiam, de facto, coincidências muito convidativas entre o universo da fé e o mundo profano. Para além das semelhanças vocabulares, existiam fortes afinidades ao nível dos efeitos, ou seja, dos comportamentos gerados por esses afectos, como era o caso da confiança e da fidelidade total, da lealdade desinteressada, da promessa de entreajuda e da capacidade para gerar relações fortes e duradouras. E essa coincidência entre o léxico do amor religioso e o vocabulário do amor profano era de tal modo flagrante que, para a sensibilidade coetânea, em muitos momentos, tornava-se virtualmente impossível separar o significado profano da ressonância cristã que era evocada por todas estas qualidades morais. Porém, é bem sabido que a religiosidade afectiva esteve longe de ser consensual, gerando sempre alguma suspeita e desconfiança, sobretudo da parte daqueles que postulavam uma

Figura 2
O confronto entre dois amores: o amor divino e espiritual, triunfante, e o amor terreno, ligado à concupiscência, na posição de derrotado.
Francisco Aires, S. J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos, moralizado aos pregadores, proporcionado à via purgativa, illuminativa, & unitiva de huma alma com Deos. Dividido em quatro partes...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1658).

devoção mais estritamente ascética, advogando uma oração mais reflexiva do que propriamente afectiva, e uma devoção mais intelectualista do que amorosa[63].

Ficavam assim reunidas as condições para o relançamento de um discurso inflamado sobre o poder dos afectos, insistindo na imagem de um amor enobrecido, idealizado e frequentemente expresso em termos próximos dos religiosos. Muito se discutiu acerca das diferenças entre o amor terreno e o amor *a lo divino*, e esta ambiguidade de fronteiras entre a esfera religiosa e a profana foi, até, muito apreciada pela sensibilidade dos séculos XVI e XVII, que rejubilava perante esta aproximação semântica e perante os conceitos de significado denso e concentrado, cultivando imagens e artifícios como o paradoxo, a ambiguidade, o duplo sentido, a referência oblíqua e o jogo de palavras. Como se sabe, este gosto pelas ambiguidades semânticas foi levado tão longe que chegou a favorecer a fluidez de fronteiras entre o erótico e o religioso[64].

Para além destas tematizações, não há dúvida de que todo o realce que, nos séculos XV e XVI, foi concedido ao amor e aos laços que por ele eram gerados, esteve bastante associado ao renascer do interesse pelos Antigos escritos morais. Como se sabe, por essa altura estava em curso uma releitura dos textos da Grécia Antiga que encaravam os afectos como o aspecto central da sociabilidade humana, textos esses a que fizemos alusão na parte inicial deste capítulo. Com efeito, o petrarquismo constituiu uma entre muitas outras vias que propiciaram aquilo que, sem exagero, podemos apelidar de interesse quase obsessivo pelo mundo Antigo e pelo seu legado moral.

Na realidade, a partir de 1400, um pouco por toda a Europa ocidental, registou-se uma atracção crescente pelos ensinamentos morais dos Antigos, e o *Humanismo*, tanto na sua inicial expressão italiana, como nas manifestações ibéricas de gosto classicizante, difundiu o interesse pela recuperação filológica de textos que se encontravam perdidos ou mal traduzidos. Assim, a partir de meados do século XV começaram a circular, primeiro em Itália e depois em toda a Europa, novas versões e novas traduções de obras dos principais autores da Antiguidade, com destaque para os diálogos de Platão, para as éticas de Aristóteles, para os escritos de Séneca[65] e, ainda, para as mais famosas obras de Xenofonte, como a já citada *Economica*, mas também a

[63]Cfr. Carlos López-Fé, «El lenguaje afectivo en las "Meditaciones de la Pasión", de fray Luis de Granada», *in* AA.VV., *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 1993, pp. 207-230.

[64]Keith Whinnom, *La poesía amatoria de la época de los Reyes Católicos*, Durham, University of Durham, 1981.

[65]Lúcio Anneo Séneca, *Obras Completas*, Madrid, M. Aguilar, 1943.

Cyropedia, igualmente conhecida por *História de Ciro*, famoso rei dos Medos e grande chefe militar, cuja biografia está repleta de alusões ao afecto e à amizade que unia esse rei aos seus companheiros de armas. Os escritos morais de Plutarco e de Marco Túlio Cícero também suscitaram um interesse muito alargado, não tardando a surgir muitas cópias desses textos, primeiro manuscritas e depois impressas em grandes quantidades[66]. Neste quadro, não há dúvida de que a imprensa facilitou muitíssimo o acesso a tais escritos, pois, de acordo com F. E. Cranz, os comentários às obras morais de Aristóteles foram pela primeira vez impressos na década de 1470, ao que se seguiu um número inusitado de novas edições e de novas versões.

Paralelamente a esse esforço de edição, o humanismo recuperou alguns dos costumes educativos da Antiguidade. Antes de mais, relançou o gosto pelos colóquios eruditos entre um mestre e os seus discípulos; depois, fez renascer o espírito das academias, essas reuniões onde, através de amistosas conversas, os eruditos se cultivavam e instruíam uns aos outros. Convirá lembrar que o relançamento do movimento académico, ocorrido um pouco por toda a Europa a partir do século XVI, constituía uma forma de reactualizar o antigo potencial educativo das relações de amizade. Originários do tempo de Homero e tendo conhecido o seu momento áureo com Sócrates, os círculos onde conviviam lado a lado a amizade e a pedagogia erudita foram reeditados na Europa renascentista, convertendo-se num momento privilegiado para a formação de alguns dos membros da elite dirigente. Tais colóquios eruditos tinham quase sempre lugar em sítios aprazíveis, generosamente regados por água e servidos por muita vegetação, inspirando-se, afinal, nas ancestrais reuniões da Academia, realizadas no jardim dedicado ao herói Academos (ca. 386 a.C.), nas reuniões que os estóicos sempre efectuavam junto ao Pórtico de Zenão (336 a.C.), nas sessões do Liceu de Aristóteles, localizadas num espaço adstrito ao templo de Apolo Liceu (332 a.C.), e, por fim, nos ajuntamentos que tinham lugar no jardim de Epicuro (306 a.C.).

O mundo ibérico participou deste entusiasmo pelo estudo e pela publicação de obras morais da Antiguidade Clássica, e também aí começaram a surgir novas traduções e versões. Os círculos eruditos de Castela desde há muito que vinham revelando um crescente interesse pelas obras de autores Antigos, destacando-se, entre eles, a *Ética a Nicómaco* de Aristóteles[67], se bem que Séneca,

---

[66]James Hankins, «The Myth of the Platonic Academy of Florence», *Renaissance Quarterly*, 44 (1991) pp. 421-475; F. E. Cranz, «The Publishing History of the Aristotle Commentaries..., cit., 1978, pp. 157-192.

[67]Jeremy Lawrance, «Nuño de Guzmán and Early Spanish Humanism: some reconsiderations», *Medium Aevum*, 51 (1982) pp. 55-85; veja-se, *in genere*, Luis Gil Fernández, *Estudios de Humanismo y tradición clásica*, Madrid, Universidad Complutense, 1984; Ángel Gómez Moreno, *España y la Italia de los Humanistas. Primeros Ecos*, Madrid, Gredos, 1994.

Marco Túlio Cícero e Xenofonte rivalizassem com o Estagirita, quanto aos autores mais apreciados.

No âmbito português, desde finais da Idade Média que a corte de Avis vinha patrocinando cópias e novas versões desses livros, primeiro sob a forma manuscrita e depois já impressa, textos que, além do mais, denotavam um apuro filológico que não tinha precedentes, consequência da crescente influência que se fazia sentir da "moda" humanista vinda de Itália. Alonso de Cartagena, em 1421, dedicou ao infante D. Duarte (1390-1438) um tratado de índole ética, escrito a pedido do infante e intitulado «Memoriale virtutum ad Aduardum Ioannis Lusitaniae Regis filium primogenitum». Todo esse tratado latino é dedicado às doutrinas aristotélicas e ciceronianas acerca das virtudes. D. Pedro, condestável de Portugal – e filho do infante D. Pedro –, por seu turno, compôs o «Tratado das virtudes que ao Rey pertencem», uma obra vocacionada para a educação do herdeiro, o jovem príncipe D. Afonso, e onde já é possível surpreender uma forte influência do património moral da Antiguidade[68].

O mesmo interesse pelo legado moral da Antiguidade fazia-se sentir em outras partes da Península: no ano de 1478 surgiu uma edição impressa dos comentários de Tomás de Aquino à *Ethica* e à *Politica* de Aristóteles, dada à estampa na oficina barcelonesa de Joan Ferrer. De acordo com as investigações de Peter Russell e de Anthony Pagden, antes de 1400 existia já um número considerável de manuscritos das «Éticas», da «Económica» e da «Política» de Aristóteles em «livrarias» ibéricas, e o mesmo se pode dizer de outros escritos aristotélicos (ou pseudo-aristotélicos), como a «Magna moralia», a «Retórica», e muitas outras obras. Porém, no século XV, o número de exemplares manuscritos desses textos subiu exponencialmente, pois em toda a Península Ibérica teve lugar um pujante movimento de tradução de obras do latim para as línguas vernáculas, traduções essas que, para além de tornarem mais acessíveis esses textos, continham sempre algumas secções explicativas dos seus conteúdos, um dado de primeira importância, pois tais explicações incluíam, quase sempre, interpretações simplificadoras dos preceitos e dos ensinamentos contidos nessas obras[69].

Neste quadro, os idiomas vernaculares mais representados eram o Catalão, o Castelhano e o Português[70]. Em torno de livros como o «Leal

[68]Abdón M. Salazar, «El impacto humanístico de las missiones diplomáticas de Alonso de Cartagena en la corte de Portugal entre medievo y renacimiento (1421-31)» *in* A. Deyermond (org.), *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*, Londres, Tamesis Books, 1976.

[69]Peter Russell, *Traducciones y Traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Bellaterra, Universidad Autonoma de Barcelona, 1985.

[70]P. E. Russell e A. Pagden, «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la *Ética a Nicomaco*: Bodleian Library, MsSPAN D. 1» *in* AA.VV., *Homenaje a Guillermo Guastavino. Miscelánea*

Conselheiro», a «Virtuosa Benfeitoria», o «Libro dos Offiçios»[71] ou, ainda, o «Tractado de amiçiçia...» de Ferran Nuñez – e dedicado a D. Iñigo López de Mendoza, o afamado marquês de Santillana[72] –, já se faziam escutar ecos de preceitos platónicos, aristotélicos e senequianos sobre o amor e acerca da amizade, mas também das obrigações inerentes ao afecto pelo próximo e ao amor por Deus [73]. Contudo, no final de Quatrocentos o interesse por essa temática recrudesceu, um fenómeno bem testemunhado por muitos outros textos coetâneos, entre os quais merece destaque, para o contexto português, a figura de Vasco Fernandes de Lucena, o diplomata que traduziu o famoso *De Regimine Principum*, de Egídio de Roma, e que compôs, para o rei D. Afonso V, um «Tratado das Virtudes que ao Rey pertencem»[74].

É também merecedor de referência o popularíssimo *Cárcel de Amor* (1492), de Diego de San Pedro, onde é analisada a dialéctica entre o amor terreno e o amor de Deus, encarando-se este último como a via segura para o aperfeiçoamento pessoal[75]. O mesmo sucede em vários passos do *Cancionero General* (1511) de Hernando del Castillo, ou no *Cancionero* de Pedro Manuel de Urrea[76]. Poucos anos mais tarde, no *Cancioneiro Geral* compilado por Garcia de Resende, deparamos com muitas imagens do amor que são claramente tributárias de autores da Antiguidade, e ainda na primeira metade de Quinhentos, Duarte de Resende, um parente de Garcia de Resende, traduziu e adaptou textos ciceronianos dedicados à amizade, imprimindo-os em 1531[77]. Para além de

---

de estudios, Madrid, ANBAA, 1974, pp. 125-146; Anthony Pagden, «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600», *Traditio*, XXXI (1975) pp. 287-313.

[71]Cfr. Marco Túlio Cícero, *Livro dos Oficios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra*, edição crítica segundo o mss. de Madrid por Joseph M. Piel, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948. Veja-se, também, o belo manuscrito iluminado existente na Biblioteca da Ajuda, Lisboa, intitulado «De officiis, De amicitia, De paradoxis, De senectute», também de Marco Túlio Cícero (BA, cód. 52-XII-16); D. Duarte de Avis, *Leal Conselheiro*, actualizaçao ortográfica, introdução e notas de Joao Morais Barbosa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982; D. Pedro de Avis, *Livro da vertuosa benfeytoria*, Coimbra, Universidade, 1994.

[72]Editado na *Revue Hispanique*, tomo XIV (1906), pp. 5-40.

[73]Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Da Doutrina à Vivência: Amor, Amizade e Casamento no «Leal Conselheiro» do Rei D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, II[a] série, vol. I (1984) pp. 133-194.

[74]Cfr. A. A. Banha de Andrade, «Introdução» a *Curso Conimbricense. I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957. p. LV.

[75]Diego de San Pedro, *Cárcel de Amor* (1492), citamos pela seguinte edição: *Obras Completas, II. Cárcel de Amor*, org. Keith Whinnom, Madrid, Castalia, 1971; cfr. Keith Whinnom, *La poesía amatoria...*, cit., 1981, pp. 23 segs.

[76]Pedro Manuel de Urrea, *Cancionero de todalas obras de * nuevamente añadido...* (Toledo, Juan Villaquirá, 1516).

[77]Duarte de Resende, *Tratados da Amizade, Paradoxos e Sonho de Cipião*, introdução, comentário e actualização do texto por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1982.

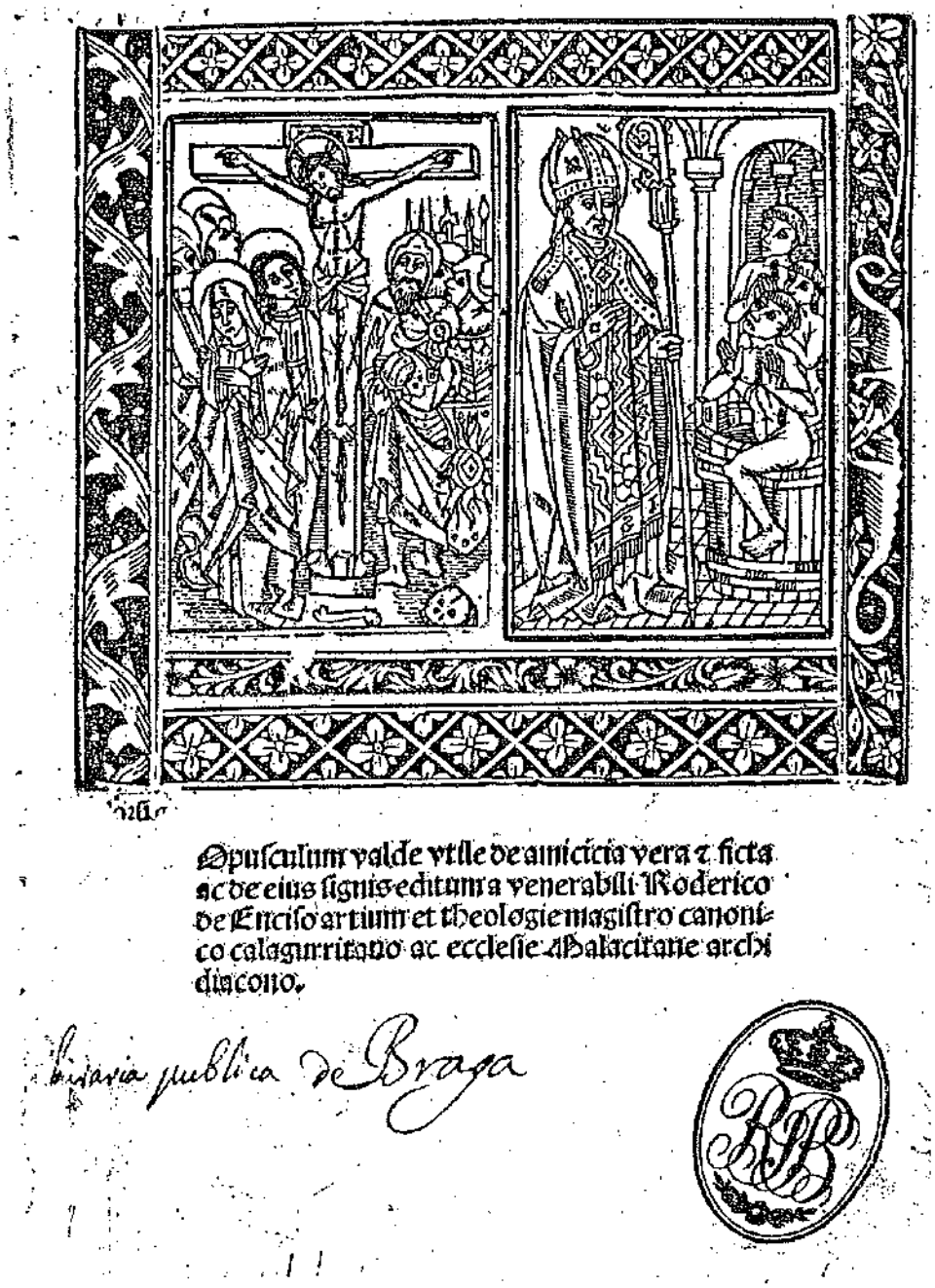


Figura 3
Rosto de um dos primeiros impressos ibéricos dedicados à temática do amor pelo próximo. Toda a significação desta composição remete para o universo religioso.
Rodrigo de Enciso, *De amicitia vera et ficta...*, Logrono, Arnao Guillén de Brocar, ca. 1502-5.

Resende, muitos foram os que se interessaram pelo estudo directo dessas obras, as quais, de resto, se encontravam doravante muito mais acessíveis, pois estava já em circulação um número considerável de versões impressas. De acordo com Anthony Pagden, no período compreendido entre 1474 e 1509 foram publicadas, em Espanha, nove versões das obras morais de Aristóteles, sete edições de Séneca e uma de Cícero[78].

Desenganem-se aqueles que pensam que estes escritos conheceram apenas uma difusão restrita. Pelo contrário, a divulgação dos preceitos contidos nessas obras foi bastante alargada, pois, para além do sucesso editorial que conheceram, esteve em voga o hábito de cultivar um tipo de literatura que assentava no intercalar de confidências e de recordações pessoais sobre experiências amorosas ou acerca das relações de amizade; surgiram também numerosos colóquios contendo preceitos filosóficos e ensinamentos didácticos acerca da vida, insistindo sempre no primordial papel ordenador que era desempenhado pelos afectos. Um dos melhores exemplos deste tipo de textos pode ser encontrado nos *Dialoghi d'Amore* de Leão Hebreu[79] – aliás, Jehuad Abrahanel, nascido em Lisboa ca. 1460-64 –, publicados em 1590 por iniciativa de Garcilaso de la Vega, um diálogo que, como se sabe, conheceu um acolhimento bastante favorável. Segundo Eugenio Asensio, a recepção entusiástica que foi dispensada a este livro – que encena um colóquio entre Sofia e Filon – constitui um indício de que o público estava cada vez mais receptivo a obras onde a literatura se cruzava com a didáctica. Ao longo dessa conversa sobre o amor e a sua força normativa, os interlocutores iam lançando para a discussão os temas acerca dos quais sentiam dúvidas ou dificuldades, dando corpo a uma concepção aberta e dialéctica de saber moral; no final, eram fornecidas algumas explicações para os casos mais problemáticos[80]. Significativamente, grande parte da matéria-prima destes colóquios provinha, precisamente, dos tratados platónicos, aristotélicos, ciceronianos e senequianos que temos vindo a referir.

Neste campo dos diálogos didácticos a influência da literatura

[78]Anthony Pagden, «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain...», cit., 1975, pp. 289 segs. Para os ritmos de impressão das *Éticas* de Aristóteles, nos séculos XVI e XVII, veja-se Charles B. Schmitt, «Aristotelian Literature» *in Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1983, pp. 34-63.

[79]Leão Hebreu, *Diálogos de amor*, org. de Giacinto Manuppella, Lisboa, Instituto Nacional de Investigaçao Científica, 1983.

[80]Eugenio Asensio, «Damasio de Frías y su *Dórida*, Diálogo de Amor. El Italianismo en Valladolid», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIV, 1 (1975) pp. 219-234; com a competência que lhe era habitual, Eugenio Asensio traçou a genealogia literária dos diálogos de amor, desde as primeiras experiências italianas, com G. Boccaccio, até à sua implantação entre autores ibéricos como Garcilaso de la Vega, Jorge de Montemor, Jerónimo Contreras ou Damasio de Frías. Especificamente acerca do diálogo de Leão Hebreu, cfr. José Barata-Moura, «Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu», *Didaskalia*, II (1972) pp. 155-175.

italiana foi, como assinalámos, determinante, pois para além do já citado Leão Hebreu, há que contar também com as obras de Pietro Bembo, de Sperone Speroni ou de Benedetto Varchi, as quais, uma vez conhecidas na Península Ibérica, tornaram ainda mais apreciados os escritos com perguntas e respostas em torno de temas morais como o amor, a amizade e a sua relevância para as relações comunitárias, escritos esses que faziam uso de materiais por vezes bem diversos. Boscán, Garcilaso, Hurtado de Mendoza e Sá de Miranda são alguns dos primeiros homens de letras ibéricos a abraçar estas formas literárias de ressonâncias italianizantes. Alguns dos seus escritos chegam a incluir o comentário a versos de amor, explicações de mitos sobre os afectos, a exegese de textos escolásticos, e, ainda, digressões sobre o estado das artes e a discussão de questões ou de dúvidas sobre a prática amorosa e amistosa, apresentando, quase sempre, reflexões filosóficas de índole platónica, aristotélica e senequiana, assim como muitas interpretações de mitos pagãos relacionados com os afectos e com a sua força unificadora. A lírica, por seu turno, também acusou a influência da tópica platónica sobre o amor, a qual acabou por se converter num tema central da poesia de finais de Quinhentos[81].

Todo este movimento de edição e de criação literária proporcionou uma divulgação – e, em certos casos, uma vulgarização – sem precedentes do conteúdo das principais obras morais dos autores da Antiguidade, disseminando todo um vasto e heterogéneo material acerca dos afectos e das suas implicações para o relacionamento entre as pessoas. Além disso, todos estes escritos têm em comum o facto de insistirem num conceito de amor fundamentalmente voltado para a ajuda do próximo e para o cumprimento das obrigações comunitárias, admitindo apenas subliminarmente algumas conotações eróticas. A orientação comunitária da normativa do amor foi, por conseguinte, reafirmada, e em certos casos chegou mesmo a dar-se a difusão maciça desses conteúdos: foi isso o que sucedeu com as muitas imagens emblemáticas e com um sem número de recolhas de provérbios, material de fácil decifração e que, sem dúvida, concorreu para converter muitos dos preceitos morais sobre os deveres do amor e da amizade em verdadeiros «lugares comuns», amplamente (re)conhecidos pela generalidade das pessoas.

Verificámos atrás que os textos Antigos se encontravam agora acessíveis em edições que, para além de apresentarem o texto coevo, incluíam, em regra, secções explicativas das passagens mais difíceis. Marco Túlio Cícero,

[81]Vítor M. Aguiar e Silva, *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971.

juntamente com Xenofonte, foram autores que gozaram, indiscutivelmente, de uma especial popularidade na Península Ibérica do século XVI[82].

Porém, Aristóteles não ficou atrás de Cícero, bem pelo contrário, tendo gozado de uma especial fama ao longo deste período. Com efeito, para além de reedições das suas principais obras, surgiram numerosos livros que vulgarizaram os seus preceitos, sendo um dos exemplos mais sugestivos a obra *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles, Recopilados de diuersos Autores. Dirigido A la Catholica Real Magestad del Rey de las Españas don Felipe III...* (Valhadolide, 1603), de Antonio de Obregon y Cerezeda, capelão régio e cónego da catedral de León. Séneca também não foi esquecido, bem pelo contrário: os seus *Aforismos* foram impressos em Castela em 1555, e os jesuítas demonstraram sempre um grande interesse pelo estudo das tragédias senequianas. O mesmo acontece com o dominicano Luís de Granada, pois a primeira parte da sua *Collectanea Moralis Philosophiae, in tres tomos distributa...* (Lisboa, 1571) é toda ela dedicada à reflexão em torno das obras de Séneca.

O mundo palaciano desempenhou um papel importante neste processo de recepção e de divulgação dos ensinamentos Antigos acerca dos afectos e da sua força normativa. De facto, revestindo-se de uma cada vez maior sofisticação, a cultura cortesã dos séculos XVI e XVII incorporou muito do imaginário preceptivo de Platão, de Aristóteles, de Séneca e de Cícero, e tal encontra-se bem documentado nas muitas páginas que a literatura de cortesias dedicou à amizade e ao amor. De resto, o afecto encontra-se sempre presente nos avisos, nas advertências e nas regras transmitidas nos muitos livros coetâneos que tinham como finalidade definir o comportamento julgado mais adequado para o meio áulico, de que um dos melhores exemplos é a obra do italiano Baltazar Castiglione.

Traduzido e prontamente publicado na Península Ibérica, *Il Cortegiano* (1ª ed. 1528), o famoso tratado de Baltazar Castiglione, contém importantes secções dedicadas à amizade e ao amor curial, suas características e suas regras, muito contribuindo para reavivar a noção de que a amizade, na sua forma mais virtuosa, constituía algo de superior, de perfeito. Na terceira parte deste trabalho analisaremos detalhadamente este tema. Refira-se apenas, e por agora, que, após Castiglione, quase todos os livros dedicados à temática curial –

[82]Deles foram publicados, por exemplo, o *Libro llamado Arte de amistad...* (Medina del Campo, Pedro de Castro, 1548), e diversas edições de uma das suas obras maiores, o «Livro dos Ofícios», como por exemplo a edição conjunta dos *Libros de... Los Officios, De la Amicicia, y De la Senectud, con la Economia de Xenophonte todo nueuamente traduzido de Latin en Romance Castellano...* (Antuérpia, 1546). Referência, também, para o *Libro de Marco Tulio Ciceron, en que trata, De los Officios, De la Amicitia, De la Senetud, Con la Economia de Xenophon, traduzidos de Latin en Romance Castellano por Francisco Thamara catedratico en Cadiz...* (Salamanca, Pedro Lasso, 1582), que inclui um «Prologo del Interprete sobre el libro de Amicicia [...] en el qual se demuestra la utilidade de la verdadera amistad, y la necessidad que

quer aqueles que foram publicados além-Pirenéus, quer os surgidos no meio palaciano ibérico[83] – irão colocar a amizade áulica numa posição de bastante relevo. Entre os muitos exemplos que poderiam ser apresentados, merecem destaque o poema «De Vita Aulica» (1531, 1535) de André de Resende[84], a *Comédia de Aulegrafia*, de Jorge Ferreira de Vasconcelos[85], a *Philosophia Cortesana moralizada...* (Madrid, 1587) de Alonso de Barros, o famoso *El estudioso cortesano...* (Alcalá de Henares, 1587), de Lorenzo Palmireno, o livro de Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia e Noites de Inverno...* (Lisboa, 1619), e, ainda, a recolha de preceitos levada a cabo por D. Francisco de Portugal, conde de Vimioso, intitulada *Arte de Galantaria...* (Lisboa, 1670).

Em todos estes livros, para lá das diversas advertências sobre a vida na corte, o momento da conversação com o amigo cortesão é analisado com especial detalhe, e, nesse âmbito, muitos dos preceitos acerca da conversação e da arte de conduzir um diálogo galante acabavam por se cruzar com os ensinamentos sobre a amizade. Isso levou muitos portugueses – entre eles, Francisco Rodrigues Lobo – a consultar e a estudar os autores italianos que mais tinham escrito acerca da arte da conversação galante, de que um dos melhores exemplos é Stefano Guazzo, o autor italiano que assinou o famoso tratado intitulado *La Civil Conversatione* (Brescia, 1574)[86].

Importa não esquecer, todavia, que a toda esta literatura se somavam os muitos escritos que retratavam o palácio como o lugar por excelência da instabilidade e da fortuna, e que, a respeito dos afectos, apontavam num sentido diametralmente oposto daquele que até agora foi referido, apresentando a corte quer como o lugar onde imperava o amor desregrado, quer como o espaço por excelência da inimizade, como o lugar onde era virtualmente impossível manter verdadeiras relações de amizade. «A verdade se apartou da corte», escreve Martim Afonso de Miranda num livro de diálogos moralizantes publicado na década de 1620[87]. A crítica à corte constitui um outro tópico muito revelador da importância comunitária dos afectos, e sobre esse tema falaremos no decurso do presente

todos en este mundo tenemos della» – *Libro de Marco Tulio Ciceron...*, cit., 1582, pp. 153 segs.

[83]Margherita Morreale, *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*, Madrid, Anexo do *Boletín de la Real Academia Española*, 1959.

[84]Publicados em *On Court Life*, ed. e trad. de John R. C. Martyn, Berna, Peter Lang, 1990.

[85]Jorge Ferreira de Vasconcelos, *Comédia aulegrafia*, texto revisto, notas e vocabulário por António Alberto Machado de Vilhena, Lisboa, e.a., 1942.

[86]Cfr. José Adriano de Carvalho, «Introdução» *in* Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia*, Lisboa, Presença, 1991, pp. 9 segs.; *vide*, também, G. Patrizi (org.), *Stefano Guazzo e la Civil Conversazione*, Roma, Bulzoni, 1990.

[87]Martim Afonso de Miranda, *Tempo de Agora em Dialogos...* (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1622), f. 40.

estudo.

O meio cortesão dos séculos XVI e XVII produziu, também, um conjunto de textos de vocação pedagógica e dirigidos a membros da família real ou da elite aristocrática. É interessante notar que todos esses escritos abordam o tema dos afectos, acabando por evocar um certo carácter elitista da amizade, encarando o laço amistoso como um atributo indispensável a todos aqueles que exerciam o senhorio ou tarefas governativas. Para o contexto português, importa destacar alguns dos escritos mais marcantes: Diogo Lopes Rebelo, *De Republica Gubernanda per Regem*[88]; o tratado de frei António de Beja, *Breve Doutrina e Ensinança de Príncepes* (1525); o livro de Lourenço de Cáceres, *Tratado dos Trabalhos do rei*[89]; os escritos de Francisco de Monçón, o *Libro Primero dl Espeio dla Pincesa Christiana* (ca. 1543)[90], o *Libro Primero del Espejo dl Principe Christiano* (1544)[91] e o *Libro Segundo dl Espeio del Perfecto Principe Christiano* (ca. 1545)[92]; o de frei António de Guevara, *Relox de Príncipes...* (1529)[93]; a oração de D. António Pinheiro, *Da [creação] dos Principes* (ca. 1545)[94]; de André Rodrigues de Évora, as «Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião»[95]; e, por fim, o tratado de Jerónimo Osório, *De Regis Institutione et Disciplina* (1572)[96]. Todos estes escritos têm em comum o facto de manusearem um vocabulário conceptual que remonta, uma vez mais, às obras de Aristóteles, de Xenofonte e de Cícero.

Em face de tudo aquilo que referimos acerca da recepção do

---

[88]Diogo Lopes Rebelo, *De Republica Gubernanda per Regem [Do Governo da república pelo Rei]*, introdução e notas de Artur Moreira de Sá, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1951; cfr. «Introdução».

[89]Lourenço de Cáceres, «Tratado dos Trabalhos do Rei», publicado por A. A. Banha de Andrade em *Antologia do pensamento político português. Séc. XVI*, 1. vol., *Período Joanino*, Lisboa, I.S.C.S.P.U., 1965, pp. 59-87.

[90]ANTT, Mss. Livraria 616.

[91]ANTT, Mss. Livraria 617.

[92]ANTT, Mss. Livraria 618.

[93]António de Guevara, *Libro del eloquentissimo Emperador Marco Aurelio, con el Relox de principes, van mas que en los passados añadidas nueue cartas, y siete capitulos...* (Lisboa, German Galharde, 1529).

[94]BPADE, cód. CXII/1-21. Os escritos de Monçón, de Cáceres e de Pinheiro foram objecto da análise aprofundada de Ana Isabel Buescu, em *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-1549)*, Lisboa, Cosmos, 1996; cfr. também o estudo de Eugenio Asensio, «Lourenço de Cáceres y su tratado *Dos Trabalhos do Rei* (com una nota sobre Jorge de Montemayor Plagiario), *Iberida. Revista de Filologia*, 5 (Junho de 1961), pp. 67-78.

[95]Cfr. a edição fac-símile do manuscrito, com introdução de Luís de Matos, publicada em Lisboa em 1983.

[96]Jerónimo Osório, *De Nobilitate Civili Libri Duo. Eiusdem de nobilitate Christiana Libri tres...* (Lisboa, Luís Rodrigues, 1542); *De Gloria libri quinque...* (Coimbra, 1549), edição consultada: *De gloria...* (Florença, L. Torrentinum, 1552); *Cartas Portuguesas. Nova Edição*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922; *De Regis Institutione et Disciplina* (1572), edição consultada: *Da instituição real e sva disciplina*, Lisboa, Pro Domo, 1944.

humanismo na Península Ibérica, podemos concluir que, entre portugueses, castelhanos ou catalães, o tema do amor e do seu potencial normativo suscitou quase sempre um enorme interesse[97], na linha, aliás, do que sucedeu fora da Península Ibérica. Na verdade, muitas das mais destacadas figuras da cena intelectual da segunda metade de Quinhentos e de inícios do século XVII deixaram-nos detalhadas reflexões sobre os afectos, e em especial sobre a amizade, essa relação que unanimemente classificavam como «sublime». Michel de Montaigne, Francis Bacon, Etienne de la Boétie, Du Bellay, e, mais tarde, Pierre Corneille, concederam à amizade e ao amor pelo próximo um lugar extremamente importante, não só nos seus escritos mas também na sua própria postura existencial[98], e o testemunho destes homens famosos também concorreu para a consagração da amizade aquém-Pirenéus[99]. «A inclinação para a bondade está profundamente impressa na natureza humana...», escrevia o inglês Francis Bacon nos seus *Essays*, a propósito do impulso para amar o próximo[100]. E na segunda parte do quinto livro do poema *L'Astrée*, de Honoré d'Urfé, deparamos até com um «Temple d'amitié», eloquente testemunho da elevada consideração de que gozava a ligação amistosa e a entreajuda, esta última encarada como o gesto que sintetizava os valores mais fundamentais que deviam nortear a vida comunitária.

Reforma católica e preceptiva afectiva.

O clima religioso que se viveu na Europa dos séculos XVI e XVII também contribuiu para o aprofundar da reflexão sobre o amor pelo próximo e acerca do seu lugar na vida em comunidade. A esse respeito, a figura que imediatamente sobressai é, sem dúvida, Desidério Erasmo, em cujo pensamento está muito presente a imagem de uma comunidade assente no amor e na amizade pelo próximo, um ideal expresso em escritos tão marcantes como *Institutio Christiani Matrimonii*, *Querela Pacis*, ou o famoso *Elogio da Loucura*, mas também nos seus colóquios, entre os quais, importa não esquecer, existe um

[97]Para uma boa panorâmica das principais obras dedicadas a esse tema, *vide* Ulrich Langer, *Perfect friendship: studies in literature and moral philosophy from Boccaccio to Corneille*, Genebra, Droz, 1994.

[98]Maurice Aymard, «Amizade e convivialidade» *in* P. Ariés (org.), *História da vida privada*, tradução de A. L. Carvalho Homem, Porto, Afrontamento, 1990, pp. 454-499.

[99]Cfr. Annie Capitaine, «La Réception de Montaigne dans l'Espagne du XVIIe siècle» *in* C.-G. Dubois (ôrg.), *Montaigne et l'Europe*, Mont-de-Marsan, Editions Inter-Universitaires, 1992, pp. 177-185.

[100]Francis Bacon, *Ensaios* (a 2ª edição inglesa é de 1625, e contém 61 ensaios), Lisboa, Guimarães Editores, 1992 (tradução de Álvaro Ribeiro), ensaio XIII.

intitulado «Amicitia»[101]. De resto, o interesse de Erasmo pela *amicitia* e suas implicações comunitárias estava em perfeita consonância com as preocupações de um dos seus companheiros predilectos, o afamado Thomas More, o qual, na sua *Utopia*, traçou o retrato de uma cidade harmoniosa cujos membros se encontravam unidos pelos mais puros laços de afecto e de confiante entreajuda, e onde não havia lugar para o egoísmo, para o ódio ou para a competição.

Para lá desta nostalgia por uma comunidade pacífica, harmoniosa, assente no amor, e onde a competitividade individualista estava ausente, Erasmo está também ligado à voga de adágios e de apótegmas[102]. De facto, compôs uma série de histórias muito curtas de finalidade didáctica e edificante, com o objectivo de transmitir ensinamentos úteis para a conduta quotidiana. Durante a época moderna tais formas literárias conheceram um grande sucesso, e a elas se deve a divulgação, de forma maciça, de muitos preceitos sobre a vivência da amizade e do amor[103]. A moda dos adágios conquistou rapidamente alguns dos mais celebrados homens de letras ibéricos, como Juan de Valdés, Blasco de Garay, Pedro Vallés, Hernán Núñez ou Juan Mal de Lara. Entre as sentenças mais celebradas contavam-se sempre aqueles que tinham a ver com o amor comunitário: «De el respecto que emos de tener a unos, y del buen tratamiento que se à de hazer à otros», é este o mote proposto por Juan Luis Vives na sua *Introduction a la Sabiduria*, um livro com numerosas alusões ao modo como a amizade devia ser vivida, e o qual tira amplo partido dos ensinamentos de autores da Antiguidade, com destaque para Plutarco[104].

Todavia, a faceta mais conhecida da vida de Erasmo é, sem dúvida, o seu protagonismo na controvérsia entre evangélicos e católicos, um debate complexo, apaixonado e multifacetado, e que, importa não esquecê-lo, teve no

---

[101]Cfr. Yvonne Charlier, *Érasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

[102]Desidério Erasmo, *Libro de Apothegmas que son dichos graciosos y notables de muchos reyes y principes ilustres, y de algunos philosophos insignes y memorables...* (Antuérpia, Martin Nuncio, 1549); Desidério Erasmo, *Elogio da Loucura*, edição consultada: tradução de Álvaro Ribeiro, 11ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1996; Erasmo, Desidério, *Christiani matrimonii institutio...* (Basileia, Froben, 1526); D. Erasmo, *Libro de Apothegmas que son dichos graciosos y notables de muchos reyes y principes ilustres, y de algunos philosophos insignes y memorables...* (Antuérpia, Martin Nuncio, 1549); D. Erasmo, *Querela Pacis*, edição consultada: *Il lamento della pace*, edição de Carlo Carena, Turim, Giulio Einaudi, 1990.

[103]Cfr. Jean Subirats, *Jorge Ferreira de Vasconcelos. Visages de son oeuvre et de son temps*, Coimbra, Universidade, 1982, pp. 257 segs. Veja-se outros exemplos relevantes para a temática do presente estudo: Melchor de Santa Cruz, *Floresta Española, de Apotegmas, o sentencias, sabia y graciosamente dichas, de algunos Españoles...* (Toledo, 1574); Juan Rufo Gutierrez, *Las Seyscientas apotegmas... y otras obras en verso...* (Toledo, Pedro Rodriguez, 1596); Arias Montano, *Aphorismos de la Historia de Publio Cornelio Tacito, ... para la conseruación y aumento de las Monarchias, hasta agora no impressos....* (Barcelona, Sebastian Mantevat, 1614).

[104]Juan Luis Vives, *Introduction a la Sabiduria*, tradução do original latino por Diego de Astudillo (Sevilha, Francisco Perez, 1604) f. 89v.

amor pelo próximo e por Deus um dos seus temas mais insistentes. Discutiu-se, sobretudo, em que medida o amor e as boas obras em proveito dos outros contribuíam para a Salvação, e entre os reformadores a discussão em torno da *agape* – o amor incondicional, sem reservas e imerecido de Deus pelos homens – foi particularmente acesa, acabando por conduzir a uma suprema valorização do amor por Deus e a uma correspondente desvalorização das boas obras efectuadas ao próximo. Outros, pelo contrário, continuaram a acreditar no valor das boas obras e da ajuda ao próximo, e alguns grupos evangélicos chegaram mesmo a estabelecer pequenas comunidades que assentavam em laços igualitários de amizade e de colaboração entre os seus membros, comunidades essas caracterizadas pela entreajuda benevolente, pela comunhão total e pela ausência de propriedade privada. Muitas destas comunidades surgiram ainda no período anterior às convulsões religiosas do século de Quinhentos, no quadro do movimento que a historiografia habitualmente designa por *devotio moderna*[105], pondo em prática o ideal de comunidade leiga na qual toda a vida grupal assentava no ordenamento amoroso, e onde o viver comunitário estava voltado para a colaboração com o próximo.

A convulsão religiosa que a Europa Central e do Norte registou durante este período é muito relevante para a temática do nosso trabalho. Convém recordar que Martinho Lutero e os seus seguidores ousaram declarar, de forma aberta e inequívoca, que o projecto de uma comunidade afectiva à escala europeia era inviável, levando até às últimas consequências a divisão no seio da Cristandade. Para os católicos a chamada «Reforma Protestante» constituiu, essencialmente, um sinal de desarmonia e de ruptura com um entendimento dos laços grupais que até aí tinham vigorado, e reside aí, no fundo, a explicação para toda a comoção que o programa reformador provocou nesse mundo católico que tanto prezava a harmonia que era própria dos laços afectivos e da sua normatividade. É isso que explica, também, todo o escândalo que as doutrinas evangélicas suscitaram em terras católicas.

Porém, o clima de divisão que imperou na Europa Central elucida um outro fenómeno igualmente relevante: nas regiões reformadas emergiu uma noção de afecto substancialmente diferente daquela que temos vindo a assinalar. Os escritos que Montaigne, Bacon ou Du Bellay dedicaram à ligação amistosa transmitem um conceito de afecto tendencialmente mais íntimo, orientado para o recato do espaço familiar, e com pouca relevância para as relações exteriores ao

[105]Eugenio Asensio, «El Erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Revista de Filologia Española*, 36 (1952) pp. 31-99; Anders Nygren, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 1962.

mundo doméstico[106]. É bem possível que tal "privatização" dos laços afectivos esteja relacionada com o clima de dissensão que então se vivia na esfera extra-familiar, e com a declaração, por parte dos principais líderes protestantes, de que o amor pelo próximo pouco contribuía para a ordenar. Na sequência disso, teve início a desagregação do sonho de uma vida comunitária assente na concórdia e na harmonia entre as pessoas, movidas pela fé para viverem juntas devido ao afecto que sentiam umas pelas outras. O projecto de uma comunidade fundada no amor era cada vez menos visível no meio dos graves conflitos religiosos que grassaram na Europa Central e do Norte. As chamadas «Guerras da Religião» conduziram a uma profunda cisão no seio da Cristandade, tornando pura e simplesmente inviável o projecto da *Respublica Christiana*, ou seja, de uma comunidade fundada no amor cristão pelo próximo. Nesse contexto, os protestantes insistiram muito numa visão essencialmente negativa dos homens, sustentando que as suas paixões individuais conduziam inevitavelmente à competição e ao conflito. Postularam, além disso, o abandonar da normatividade do amor e o desenvolvimento de um ordenamento «positivo» que funcionasse como garante da ordem. Convirá lembrar que é por essa altura que começam a surgir as primeiras propostas de um ordenamento integral para a comunidade, desta feita não propriamente fundado no natural impulso do homem para amar o próximo, mas sim na lei e em contratos, ou seja, uma normativa «artificial» e «positiva», concebida e aplicada pelos homens.

Contudo, do lado católico a situação era bem diversa daquela que acabámos de descrever em linhas muito gerais. O clima que se viveu após o concílio de Trento sublinhou muitos dos ancestrais mitos e ideais respeitantes à vida comunitária, sua origem, sua ordem e sua finalidade. As poucas vozes dissonantes – como a do Nicolau Maquiavel, que nos seus escritos falara de uma humanidade conflituosa, competitiva e sedenta de poder –, foram silenciadas e reprimidas, e as *Éticas* de Aristóteles, sempre acompanhadas de perto pelos comentários de Tomás de Aquino, assim como as mais importantes obras morais de Cícero e de Séneca – todas elas repletas de alusões preceptivas à amizade e ao amor –, converteram-se na base do *curriculum* das principais universidades da ortodoxia romana[107], proporcionando à moral da reforma católica pós-tridentina todo um vocabulário conceptual e categorias muito experimentadas por séculos de

[106]François Rigolot, «L'amitié intertextuelle. Etienne de la Boétie et Marie de Gournay» *in* Louis van Delft (org.), *L'Esprit et la Lettre. Mélanges offerts à Jules Brody*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1991, pp. 57-66.

[107]Giancarlo Angelozzi, «La "Virtuosa Emulazione". Il Disciplinamento sociale nei *seminaria Nobilum* Gesuitici» *in* Angela De Benedictis (org.), *Sapere e/è potere. Dalle Discipline ai ruoli sociali*, vol. III, Bolonha, Comune di Bologna, 1990, pp. 85-108.

prática. Entre outras coisas, tornaram possível a realização de uma análise meticulosa e extremamente pormenorizada da dimensão interior da vida humana, e, mais importante ainda, garantiram que essa análise seria desenvolvida sempre dentro dos limites da ortodoxia.

Assim, no mundo católico reafirmou-se o lugar central que o amor pelo próximo ocupava na vida em comunidade, e a pastoral reflectiu precisamente essa centralidade do laço amoroso. Com efeito, o afecto pelo próximo enquanto forma de aperfeiçoamento pessoal é o cerne da proposta espiritual de Tomás Vio Caetano, cuja obra foi publicada em português pela mão do dominicano frei Domingos do Rosário, sob o título *Summa Caietana, Tresladada em Portugues, com muytas Annotações, & Casos de Consciencia, & Decretos do sagrado concilio Tridentino...* (Braga, 1566). Os jesuítas, por sua vez, optaram por Tomás de Aquino como o principal teólogo e como o fundamental *expositor* de Aristóteles, e na sequência dessa opção foram surgindo numerosas edições dos comentários do Aquinate, de que a mais famosa é, sem dúvida, o *Cursus Conimbricensis*[108], extremamente divulgado em toda a Europa, mas também os comentários do *Collegium Complutense*, editados entre 1620 e 1630 pelos carmelitas descalços de Alcalá de Henares[109]. Uma vez mais o pensamento de Aristóteles revelou uma singular ubiquidade, estruturando a maioria da produção doutrinal da Igreja Católica da segunda metade de Quinhentos e de todo o Seiscentos[110]. Assim, foi reafirmado o mito da origem afectiva da comunidade, e o mesmo aconteceu com todas as suas implicações normativas. Domingo de Soto, Pedro de Aragón, Pedro de Lorca, Fernando Castro Palao, e outros destacados teólogos desses anos, dedicaram muito do seu labor ao estudo das obras de Aristóteles e de Tomás de Aquino, reforçando a posição desses dois pensadores – e das suas concepções normativas – no sistema católico.

Ainda no pláno doutrinal, o jesuíta Francisco Suárez, porventura o mais brilhante teólogo católico do início do século XVII, segue de perto as propostas do tomismo, re-afirmando a existência de uma normativa ética imediatamente fundada na natureza humana, da qual emanavam os modelos de comportamento. Em obras tão decisivas como as suas *Metaphisicarum Disputationum, in Quibus et Universa Naturalis Theologiae Ordinate traditur, &*

---

[108]Cfr. *Curso Conimbricense. I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, ed. de A. A. Banha de Andrade, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957.

[109]F. E. Cranz, «The Publishing History of the Aristotle Commentaries..., cit., 1978, pp. 178 segs.

[110]*Vide* Daniele Concina, O.P., *Theologia Christiana Dogmatico-Moralis...* (Roma, Simone Occhi, 1749-51); e, também, C. Bergfeld, «Katholische Moraltheologie und Naturreechtslehre. II. Spanische Spätscholastik» *in* Helmut Coing (org.), *Handbuch der Quellen und Literatur der Neueren Europäischen Privatrechtsgeschichte*, vol. 2, *Neuere Zeit (1500-1800). Das Zeitalter des Gemeinenden Rechts*, Munique,

quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur... (Salamanca, 1597), Suárez reafirma a vigência da lei natural inscrita nos homens no momento da criação, reafirmando, também, a sua capacidade para ordenar as comunidades humanas, uma tese desenvolvida, por exemplo, no *Tractatus De Legibus ac Deo legislatore...* (Coimbra, 1612), ou em *Defensio fidei Catholicae adversus anglicanae sectae errores De legibus...* (Coimbra, 1613), um livro onde repropõe a imagem de uma comunidade formada pela união de famílias, as quais se tinham juntado movidas por um ímpeto natural para colaborarem entre si, a fim de realizarem o bem comum[111].

Na literatura jurídica, por seu turno, a amizade está também presente, quer na sua vertente Canónica quer no campo do Direito Civil. Em rigor, esta presença da amizade no universo jurídico dos séculos XVI e XVII constitui um prolongamento de uma situação já vigente no Direito Romano e no *ius commune*, onde não é difícil encontrar alusões aos afectos e ao seu papel ordenador enquanto laço de coesão comunitária. Significativamente, essas alusões continuaram a surgir nas várias *Ordenações* sucessivamente publicadas nos diversos reinos ibéricos[112]. Por aqui se vê que a insistência nesta imagem do corpo social como uma comunidade eminentemente afectiva influenciou profundamente todos os ramos de saber que pensavam, de um modo aprofundado, as relações grupais, pois todos eles são unânimes em reconhecer que uma parte fundamental da organização comunitária era garantida pelo amor e pela sua normatividade. Para além da teologia moral, também o saber jurídico foi marcado pelas razões católicas, reconhecendo o carácter natural das relações comunitárias e reconhecendo, igualmente, que o ordenamento amoroso era anterior à ordem jurisdicional. É isso mesmo que surge claramente enunciado em todas as obras coetâneas dedicadas à justiça, de que um excelente exemplo é o tratado *De Iustitia et Iure Libri decem* (Salamanca, Andres de Portonaris, 1556), do dominicano

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1977, pp. 1016-1029.

[111]Frei Pedro de Aragón, *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentariorum...* (Salamanca, Juan Fernandez, 1584); frei Pedro de Lorca, *Commentaria et Disputationes in Universam Primam secundae Sancti Thomae...* (Alcalá de Henares, J. Graciano, 1609); Fernando Castro Palao, *Opera Moralis de Virtutibus, et vitiis contrariis, In varios Tractatus, & Disputationes Theologicas distributi...* (Lyon, J. A. Huguetan, 1669); para uma boa panorâmica sobre a obra de Francisco Suárez e suas implicações políticas, *vide* Albin Eduard Beau, «O conceito e a função do *Imperium* em Francisco Suárez», *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, vol. XXV (1949) pp. 47-98; num tratado de frei António da Natividade, intitulado *Stromata Oeconomica Totius Sapientiae Stamine Texta sive De Regimine Domus, Opusculae nullis non litteraturae elaborata impendio...* (Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1653), reafirma-se taxativamente a capacidade do ordenamento natural, assente em laços familiares, para manter a comunidade humana em boa ordem (cfr. em especial o Opusculum 6 - De viri virtutibus à domus moderatore sectandis).

[112]Cfr. *Las Siete Partidas*, edição consultada: Valhadolid, Diego Fernandez de Cordova, 1587; *Ordenações e Leis do Reino de Portugal, Recopiladas per mandado do muito alto Catholico e poderoso Rei dom Philipe Primeiro...* (Lisboa, Pedro Carsbeek, 1603). Marilyn Stone, *Marriage and friendship in Medieval Spain. Social relations according to the Fourth* Partida *of Alfonso X*, Nova York, Peter Lang, 1990.

Figura 4
Alegoria do triunfo de Tomás de Aquino no sistema de saberes dos séculos XVI e XVII.
Pedro de Godoy, O.P., *Disputationes Theologicae in Tertiam Partem Divi Thomae...* (Burgos, Diogo Garcia, 1666-1668).

Domingo de Soto[113], ou o livro do jurisconsulto Fernando Rebelo, também ele jesuíta e professor em Évora, intitulado *Opus de Obligationibus Iustitiae, Religionis et Caritatis...* (Lyon, H. Cardon, 1608). Nos escritos de Domingo de Soto, tal como nos de Rebelo ou nos tratados de Leonardo Lessio, Antonio Escobar y Mendoza, Juan de Lugo ou de Manuel Álvares Pegas, faz-se alusão a todo um vasto conjunto de obrigações comunitárias gerado por esse ordenamento afectivo intrínseco aos seres humanos[114].

Importa notar que a presença a alusões ao amor se torna especialmente visível nos escritos dedicados a questões comerciais. Os juristas quinhentistas e seiscentistas, à semelhança dos teólogos, muito escreveram acerca do mundo das transacções comerciais, encarando o mercado não tanto como o espaço onde os bens eram transaccionados com vista a obter lucro, mas sobretudo como um terreno onde as pessoas transmitiam, umas às outras, sinais de confiança e de credibilidade[115]. Nessa leitura das relações comerciais é muito notória a presença dos afectos, pois as ligações de índole mercantil e financeira eram sempre analisadas sem que jamais se perdesse de vista o bem comum da comunidade, e o comércio é sistematicamente pensado como uma actividade motivada por uma intenção benevolente. Por conseguinte, todas as abordagens a esta temática foram condicionadas por questões morais, e o mesmo sucedeu no terreno do crédito e do direito de propriedade, áreas que, como veremos no quinto capítulo deste estudo, também acusam uma profunda influência dos afectos e do seu poder ordenador[116].

Cumpre salientar que esse olhar moral sobre o comércio de bens e de serviços devia muito aos ensinamentos de Aristóteles, os quais continuaram muito em voga durante todo o século XVII, marcando toda a produção literária dessa época, tanto doutrinal como ficcional. Da oficina lisboeta de António Craeesbeeck de Melo, no ano de 1682, saía o livro *Filosofía moral derivada de la alta fuente del*

---

[113]Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure Libri decem* (Salamanca, Andres de Portonaris, 1556), tomo I.

[114]Leonardo Lessio, *De Iustitia et Iure caeterisque Virtutisbus Cardinalibus Libri Quatuor: Ad 2.2. D. Thomae, à quest. 47. usque ad quaest. 171...* (Antuérpia, Officina Plantiniana, 1612), Liber Secundus, Sectio Prima & Secunda; Juan de Lugo, *Disputationum De Iustiti et Iure...* (Lyon, L. Arnaud & P. Barde, 1670) (1ª ed. 1633), Tomus Primus - De Rerum Domino, De Obligatione; Antonio Escobar y Mendoza, *Liber Theologiae Moralios, Viginti Quatuor Societatis Iesu Doctoribus...* (Lyon, Pet. Prost, P. Borde e L. Arnaud, 1644); tratados I, II e II; Manuel Álvares Pegas, *Tractatus de Obligationibus, & Actionibus, & defensionibus civilibus, & criminalibus, saecularibus, & Ecclesiasticis, ad utriusque fori Iudicia spectantibus...* (Lisboa, M. Deslandes, 1692), Caput I.

[115]Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., 1998, pp. 6 segs.

[116]Jose Barrientos Garcia, *Un siglo de Moral Economica en Salamanca (1526-1629). I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1985; *vide*, também, os trabalhos de Moses Bensabat Amzalak, em especial *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade Média*, Lisboa, e. a., 1945; e *O Pensamento Económico de Aristóteles*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1951.

grande Aristóteles stagirita..., da autoria de Emanuele Tesauro, e para além do estudo aprofundado dos preceitos morais de Aristóteles, este e outros livros retomavam velhos temas, mas agora revestidos de uma aguerrida roupagem católica. Depois de diagnosticarem o quão vil e inferior era a condição humana, todos eles sublinham o contributo coesivo da normatividade amorosa, encarando-a como uma propriedade intrínseca à natureza humana e como algo de fundamental para concretizar aquela que constituía a principal finalidade da vida humana: o auto-aperfeiçoamento e a subida até níveis mais perfeitos de existência.

A antiga tradição da *sophrosyne*, do auto-domínio e do controlo sobre as paixões, voltou a suscitar um grande interesse, conhecendo uma sugestiva releitura católica. Com efeito, no quadro da moral tridentina, emergiu um novo conceito de heroísmo fundado na prática da virtude católica, ou seja, na caridade e no exercício do amor pelo próximo enquanto esforço de aperfeiçoamento e enquanto suprema via de aproximação à divindade. Este ideário foi transmitido por um número considerável de obras doutrinais publicadas naquela época – como o *De Gloria libri quinque...* (Coimbra, 1549) de Jerónimo Osório –, e pelas muitas biografias panegíricas de figuras que foram elevadas ao estatuto de exemplo supremo, como foi o caso do desafortunado príncipe D. Teodósio, filho do rei D. João IV, falecido muito jovem mas que nem por isso deixou de alimentar uma intensa aura de santidade[117].

A caridade encontrava-se também no centro da pastoral daqueles que foram os mais paradigmáticos prelados pós-tridentinos, de que os melhores exemplos, para Portugal, são, sem dúvida, frei Bartolomeu dos Mártires – veja-se o seu *Cathecismo ou Doutrina Christaã...*, de 1564[118] – e Jerónimo Osório – em especial no seu *De Nobilitate Civili Libri Duo. Eiusdem de nobilitate Christiana Libri tres...* (Lisboa, Luís Rodrigues, 1542). A generalidade da literatura ibérica surgida no ambiente da reforma católica subscreveu um ideário que tinha no afecto e no amor pelo próximo um dos seus temas mais insistentes, como se pode verificar no título do livro de Juan de Arellano Marino, inquisidor apostólico da inquisição de Múrcia, *Tratado político y moral de la verdadera amistad christiana...* (Múrcia, Miguel Lorente, 1684), ou no florilégio de sermões do capelão régio frei António Lopes Cabral, intitulado *Pancarpia, ou Capella Florida*

[117] *Vide*, por exemplo, «Testamento Politico Christão do Serenissimo Príncipe D. Theodosio», BGUC, cód. 504 f. 173v.-175. No mesmo sentido aponta o livro de Alfonso Gerónimo Salas Barbadillo, *El Caballero Perfecto...* (Madrid, Juan de la Cuesta, 1620), ou o livro de frei António de Escobar, *El Heroe Português...* (Lisboa, Diogo Soares Bulhões, 1670), dedicado a D. Nuno Álvares Pereira, um herói que, em pleno século XVII, conjugava o ainda muito apreciado carácter cavaleiresco com a prática da virtude cristã, ou seja, os valores amizade aristocrática com a caridade e o amor cristão pelo próximo.

[118] Cfr. Frei Bartolomeu dos Mártires, *Cathecismo ou Doutrina Christaã & Praticas spirituaes...* (Braga, António de Mariz, 1564), cap. j.

Matizada, & odorifera Tecida com dezoito Sermões differentes, & Intitulados; Guarnecida com flores Panegyricas, Moraes, & Metaphoricas... (Lisboa, Miguel Deslandes, 1694), no qual surgem diversos sermões dedicados à amizade e ao amor pelo próximo. O livro *Primera Parte de los Treynta y cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana...*(Salamanca, Pedro de Adurça e Diego Lopez, 1589), do franciscano Juan de Pineda, apresenta oitenta e seis entradas para o tema da amizade e do amor pelo próximo, e são igualmente muito reveladores os numerosos sermões que o inaciano António Vieira dedica à amizade e ao amor, fazendo eco, para uma audiência alargada, de todos os preceitos sobre o amor virtuoso que se encontravam em circulação na literatura que temos vindo a referir[119].

O tema do amor e da amizade ocuparam um lugar verdadeiramente central num outro sector das práticas devotas do catolicismo quinhentista e seiscentista. Referimo-nos à literatura mística e às correntes de religiosidade que propunham uma devoção afectiva marcada pelo aprofundamento da devoção amorosa por Deus. Esse ímpeto amoroso dirigia-se, antes de mais, para o próximo, mas tinha como finalidade última a aproximação da divindade e a identificação amorosa com Deus, uma divindade que, nesse âmbito, assumia uma feição mais propriamente misericordiosa do que justiceira. Foi precisamente este apelo a um Deus afectivo, mais voltado para perdoar do que para julgar e castigar, que animou o vasto movimento assistencial e caritativo que teve o seu auge, em Portugal, em finais do século XV, altura em que a rainha D. Leonor, esposa de D. João II, patrocinou o estabelecimento de uma rede de instituições de caridade e de ajuda a pobres e a cativos, conhecida por «Misericórdias»[120]. Tais instituições representavam a concretização de um ideal de vida comunitária na qual o amor pelo próximo se encontrava no centro de todas as preocupações, e são muito reveladoras da extraordinária força que ideais como o amor, a clemência e a misericórdia continuavam a exercer, em especial no que diz respeito ao modo como a vida comunitária era pensada.

Nutrindo-se da rica tradição franciscana, no mundo ibérico de Quinhentos e de Seiscentos esta postura devota valorizadora dos afectos gozou de uma enorme fortuna. Gerou, também, um grande número de obras – sobretudo da autoria de franciscanos e de jerónimos – dedicadas à análise e à descrição dos

[119]Cfr. Pedro Cardim, «Vieira político? Serviço de Deus e serviço do rei nos escritos de António Vieira», *in* Mª Aparecida Santilli (org.), *Vieira Plural*, Actas da Conferência decorrida entre 29 e 30 de Setembro de 1997, São Paulo, Centro de Estudos Portugueses da Universidade de São Paulo, Brasil (no prelo).

[120]Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor (1458-1525)...*, cit., 1999.

processos de aproximação amorosa de Deus[121]. Entre essas obras, impressiona, sem dúvida, o enorme volume de poesia que encara o amor pelo próximo como uma forma de ascensão até Deus, uma temática extremamente cultivada pelos versejadores ibéricos de Quinhentos e de Seiscentos, e de que nos chegaram muitíssimos testemunhos inflamados, tanto manuscritos como impressos[122].

Entre os diversos livros e autores que temos vindo a mencionar, o caso de frei Tomé de Jesus, da ordem dos eremitas de Santo Agostinho, possui uma relevância especial, pois a sua obra maior, *Trabalhos de Jesus...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1ª parte: 1602, 2ª parte: 1609), constitui uma longa e marcante reflexão acerca do amor como o principal atributo da relação que os homens deviam manter entre si e com Deus. Dedicando uma especial atenção ao estudo da vida de Cristo e dos ensinamentos que ela encerra, Tomé de Jesus encara toda essa vida, e sobretudo a Paixão, como uma sucessão de episódios em que Jesus foi vítima da má amizade e da insuperável ingratidão dos homens, aproveitando para exortar os leitores a colocarem a caridade e a amizade pelo próximo no centro das suas vidas, e a investirem, também, na sua relação afectiva com a divindade[123].

Uma vez mais, a centralidade dos preceitos tomistas na consciência católica é bem patente nesta obra, mas o mesmo sucede em outros géneros literários cultivados na segunda metade de Quinhentos e ao longo de todo o século de Seiscentos. A esse respeito, importa referir, antes de mais, os manuais para a «criação» dos meninos, e em especial aqueles que eram dirigidos aos jovens nobres ou a membros da família real, como era o caso do livro de Francisco da Silva, *Opusculo da Infancia e Puericia dos Principes, Senhores...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1644). A literatura pedagógica dos séculos XVI e XVII continuou a apresentar muitas referências à virtualidade formativa da amizade, transmitindo rigorosos preceitos, por exemplo, acerca dos primeiros amigos e da enorme

[121]Veja-se, a título de exemplo, os livros de D. Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos...* (Goa, 1573), ed. Coimbra, 1958, introdução de Eugenio Asensio; e, de frei Hilarião Brandão, *Voz do Amado* (1579), ed. Lisboa, Editorial Presença, 1992, introdução, notas e fixação do texto por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Para uma visão de conjunto sobre este género literário, *vide* Robert Ricard, «L'influence des 'Mystiques du Nord' sur les spirituels portugais du XVIe siècle» *in Études sur l'Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, pp. 205-221; e importa também consultar os trabalhos de Cândido dos Santos e de José Adriano de Carvalho, deste último, *maxime* «Nas Origens dos Jerónimos na península Ibérica: do franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo – o itinerário de Fr. Vasco de Portugal», *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, 2ª série, I (1984).

[122]A respeito deste tema, o destaque vai, antes de mais, para a poesia de frei António das Chagas, esse franciscano que tanto escreveu acerca do amor de Deus. Merece referência, também, a eloquência dos versos que soror Violante do Céu dedicou às vicissitudes da amizade e do amor, reunidos em *Rimas Várias...*(Ruão, Maurry, 1646); existe uma edição moderna, da responsabilidade de Margarida Vieira Mendes: *Rimas Várias*, Lisboa, Presença, 1994.

[123]É possível encontrar esta mesma interpretação da vida de Cristo em muitos outros livros seiscentistas, caso do tratado de Aleixo de Santo António, *Filosofia Moral tirada de alguns Provérbios ou Adágios amplificada com autoridades da Sagrada Escritura e Doutores que sobre ela escreveram...* (Coimbra, 1640).

importância se revestiam as primeiras companhias das crianças, partindo da convicção de que os primeiros amigos eram fundamentais para a subsequente evolução moral do jovem. Estes preceitos nortearam a pedagogia doméstica de todo o século de Seiscentos, como o comprova o *Regimento político del hombre en edad floreciente...* (Lisboa, António Pedrozo Galram, 1697), de Jorge Henriques Morão, um livro que exemplifica bem que, no decurso do processo formativo, ao preceptor cabia desenvolver nas crianças o hábito de cultivarem boas amizades, bem como os traços de carácter que estavam associados ao afecto pelo seu semelhante, como a piedade, a confiança, a lealdade, a generosidade, a fidelidade ou a clemência. Essa literatura continha, ainda, ensinamentos acerca da arte de distinguir os bons dos maus amigos, sempre de acordo com a definição católica de amizade[124].

No que toca à literatura destinada a formar o pessoal clerical, o peso da temática do amor pelo próximo não era menor, e esse aspecto é bem visível em quase todos os livros de teologia moral, os quais seguem, na generalidade, a já citada obra de Tomás Vio de Caetano, disponível em castelhano na *Summa Caietana, sacada en Lenguaje Castellano: con Annotaciones de muchas dubdas y casos de consciencia...*, que contou com uma edição lisboeta, na oficina de João Blávio, em 1560, patrocinada pelo cardeal D. Henrique[125]. Para lá destes escritos, a normatividade do afecto marca igualmente uma presença bastante forte nos manuais de confessores impressos após 1550. Nesses textos, e a propósito do quarto mandamento, surge claramente enunciado o preceito de amar os pais, de amar os dignitários e a hierarquia eclesiástica, naquilo que constitui, sem dúvida, uma singular fusão entre o amor e a obediência, demonstrando, uma vez mais, que o conceito de amor que continuava a predominar no mundo católico era aquele que se reportava ao afecto comunitário, e não propriamente ao amor romântico, erótico e individualista[126].

A par da literatura, também as artes visuais dos séculos XVI e XVII legaram para a posteridade bastantes representações da temática do amor e das suas normas, sublinhando a consagração do amor comunitário e confirmando a

---

[124]Veja-se, *in genere*, Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe...*, cit., 1996.

[125]Anos mais tarde, esse mesmo livro foi publicado em português: *Summa Caietana, tresladada em Portugues, com muytas Annotações, & casos de consciencia, & Decretos do sagrado concilio Tridentino...* (Braga, António de Mariz, 1566), uma tradução da lavra do dominicano frei Diogo do Rosário.

[126]Existem bastantes exemplos de textos onde, por detrás de mandamentos de amor, se encontram preceitos autoritários, e entre os mais significativos cumpre destacar a *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa...* (Lisboa, Francisco Correia, 1571), do dominicano Luís de Granada, e o livro de frei Manuel Rodrigues, *Summa de casos de consciência, con advertencias muy provechosas para confessores...* (Lisboa, António Alvarez, 1597). Cfr. Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, UPS-FUE, 1988.

desclassificação da afectividade carnal, livre e individualista. Como é bem sabido, este último tema tem uma presença muito forte na produção artística dos séculos XVI e XVII, e o mesmo se pode dizer das imagens de gestos de entreajuda e de benevolência, mas também de liberalidade, da caridade e de clemência. Os muitos quadros coetâneos que têm como assunto a vida de Jesus Cristo ou episódios da vida de santos, por exemplo, possuem uma óbvia vocação exemplar, e neles surgem representações gráficas de todas essas qualidades associadas ao amor pelo próximo. De resto, não devemos esquecer que, ao longo do século XVI, a temática religiosa imperou cada vez mais na expressão artística, proliferando imagens que tinham em comum a apresentação de exemplos sublimes de caridade e de afecto pelo próximo. Os tempos eram de reforma católica, e as artes serviram esse objectivo, enveredando por temas e por uma linguagem que apostava na afirmação da ortodoxia.

Um dos exemplos mais eloquentes dessa postura são as belíssimas gravuras que ilustram o famoso *Evangelicae Historiae Imagines Ex ordine Euangeliorum quae toto anno in Missae Sacrificio recitantur, In ordinem temporis vitae Christi digestae...* (Antuérpia, 1593), do inaciano Jerónimo Nadal. Em termos de divulgação mais alargada, merece também destaque a emblemática impressa, sobretudo pelo papel que desempenhou na difusão maciça dessas imagens de um afecto voltado para o bem estar da comunidade. De facto, todas as vozes mais autorizadas eram unânimes em afirmar a virtualidade didáctica dos emblemas e das imagens morais, devido à sua capacidade para surpreender o leitor e para transmitir significados concentrados[127], e essa difusão era extremamente relevante, pois a emblemática sempre tirou partido do potencial mnemónico que as imagens encerravam. Os emblemas de Alciato e, no caso ibérico, os de Sebastián de Covarrubias Orozco, disseminaram uma linguagem pictórica capaz de transmitir visualmente os atributos da amizade perfeita[128], e muito impressionaram, por exemplo, Baltazar Gracián, em especial a imagem XL do seu *Emblemata...*, intitulada «Concordia insuperabilis», o qual representa, precisamente, a força normativa dos laços afectivos[129].

---

[127]Cfr. E. Tesauro, *Il cannochiale aristotélico...* (Veneza, Paolo Balioni, 1655), cap. XVI: «Trattato degli Emblemi»; acerca deste mesmo tema, *vide* Louis van Delf, «Memoria/Prudentia: les recueils des moralistes comme arts de mémoire» *in* V. Kapp (org.), *Les lieux de mémoire et la fabrique de l'oeuvre*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1993, pp. 131-146; Walter J. Ong, «From allegory to diagram in the Renaissance Mind: a study in the significance of the Allegorical Tableau», *The Journal of Aesthetics & Art Criticism*, XVII, 4 (June 1959), pp. 423-440.

[128]Veja-se o enorme número de emblemas dedicados à amizade reunidos na colectânea de A. Henkel & A. Schöne, *Handbuch zur Sinnbildkunst der XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Estugarda, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1967.

[129]A propósito deste emblema escreveu Gracián: «Yo soi – me respondió – el de tres uno, aquel otro yo, idea de la amistad, norma de cómo han de ser los amigos; yo soi el tan nombrado Gerión» – cfr. Baltazar

As ilustrações que acompanham alguns desses livros tinham como finalidade auxiliar a interpretação do seu texto[130], e, em muitos casos, visavam tornar esses conteúdos acessíveis àqueles que eram incapazes de ler a mensagem escrita. Um dos exemplos mais paradigmáticos do uso da imagem para transmitir preceitos morais é o tratado do jesuíta Marcos Jorge, *Doctrina Christam ordenada a maneira de dialogo pera ensinar os meninos. Acrescentada pelo P. Ignacio Martins* [1566] (Lisboa, Off. Craesbeeckiana, 1655), uma obra destinada a um público juvenil e, por esse motivo, profusamente ilustrada com gravuras muito acessíveis e de fácil decifração. Convirá lembrar que todas estas representações surgiam não só em livros impressos reproduzidos às centenas, mas marcavam igualmente presença em quase todas as cerimónias – religiosas e profanas – realizadas naquele período, servindo como veículo de divulgação, entre o público que acorria a essas festividades, dos mais fundamentais valores e crenças em que assentava a ordem comunitária[131].

Importa referir que, por vezes, ia-se insinuando o interesse pela força unitiva do erotismo, embora tal interesse fosse sempre muito dissimulado, surgindo, por exemplo, no quadro da espiritualidade afectiva. O «Cântico dos Cânticos» e o seu estudo serviram de pretexto para algumas das manifestações mais ousadas dessa religiosidade impregnada de erotismo, e esse livro muito interessou, por exemplo, a Teresa de Jesus ou a frei Luís de León, o qual publicou uma *Explanatio in Cantica Canticorum* (1580), um texto central para percebermos o modo como a sensibilidade quinhentista encarou o amor que ligava os homens a Deus. Além desta obra, inspirou também livros como o *Cantici Canticorum Salomonis Interpretatio...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1599), de frei Luís de Souto Maior. Ainda a respeito desta mesma insinuação do erotismo na mística cristã, importa referir dois casos que alcançaram uma maior visibilidade europeia: por

Gracián, *El Criticón*, II, 95; sobre este mesmo tema *vide* Karl-Ludwig Selig, «Gracián und Alciato 'Emblemata'» *in* S. Penkert (org.), *Emblem und Emblematikrezeption. Vergleichende Studien zur Wirkiungsgechichte vom 16. bis 20. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, pp. 122-139.

[130]Kees Meerhoff, «Illustrations de l'Éthique à Nicomaque» *in* Leo H. Hoek e K. Meerhoff (orgs.), *Rhétorique et Image. textes en Hommage à Á. Kibédi Varga*, Amesterdão-Atlanta, Rodopi, 1995, pp.116-135.

[131]Para o contexto português, veja-se Ângela B. Xavier, Pedro Cardim e Fernando Bouza, *Festas que se fizeram pelo casamento do rei D. Afonso VI*, Lisboa, Quetzal, 1996; confronte-se com os trabalhos de Charles Dempsey, e também com o estudo de Erica Veevers, *Images of Love and Religion. Queen Henrietta Maria and Court entertainments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Paralelamente, não tardaram em surgir as mais variadas utilizações «a lo divino» dessa linguagem emblemática. A vida de Jesus Cristo, antes de mais nada, inspirou muitas destas obras, e um bom exemplo disso é o livro de Alonso de Ledesma, *Iuegos de Noche Buena Moralizados a la vida de Cristo, martirio de Santo, y reformacion de costumbres. Con unas enigmas para honesta recreacion...* (Madrid, Alonso Martin, 1613). Os atributos da Virgem Maria também deram azo a um volume considerável de obras emblemáticas, de que um dos melhores exemplares, para o mundo ibérico, é o livro de frei Lourenço de Zamora, *Tercera Parte de la Monarchia Mystica de la Yglesia, hecha de Hieroglificos Sacados de Humanas, y Divinas Letras...* (Madrid, 1594).

um lado, o livro de Otho Vaenius, *Amori Divini Emblemata...* (Antuérpia, 1615), e, por outro, o do jesuíta Herman Hugo, *Pia Desideria* (Antuérpia, 1624)[132]. Ambos transmitem, através de imagens pictóricas, numerosos preceitos acerca dos afectos e da sua vivência, nos quais a adoração da divindade assume, não raras vezes, contornos quase eróticos. Para o contexto português, a temática dos desejos piedosos do homem por Deus também acusa a influência dos livros de Otho Vaenius e de Herman Hugo, conhecendo o seu momento mais alto no pensamento e na obra de frei António das Chagas, a partir da qual foram concebidos os quarenta e cinco emblemas que ilustram o sugestivo tratado de espiritualidade da autoria de José Pereira Veloso, intitulado *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1687)[133].

No entanto, esta leitura erótica das ligações amorosas jamais deixou de ser objecto de suspeição, e, como assinalámos, a ortodoxia católica sempre investiu no já referido conceito comunitário de amor, todo ele espiritual e nada carnal, de que um dos melhores exemplos pertence ao já citado Otho Vaenius, embora mereça ser referido, também, o tratado *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672), um livro que ostenta dezenas de belíssimas gravuras, muitas delas alusivas ao afecto e à sua imprescindível presença na vida comunitária[134].

O amor pelo próximo no centro das atenções.

Como que por reacção à dissolução, em terras protestantes, do ideal de uma comunidade cuja harmonia dependia do amor pelo próximo e da sua normatividade, o mundo católico cerrou posições e reafirmou, com todo o vigor possível, a capacidade do amor e da sua força moral para manter as colectividades

[132]Herman Hugo, *Pia Desideria Emblematis, Elegiis et affectibus S.S. Patrum illustrata...* (Antuérpia, Aertssen, 1624). Acerca desta temática, *vide* Mario Praz, *Studies in seventeenth-century imagery. 2nd edition*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964. Para Portugal, consulte-se José Adriano de Carvalho, «As lágrimas e as setas. Os *Pia Desideria* de Herman Hugo, S.J., em Portugal», *Via spiritus*, 2 (1995) pp. 169-201; a respeito da expressão europeia desta temática, *vide* Mario Praz, *Studies in Seventeenth-century imagery. 2nd edition*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964.

[133]Cfr. Maria de Lourdes Belchior Pontes, *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do século XVII*, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1953, pp. 382 segs.

[134]A acreditar em Manuel Severim de Faria, colecções de imagens como esta eram extremamente relevantes para a pastoral, pois permitiam aos menos doutos aceder a preceitos que, de outra forma, seriam demasiado difíceis para eles – cfr. o prólogo do *Prontuário Espiritual, e Exemplar de Virtudes em que breuemente se explicão as materias mais importantes para a saluação das almas...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1651). Como assinalou José Adriano de Carvalho, nesta afirmação Severim de Faria seguia o exemplo de Louis de Blois, o qual recomendou, de modo veemente, a confecção de «prontuários» espirituais para servirem de apoio à catequização («Manuel Severim de Faria. Espiritualidade e Realidades Missionárias nas "Províncias de Guiné" no século XVII», *Bracara Augusta*, vol. XXXVIII, fasc. 85-86 (98-99) (Jan.-Dez. 1984) pp. 8 segs.).

humanas em boa ordem. Acabámos de verificar que este trabalho de reafirmação do poder dos afectos foi levado a cabo, antes de mais, pela literatura doutrinal, sobretudo a de índole teológico-moral e jurídica. Contudo, há que reconhecer que, no mundo católico, quase todos os ramos de saber e quase todas as formas de expressão literária fizeram eco desta convicção, reafirmando, cada um a seu modo, a força moral do amor pelo próximo.

No tocante aos circuitos mais alargados de divulgação, é imprescindível referir, em primeiro lugar, o papel desempenhado pela arte dramática, pois foram muitas as peças do então florescente teatro de comédias que transmitiram imagens de pares de amigos, ilustrando casos de boas e de más amizades, e sublinhando a perturbação que era provocada pelos falsos amigos e pelo incumprimento dos deveres inerentes aos laços afectivos. Algumas dessas peças reportavam-se explicitamente ao mundo palaciano, insistindo, por exemplo, na importância dos afectos e da sua presença no laço que unia o rei aos seus servidores, abordando, ainda, temas como a incapacidade do príncipe para controlar os seus impulsos amorosos, o efeito nocivo das paixões desregradas, e sublinhando sempre o quão nefastas eram as consequências desse descontrolo afectivo para a ordem comunitária.

Como seria de prever, o mesmo carácter edificante está presente no teatro de índole religiosa, nomeadamente nos autos sacramentais e no teatro escolar jesuítico. A écloga *Gérion*, por exemplo, representada em 1612 no Colégio das Artes de Coimbra, estava repleta de referências ao papel dos afectos na relação entre o príncipe e os seus servidores[135], e o mesmo sucedia na generalidade das representações teatrais de pendor edificante, nas quais a temática do amor pelo próximo se encontra bem presente, mesmo em períodos bastante tardios. É esse o caso de uma tragédia representada no jesuítico Colégio Romano, em 1721, toda ela dedicada à amizade: *Althemenes Tragoedia sub Auspiçiis Emi, ac Rmi Principis Nunnii S.R.E. Cardinalis À Cunha, Totius Lusitaniae, Regnorum ipsi subjectorum supremi inquisitoris &c...* (Roma, G. Plachi, 1721).

Ainda a respeito da arte teatral, cumpre referir que, à semelhança do que tinha acontecido na Antiguidade, o modo trágico revelou-se um bom espaço para transmitir a normatividade dos afectos e para analisar, por vezes com grande detalhe, a sua influência na vida comunitária. Assim, a tragédia *Castro*, de António Ferreira – postumamente publicada em Lisboa, por Pedro Crasbeeck, corria o ano de 1598 –, constitui uma das melhores análises dos afectos e da sua estruturante influência na ligação entre o rei e os seus conselheiros. Ferreira

[135]Acerca desta écloga, *vide* Sebastião Tavares de Pinho, «O Colégio das Artes da Universidade de Coimbra: agente da tradição clássica no início do século XVII», *Biblos*, 68 (1992) pp. 49-76.

concedeu um lugar importante ao amor e às suas normas, encarando-as como a principal garantia da ordem comunitária. Convém notar que, para além de uma clara vocação didáctica, a sua peça transmite um conceito de senhorio fortemente impregnado de afectividade. Aliás, nesse período quase todos aqueles que escreviam acerca do governo insistiam na componente amorosa que era inerente ao acto de conduzir a comunidade – «A ley de Reynar, he como a de amar», assim reza um dos adágios recolhidos por António Delicado[136]. O beneditino frei João dos Prazeres, por sua vez, ao escrever um livro em que caracteriza o ofício régio, intitulado *Abecedario real e régia instrução de príncipes lusitanos; composto de 63 discursos politicos e morais...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1692), logo nas primeiras páginas do seu livro classifica o monarca como «Amante, Amado, e Animoso».

A par do teatro, também a prosa divulgou insistentemente um ideal de vida impregnado de amor pelo próximo. Referimos atrás – a propósito do legado de Francesco Petrarca – a importância da escrita bucólica enquanto veículo para a análise dos afectos e da ordem que instauravam. Após o Concílio de Trento, este género literário assumiu uma feição fortemente didáctica, transmitindo muitos preceitos acerca do modo como os afectos deviam ser vividos, sempre em consonância com o que estava prescrito na moral católica. Para o contexto português, cumpre assinalar alguns dos textos ficcionais que, de um modo muito paradigmático, fixaram imagens eloquentes do afecto pelo próximo: «A amizade he sancta & boa, Todo o bem Deos nella pos...» escreve Francisco Rodrigues Lobo nas suas *Éclogas...* (1605)[137], uma obra que contém diversos passos especificamente ligados ao louvor do afecto e da sua força unificadora. Num registo mais estritamente religioso, merece também referência o escrito de André Pinto Ramires intitulado «El triunfo de la amistad contra el amor», uma obra nitidamente inspirada nos ensinamentos de Plutarco[138].

---

[136]Antonio Delicado, *Adagios Portugueses Reduzidos a lugares comuns...* (Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1651) f. 166.

[137]Francisco Rodrigues Lobo, *Éclogas*, conforme a edição princeps, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, p. 87.

[138]Trata-se de uma obra publicada postumamente: André Pinto Ramires, «El triunfo de la amistad contra el amor» *in Coleccion universal de novelas y cuentos en compendio* (Madrid, Imprenta de Gonzalez, 1789) pp. 195-216. Importa cotejar esta obra com o livro de Jacinto Alvarez, *Idea de la amistad heroyca..., es traducion Paraphrasica ... del ... Padre Andres Pinto Ramirez de la Compañia de Iesus...*, (Saragoça, Juan de Ybar, 1663). É muito pouco aquilo que se sabe de Pinto Ramires, para além do facto de ter sido jesuíta e autor de várias obras latinas e em romance, entre elas uma *Philadellia pro fide amicorum...* (Lyon, 1647). É certo que muitos desses textos novelísticos repetem, por vezes de modo muito pouco imaginativo, fórmulas já consagradas, mas não podemos olvidar que este fenómeno de repetição, para além de desempenhar uma óbvia função mnemónica, favorecedora da memorização, está também ligado ao gosto horaciano – divulgado por obras como a *Philosophia antigua poética...* (Madrid, Thomas Iunti, 1596) de Alonso López Pinciano – que atribuía à obra de arte a finalidade de imitar, de repetir e de repropêr o modelo, na linha do que ensinava a teoria da *imitatio*, da recriação imitativa.

A par dos muitos textos e das numerosas figuras, famosas ou anónimas, que discorreram sobre o amor e sobre a urgência do aperfeiçoamento pessoal, há que contar também com os imensamente populares diálogos de carácter edificante e moralizante, de que se conhecem incontáveis exemplos para a Península Ibérica do século XVII. Surgidos em torno de reuniões académicas – como aquela que Jacinto Polo de Medina descreve no seu *Academias del Iardin...* (Madrid, Imprenta del Reyno, 1630) – estes escritos eram o produto de uma geração cada vez mais familiarizada com um saber que, até há pouco tempo atrás, era monopólio de uma ínfima minoria de eruditos ligados ao mundo clerical. A partir de meados de Quinhentos tornaram-se cada dia mais numerosos aqueles que, em textos dialogais ou epistolares, partilhavam reflexões pessoais sobre problemas da vida e da condição humana. Significativamente, todos esses livros contêm longas secções dedicadas ao amor e à amizade, e aí o saber antigo sobre os afectos – adquirido, por exemplo, nos colégios jesuíticos, os quais eram frequentados por muitos dos membros do grupo dirigente –, é cruzado com citações eruditas de livros não só da Antiguidade, mas também de autores italianos e espanhóis, sendo todo este material articulado, de forma habilidosa, com os principais dogmas do Cristianismo[139]. Uma das obras portuguesas que melhor ilustra este género de escritos é a *Tercera parte de Guzmán de Alfarache*, assinada por Félix Machado da Silva, marquês de Montebelo, onde são narradas as peripécias de Guzmán durante a sua viagem em terras lusas. Toda a novela possui uma finalidade edificante, e o episódio que tem lugar em Xabregas é especialmente significativo para a temática do nosso trabalho, pois no espaço aprazível de uma quinta, o protagonista reflecte sobre o amor e acerca das normas, discorrendo também acerca do engano e a mentira, lamentando-se do facto de que «al mayor amigo se precian ya los hombres de hazer el mayor engaño...»[140].

Aquilo que importa notar nesta literatura que mobiliza materiais de proveniência tão diversa, é que esses livros nunca deixaram de dedicar atenção ao amor e à sua normatividade[141]. Acresce que, porque eram enunciados em forma dialogal e sempre num registo acessível, os preceitos contidos nestes textos acabavam por se revestir de um potencial formativo que não devemos subestimar.

---

[139]Acerca do carácter sincrético do saber deste período, *vide* Anthony Grafton, «Renaissance Readers and Ancient Texts: Comments on some Commentaries», *Renaissance Quarterly*, vol. XXXVIII, 4 (Winter 1985) pp. 615-649.

[140]Félix Machado da Silva, marquês de Montebelo, *Tercera parte de Guzmán de Alfarache*, ed. 1927 por Gehard Moldenhauer, *Revue Hispanique* tomo LXIX (1927) pp. 95-96.

[141]Como acontece no livro de Cristóbal Suarez de Figueroa, *El Passagero. Advertencias Vtilissimas a la Vida Humana...* (Madrid, Luis Sanchez, 1617) (f. 176 segs.).

Entre as muitas obras com essas características surgidas no contexto português, e com secções especificamente dedicadas à amizade e ao amor, cumpre destacar as seguintes: o importante e divulgadíssimo livro do jerónimo Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam. Ordenanda per dialogos como membros de sua composiçam...* (Coimbra, João de Barreira, 1563); o livro do frade agostinho Cristóvão da Fonseca, *Tratado del Amor de Dios...* (Salamanca, Guillelmo Foquel, 1592), a obra de Martim Afonso de Miranda, *Tempo de Agora em Dialogos...* (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1622-24); e, finalmente, o diálogo de Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras, Divinas, y Humanas Flores...* (Madrid, Viúva de Cosme Delgado, 1624).

É importante ter em conta, também, as considerações tecidas por Francisco Manuel de Melo acerca da vivência do amor pelo próximo, ao longo de várias das suas obras, como é o caso das *Epanáforas*, dos seus apólogos dialogais e também da sua correspondência[142]; o livro de Manoel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes, e Conversações de Homens Nobres...* (Lisboa, António Alvarez, 1642); o texto moralizante de frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David, de seu inimigo Saul...* (Lisboa, Antonio Alvarez, 1642); a obra de António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza,...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1655); o livro de António Pereira da Fonseca, aliás, frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral, e oras de conversaçam particular...* (Lisboa, Oficina Craesbeeckiana, 1657); o livro de Luís de Abreu e Mello, *Avizos pera o Paço...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1659); o *Aristippo ou Homem de Corte. Escrito na lingua Franceza por Mr. De Balsac...* (Paris, Etienne Maucroy, 1668), traduzido pelo diplomata Duarte Ribeiro de Macedo; e o já citado *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el govierno éthico, económico y político...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1672), de Diogo Henriques de Vilhegas; o *Myrothecium Morale documentorum tredecim quae sunt totidem Lectiones super textum Aristotelis Lib. 8 Ethicorum De Amicitiae...* (Pádua, J. de Cardorinis, 1675), de Francisco de Santo Agostinho de Macedo; dois notáveis livros de António de Sousa de Macedo: *Eva, e Ave ou Maria triumphante. Theatro da erudiçam, e da philosophia christam...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1676), e *Dominio sobre a Fortuna, e Tribunal da Razão. Em que se examinam as felicidades, & se beatifica a vida no Patrocinio da Virgem Mãy da Graça...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1682); e , por fim, o tratado do frade beneditino João dos Prazeres, *O principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e*

[142]Uma das mais sugestivas passagens que Francisco Manuel de Melo dedica à amizade surge num texto pouco conhecido, intitulado «Astrea Constante Pesa, En justa balansa, La igualdad de Acciones del Rey de Portugal Nuestro Senor Entre los dos Partidos Ingleses, Realistas y Parlamentarios. Demuestra la Don Francisco Manuel...» (post. 1645), BNL cod. 8577 fols. 85-115v.; este texto foi publicado por Maria Tereza Amado em *A Representação do Poder em Francisco Manuel de Melo*, dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra, 1987, vol. 2.

moraes... (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

Em todos os textos que acabaram de ser enumerados é possível encontrar análises, por vezes bem minuciosas, dos vínculos afectivos e da sua carga normativa, e pode dizer-se que tal *corpus* prolonga uma tradição ancestral de reflexões acerca desta temática. De facto, em todos esses livros seiscentistas estão presentes temas oriundos da tratadística Antiga e da sua reflexão sobre o amor e sobre o seu lugar na existência terrena. Assim, é abordado o tema da amizade nas relações conjugais; a forte ligação entre a amizade e a memória, entre a amizade, a confiança e a ordem; aí se analisa, também, as propriedades do vínculo amistoso, como sejam a verdade, a honestidade, a humildade, a lealdade, a generosidade, a comunhão, a magnificência, a clemência e a misericórdia; discute-se o tema da amizade em tempos de fortuna e em tempos de adversidade; surgem advertências acerca dos maus amigos e dos perigos da adulação; caracteriza-se a amizade como uma relação desinteressada, assente na partilha afectuosa de bens; fala-se do laço entre o senhor e o seu servidor como um vínculo essencialmente afectivo; e, por fim, esses livros contêm sempre reflexões acerca das implicações cortesãs do amor e da amizade, em especial nas partes dedicadas à relação entre o monarca e os seus conselheiros – de que um dos melhores exemplos é a obra de Bartolomeu Filipe, *Tractado del Conseio y de los consejeros de los Principes...*(Coimbra, António de Mariz, 1584) –, ou entre o rei e o seu valido – como acontece no texto manuscrito de frei Gabriel Purificação, O.S.J., «Politicas moraes para privados (...) ao Snr. Luis de Souza e Vasconcellos Conde de Castello Milhor do Conselho de S. Magestade e Escriuão da Puridade. Carta»[143].

Um outro tema recorrente desta literatura é a relação entre a amizade perfeita e o estatuto aristocrático, como vimos, um tópico antiquíssimo e que remonta à Grécia Antiga. Seguindo de perto o que afirmara Aristóteles, quase todos os autores de Quinhentos e de Seiscentos que escreveram acerca dos atributos da aristocracia encararam os afectos, na sua expressão mais elevada, como um dos principais traços da nobreza de linhagem[144]. Este aspecto encontra-se muito bem documentado nos diversos livros ibéricos dedicados ao conceito de nobreza, textos que invariavelmente recorrem aos afectos para explicar a diferença entre a excelência e a miséria humana. No sexto capítulo do presente trabalho analisaremos detalhadamente este tema, e, entre outros aspectos,

[143]BNL, Cód. 12968; para um enquadramento geral desta temática, veja-se Antonio Feros, «Twin souls: monarchs and favourites in early seventeenth-century Spain» *in* G. Parker & R. Kagan (orgs.), *Spain, Europe and the Atlantic World,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 27-47.

[144]Como muito bem notou António Camões Gouveia, nos estudos que realizou sobre os escritos de Francisco Manuel de Melo – «A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista», *Ler História,* 18 (1990) pp. 12 segs.

veremos que, em pleno século XVII, o amor, a amizade, e as suas qualidades anexas, constituíam o cerne da identidade aristocrática[145].

Além de insistirem na relação entre a condição nobre e o afecto amistoso, estes livros enalteciam os comportamentos e as qualidades anexas à amizade – como a verdade, a honestidade, a lealdade, a gratidão, a liberalidade e o amor pelo bem comum –, elogiando também o tipo de solidariedade que nascia do companheirismo de armas, um tema antigo mas que continuou a ter muita ressonância na literatura dos séculos XVI e XVII[146]. Paralelamente, eram veementemente condenados os comportamentos que colidiam com o imaginário da amizade e do amor pelo próximo, como era o caso da avareza, da mesquinhez e da inveja, qualidades sempre interpretadas como sinais de condição inferior e aviltante. Tal sucede, por exemplo, no famoso livro de Francisco de Quevedo y Villegas, *Virtud Militante. Contra las Quatro Pestes del Mundo, Inuidia, Ingratitud, Soberbia, Avarizia* (ed. póstuma em 1651). Nas entrelinhas deste e de muitos outros livros é possível escutar ecos das antigas concepções da amizade, as quais, como vimos, também associavam os verdadeiros laços amistosos à preeminência social da aristocracia.

As obras que recolhiam ensinamentos e advertências para os reis e para os seus servidores mais próximos também concediam ao amor e à amizade uma importância inusitada, desde o *Tratado Geral de Nobreza*, de António Rodrigues[147] – uma obra contemporânea do rei D. Manuel I –, até ao conhecido livro de frei António de Guevara, *Aviso de privados y doctrina de cortesanos* (1539), passando pela tradução castelhana do famoso tratado de Jean Bodin, *Los seis libros de la republica de Iuan Bodino...* (1590), da lavra de Gaspar de Añastro y Synza, e, ainda, pelo não menos famoso *Della Ragion di Stato...* (1589) de Giovanni Botero. Estes são apenas alguns exemplos quinhentistas de um conjunto que tende a ser cada vez mais volumoso à medida que se aproxima o século XVII, sendo muito significativo que todas essas obras concedam ao amor e às suas normas um proeminente papel constitucional.

Como referimos atrás, na literatura que caracterizava as relações entre o príncipe e aqueles que estavam ao seu serviço, as alusões ao afecto são

[145]Entre os muitos textos dedicados a este tema, cumpre destacar, para o século XVI, as obras já citadas de Jerónimo Osório, e para o período de Seiscentos, o tratado *Origem da Nobreza Política, Blasões, apellidos, cargos, & titulos nobres...* (Lisboa, Mathias Rodrigues, 1631), de Álvaro Ferreira de Vera. Para o mesmo período, são também significativos os escritos de Luisa Maria de Padilla, condessa de Aranda.

[146]Rui Bebiano do Nascimento, *A pena de Marte. Escrita da guerra em Portugal e na Europa (sécs. XVI-XVIII)*, Coimbra, Minerva, 1999.

[147]António Rodrigues, *Tratado Geral de Nobreza*, Porto, B.P.M., 1931.

uma constante e ocupam um lugar verdadeiramente central[148]. Como ilustração do que acabámos de referir, veja-se as considerações tecidas por João Salgado de Araújo na sua *Ley Regia de Portugal*...(Madrid, 1627)[149], ou o que António de Sousa de Macedo escreve, a esse respeito, na sua *Armonia Política Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado*... (Haia do Conde, Samuel Brown, 1651), ou, ainda, o capítulo que tem como título «De la Amistad», do livro de Juan Eusebio Nieremberg, S.J., *Obras y Dios. Manual de Señores y Principes. En que se propone con su pureza y rigor la Especulacion y execucion política*... (Madrid, Alonso Martin, 1629), ou, ainda, o *Retrato del Buen Vassallo*... (Madrid, Imprenta Imperial, 1677), de Francisco Pinel y Monroy.

As alusões ao amor e à amizade surgem nos lugares mais inesperados, o que é muito revelador da extraordinária difusão conhecida por estes temas, existindo até referências aos afectos nos livros que reuniam instruções e advertências para legados diplomáticos. Para o contexto português, o melhor exemplo desse tipo de obras é, sem dúvida, a *Instrução Politica de Legados*... (Hamburgo, 1656), de António da Silva e Sousa, um livro claramente tributário dos seus congéneres espanhóis, e que dedica longas passagens ao amor pelo próximo, encarando-o como o traço que devia caracterizar a conduta de todos os embaixadores, pois era isso que, alegadamente, os tornava dignos da confiança dos seus senhores. Importa notar, além disso, que todas estas obras associam o laço afectivo à instauração da ordem, à relação estável e «natural» entre as pessoas. Em contraste, e no dizer de Manuel de Faria e Sousa, as ligações desprovidas de amor e que tinham como fito apenas o interesse pessoal eram impróprias de pessoas virtuosas, pois «...son instrumentos desacordados, no suenan... es armonia desordenada, deseos sin obras, como las obras sin gusto...»[150]; por outras palavras, quando o amor estava ausente, era impossível realizar a ordem. Adiante analisaremos o significado político deste tipo de afirmações.

Referimos já a importância das recolhas de provérbios e de adágios, um género muito apreciado em toda a Europa, sobretudo por influência de Erasmo. Convém salientar que, a partir do último quartel de Quinhentos e ao longo de todo o século XVII, circularam centenas de recolhas de provérbios e de dísticos morais, algumas delas inspiradas na antiga colectânea de Dionísio Catão

---

[148]Veja-se, por exemplo, Miguel Yelgo de Bazquez, *Estilo de Servir a Principes, con Exemplos Morales para servir a Dios*... (Madrid, Cosme Delgado, 1614); ou o livro de Jácome Carvalho do Canto, *Perola Preciosa, e Arte pera Servir a Deos, com o exercicio de muitas virtudes, que neste livro se ensinão a obrar por hum estillo suave, & devoto*... (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1616).

[149]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal*...(Madrid, Juan Delgado, 1627), f. 106 segs.

[150]Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras, Divinas y Humanas Flores*... (1ª ed. Madrid 1624), Lisboa, Antonio Craesbeeck, 1674, pp. 67-68.

(séc. II d.C.). Boa parte dessas recolhas era da lavra dos próprios leitores, a quem era recomendada a compilação quotidiana de antologias de ensinamentos concretos, orientados para cada um dos momentos da vida diária, e desse labor resultavam cartapácios de evidente vocação prática, pois serviam para um uso no dia-a-dia[151]. Entre os provérbios reunidos nessas obras não é difícil encontrar numerosos ensinamentos acerca do amor pelo próximo e das suas normas. Para Portugal, o exemplo mais conhecido deste género de obras são os *Adágios Portugueses Reduzidos a Lugares Comuns...* (Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1651), de António Delicado, mas este é apenas um entre muitos outros casos de antologias de aforismos, as quais «correram» tanto impressas como manuscritas, disseminando as diversas implicações morais dos laços amorosos e da amizade[152].

A pastoral também recorreu a este tipo de literatura aforística, e é bem sintomático que o livro de sentenças piedosas de Aleixo de Santo António, que atrás citámos, abra com o seguinte adágio: «Faze bem, não cates a quem»[153]. No que respeita ao cruzamento entre a temática política e a semântica dos afectos, e ainda no terreno das recolhas de máximas morais, merece sem dúvida destaque a obra *Aphorismos y exemplos políticos y militares sacados de la Primera Década de Juan de Barros...* (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1621) de Fernando Alvia de Castro, assim como o *Tacito Español, Ilustrado con Aforismos...* (Madrid, Luis Sanchez, 1614) de Baltazar Alamos de Barrientos, pois estes dois tratados transmitem, de forma sintética, rápida e condensada, aqueles que eram os aspectos mais fundamentais das relações amistosas e da sua normatividade. Finalmente, entre os mais de mil ensinamentos que Alonso de Barros recolheu, publicados sob o título *Proverbios Morales...* (Madrid, Luis Sanchez, 1598), é possível encontrar um volume considerável de provérbios dedicados à ligação entre amigos e às obrigações que tal ligação impunha. Das mesmas características se reveste o texto «De la amistad y amigos grandes de estos tiempos», publicado na *Miscelanea (Varia Historia)* (ca. 1583-95) de Luis de Zapata, estudioso da arte poética e da emblemática de Alciato[154], e o mesmo se pode dizer do livro de Luís Sanches de

[151]No início do seu livro sobre as virtudes e a sua hierarquia, Manuel Severim de Faria defende que o ensino moral deveria ser conduzido de forma prática e acessível, a fim de que se tornasse um guia mais eficaz da vida humana: «Ao Leitor», *Promptuario Espiritual, E Exemplar de Virtudes...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1651).

[152]Um dos mais difundidos na Península Ibérica daquele período foi a antologia reunida por Alonso de Barros, *Proverbios Morales...* (Madrid, Luis Sánchez, 1598). Acerca dos adágios e sua presença no mundo ibérico, veja-se o excelente «Prologo» de Eugenio Asensio à obra *Comédia Eufrosina* de Jorge Ferreira de Vasconcelos, Madrid, CSIC, 1951, pp. XXVI segs.

[153]Frei Aleixo de Santo António, *Filosofia Moral tirada de alguns Provérbios ou Adágios...*, cit., 1640.

[154]Luis de Zapata, *Miscelanea (Varia Historia)*, ed. Facsimilada de Manuel Terron Albarran, Badajoz, CSIC, 1983.

Melo, intitulado *Invectiva poética contra los cinco vicios sobervia, invidia, ambicion, murmuracion e ira. Elogios à las virtudes que se les oponen. Discursos morales, en que en epílogo se trata lo jurídico y político de los dichos vicios y virtudes...* (Málaga, 1641). Por fim, a estas obras há que juntar os numerosos florilégios de autores gregos e latinos, igualmente muito populares entre o público daquela época, os quais continham sempre alguns capítulos dedicados ao poder ordenador dos afectos.

Convém não esquecer que, a par da literatura, outras formas de expressão artística contribuíram para a disseminação das imagens do amor pelo próximo, com destaque para a produção musical, por um lado, e as artes visuais, por outro. A respeito da música, é bem sabido que uma boa parte da produção musical deste período versa sobre o amor, sobretudo sobre o amor divino, mas também sobre o amor benevolente entre os homens. Tanto nas composições sacras como nas profanas, o amor é uma temática quase sempre presente, e nelas é possível escutar muitos temas e materiais oriundos dos ensinamentos morais dos Antigos, sucedendo-se as referências às obrigações morais inerentes aos laços de afecto. Acresce que, nesse âmbito, o amor e o seu potencial normativo é constantemente celebrado.

No que toca às artes visuais, é bem sabido que os pintores destes anos muito se interessaram pelo amor e pela sua força, engendrando múltiplas formas de representar os atributos da união perfeita em termos alegóricos. O vocabulário simbólico presente nessas imagens devia ser conhecido por um número bastante razoável de pessoas, ao ponto de se tornarem facilmente reconhecíveis e decifráveis. De resto, existia então uma grande quantidade de manuais que reuniam todos os signos pictóricos que, de forma metafórica e alegórica, transmitiam graficamente conceitos tão abstractos quanto o amor, a amizade, a fidelidade ou a verdade[155]. A mais famosa destas alegorias pictóricas é, decerto, a imagem do olmo e da vinha, antiquíssimo símbolo da união pura, perfeita e harmoniosa, uma ligação simbiótica porque vantajosa para cada uma das partes. Originária do período pré-cristão, a tradição do cristianismo conferiu a esta alegoria do bem comum uma vasta e profunda ressonância teológica, convertendo-a num ícone da relação piedosa e benevolente, antes de mais entre Jesus e os seres humanos, mas também entre marido e mulher e entre os homens em geral. Este motivo conheceu uma larguíssima difusão nas letras e nas artes dos séculos XV a XVII, e a par do elogio do bem comum, a imagem do olmo e da

[155]Cfr. O livro do jesuíta Jacobo Masenio, *Speculum Imaginum Veritatis Occultae, exhibens symbola, Emblemata, Hieroglyphica, Aenigmata, Omnitam Materiae, quam formae varietate...* (Colónia, Viúva de J.A. Kinchi, 1681), uma espécie de dicionário de simbologia, explicando cerimónias, significados

vinha reafirma a crença na benevolência e no seu poder para manter a comunidade em boa ordem[156].

A imagem do olmo e da videira, enquanto representação alegórica da amizade, encontra-se presente em diversas obras literárias coetâneas, surgindo, até, no Canto IX (estrofe 59) de *Os Lusíadas*, de Luís de Camões – como muito bem assinalou Marion Ehrhardt[157]. Por acréscimo, um manuscrito português de finais do século XVI apresenta mesmo uma explicação para essa representação alegórica dos laços afectivos. Nesse texto, a propósito da figura do olmo tendo entrelaçado uma videira, pode ler-se o seguinte esclarecimento: «Pinta sse aqui hum amigo verdadeiro, que ainda no tempo dos trabalhos, e despoes da morte, não desempara o amigo, porque esta aruore, ainda despoes de sequa, sostenta a uideira fresca, a qual sostentara de pequenina; e pagua-lhe a videira muito bem, porque as folhas que faltão à aruore sêca lhe dá ella, enramando-a com as suas»[158].

Os tratados que reuniam ensinamentos acerca do governo do reino também recorreram ao suporte emblemático, a fim de transmitirem a sua mensagem de uma forma mais alargada e incisiva. É isso o que acontece com Diego de Saavedra Fajardo no seu famoso *Idea de un Principe Christiano Representada en Cien Empresas...* (Munique, 1640), e ao mesmo expediente recorreram Juan de Solorzano, em *Emblemata Regio Politica...*, de 1653[159], ou o jesuíta Andrés Mendo, professor de teologia na Universidade de Salamanca e autor de *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657). O jesuíta Mendo traça um eloquente retrato emblemático do perfeito príncipe, e ao longo de todo o seu livro imperam as referências à paz, à concórdia, à liberalidade, à virtude e ao desinteresse, estados de alma associados ao amor e à sua normatividae. A mesma finalidade subjaz à obra, já citada, de Juan Baños de Velasco y Azebedo, *L. Anneo Seneca ilustrado en Blasones Políticos, y morales...* (Madrid, Mateo de Espinosa Y Arteaga, 1670), a qual consiste numa exposição da doutrina de Séneca apoiada em emblemas e expressamente dirigida aos governantes ibéricos da segunda metade do século

metafóricos e alegóricos, desde os mais lineares até aos mais herméticos.

[156]Peter Demetz, «The Elm and the Vine: Notes toward the History of a Marriage Topos», *Publications of the Modern Language Association*, 73 (1958) pp. 521-532.

[157]Marion Ehrhardt, «Repercussões Emblemáticas na Obra de Camões, *Arquivo do Centro Cultural Português*, vol. VIII (1974) pp. 557 segs.; cfr. também, de Sylvie Deswarte-Rosa, *De l'emblematique à l'espionnage: autour de D. Juan de Borja, ambassadeur espagnol au Portugal*, Coimbra, Minerva, 1987, pp. 94-95.

[158]José Leite de Vasconcelos, *«Emblemas» de Alciato explicados em português, Manuscrito do séc. XVI-XVII ora trazido a lume por* *, Porto, Renascença Portuguesa, 1917, p. 48.

[159]Juan de Solorzano, *Emblemata regis politica in centuriam unam redacta et laboriosis at que utilibus commentarijs illustrata...* (Madrid, Domingo Garcia Morras, 1653).

Figura 5
Representação da amizade, segundo Cesare Ripa, onde se pode ver um olmo com uma videira entrelaçada, alegoria da aliança benevolente e reciprocamente benéfica.
Cesare Ripa, *Iconología overo descrittione di diverse imagini cavate dall'Antichitá*...(Roma, L. Facci, 1603).

XVII. Nele se concede um grande destaque aos afectos e aos seus atributos – caso da liberalidade e da clemência –, à semelhança do que acontece na obra do dominicano Antonio de Lorea, *David Pecador, Enpresa Morales, Politico Christianas...* (Madrid, Francisco Sanz, 1673-74), cuja exposição doutrinal também se socorre de emblemas morais.

No contexto português, e ainda a respeito deste género de obras, os exemplares mais sugestivos são, sem dúvida, os dois tomos da obra do beneditino João dos Prazeres, *O Principe dos Patriarchas S. Bento [...] Da sua vida, discursada em Emprezas Politicas, & Moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83). A pretexto dos episódios mais marcantes da vida de S. Bento, frei João dos Prazeres apresenta uma série de emblemas repletos de mensagens alegóricas dirigidas aos príncipes – eclesiásticos e seculares – dedicando muitas dessas composições à articulação entre a normativa dos afectos e a arte de governar[160].

Como se pode verificar, não são poucos os testemunhos coetâneos que atestam este insistente interesse pelo amor e pela amizade, numa época que se comprazia perante o tratamento alegórico de temas morais, e que acreditava, até, que a apresentação figurativa dos ensinamentos favorecia a sua aprendizagem[161].

Um longo itinerário discursivo.

Através deste capítulo procurámos identificar as principais linhas de reflexão sobre a temática afectiva, desde as suas primeiras formulações em tempos imemoriais do passado europeu, até à Ibéria dos séculos XVI e XVII. Iniciando esta sondagem no mundo da Antiguidade, descrevemos o processo de gestação, de acumulação e de disseminação das imagens do amor e da amizade. Vimos que, depois de terem sido sistematizadas, pela primeira vez, pelos filósofos gregos, tais representações foram alvo de um inusitado interesse durante o período a que se reporta o nosso estudo, e tivemos a oportunidade de verificar, até à saciedade, que os afectos estiveram entre os temas mais discutidos no mundo católico de Quinhentos e de Seiscentos. Nesse contexto, todas as vozes eram unânimes em afirmar que os afectos eram o cerne da vida em comunidade.

De todo o material apresentado, é possível distinguir quatro

[160]Para outros exemplos deste tipo de obras em Portugal, *vide* Maria Helena Ureña Prieto (org.), *Príncipe Perfeito. Emblemas de D. João de Solórzano*, Lisboa, I.C.L.P., 1984

[161]Cfr. Antonio Serrano González, «La storia politica nelle fauci del lupo», *Scienza & Politica*, 14 (1996) pp. 109-125.

principais linhas de reflexão sobre o amor e sua normatividade. Antes de mais, a tradição religiosa, que encarou o amor do próximo como sinal de fé e como forma de restauração do homem, a fim de alcançar a salvação. Esta perspectiva foi "contaminada" por uma outra tradição, ligada a Platão, a qual associava o amor à satisfação dos apetites mais profundos do homem, apetites esses que possuíam uma natureza espiritual, e conduziam os humanos até níveis mais elevados da existência – algo que, numa leitura cristã, assumiu frequentemente uma feição mística. Tanto num caso como no outro, o amor impunha obrigações morais muito rigorosas, e, como consequência disso, a prática amorosa ficava bastante condicionada. Uma terceira linha de reflexão radica em Aristóteles, e interessou-se sobretudo pela dimensão concreta dos laços amorosos: a amizade. Assim, ao falarem da amizade, as inúmeras figuras que discorreram sobre esse tema evocaram sempre os deveres e as obrigações que eram inerentes a uma existência fundada na entreajuda e na cooperação, intenções típicas de seres naturalmente vocacionados para amar e para ajudar o seu semelhante.

Contudo, a par destas três tradições, sempre existiu uma tendência para falar do amor enquanto afecto livre e como algo que tinha a ver, essencialmente, com uma escolha de cada pessoa, e que estava ligado ao desejo sexual, ou seja, uma visão marcadamente individualista do amor, na qual a atracção afectiva era olhada como algo que comportava, também, a realização pessoal, uma realização puramente humana e que dizia respeito aos apetites corpóreos. Um dos representantes mais antigos desta perspectiva é Ovídio, o qual se distinguiu pela sua perspectiva "apetitiva" do amor. No entanto, e como vimos, durante vários séculos e até ao período setecentista, esta perspectiva foi descredibilizada e frequentemente condenada, se bem que tanto a visão voluntarista do afecto como a atracção erótica tenham logrado manifestar-se, ainda que de uma forma muito dissimulada, por exemplo nos jogos de sedução e de galantaria da cultura cavaleiresca e cortesã, e também na espiritualidade mística do século XVI. De qualquer modo, e como consequência da condenação do erotismo, durante um período multissecular a atracção sexual e o amor permaneceram separados, sendo a este último confiada a fundamental missão de criar os laços coesivos da comunidade.

A esse respeito, o contexto ibérico não constituiu nenhuma excepção, bem pelo contrário, porquanto nesse espaço cultural a amizade e o amor tiveram uma presença fortíssima, em especial a partir de meados do século XVI.

Em face do que foi exposto, parece não existirem dúvidas acerca da longevidade do interesse no amor pelo próximo e pelas suas normas. A crença no poder do afecto para fundar laços comunitários permaneceu bem viva ao longo de

vários séculos, acabando por se converter naquilo que Norbert Elias designou por «mito da criação»[162]. Durante muito tempo os europeus alimentaram a crença de que o mundo onde viviam tinha sido gerado por um acto de amor, o qual, para além disso, gerara também uma ordem mais ou menos invisível, de onde e para onde as pessoas agiam e estabeleciam continuamente os seus gestos e as suas finalidades. Essa narrativa sobre o passado comum fornecia um modelo de relações comunitárias dotado de um considerável valor normativo, era uma narrativa que possuía importantes consequências políticas e psicológicas, pois a estrutura dessa narrativa acabava por ser homóloga à da própria comunidade que a cultivou e preservou ao longo de tanto tempo. Para além disso, e como veremos de forma detalhada no próximos capítulos, tal narrativa possuía um forte carácter normativo, pois ditava aquilo que era e aquilo que não era aceitável ao nível do relacionamento entre as pessoas, mas também no que toca à vida afectiva, aos objectivos que cada um perseguia, e, ainda ao modo como as relações sexuais eram encaradas.

Paralelamente, desde, pelo menos, Platão, que se vinha assistindo a uma demarcação clara entre o amor e a atracção erótica, um processo que ditou a multissecular condenação do amor carnal e do prazer erótico, e a valorização da feição comunitária do amor pelo próximo. Quanto à actividade sexual, ela foi desclassificada e severamente condenada como um pecado, ao passo que o amor espiritual foi enaltecido e associado ao auto-aperfeiçoamento e à estabilidade comunitária. Nos séculos XVI e XVII tal dissociação entre o amor e o erotismo continuava a ser muito acentuada, e por essa altura, quando se falava em amor, pensava-se, antes de mais, num laço que impunha normas com implicações comunitárias, e não propriamente numa atracção erótica ou num sentimento pessoal e individualista.

Para além deste importantíssimo aspecto, vimos como actuavam os mecanismos geradores de imagens, ficando comprovado que todo este material teve nos livros – manuscritos e impressos – mas também nas imagens, os seus principais suportes de divulgação. Assinalámos, para além disso, as principais reelaborações que foram efectuadas a partir do material produzido na Antiguidade Clássica, e ficou bem patente que o amor e a amizade foram objecto de leituras muito diversas, com empréstimos e com a incorporação de material simbólico de proveniência vária. Ficou demonstrada a notável capacidade produtiva das representações, e verificámos que elas constituem não só o reflexo ou o produto das relações grupais onde eles surgem, mas são, também, um fenómeno social inserido em contextos interpretativos bem determinados. Tais representações

foram decisivamente influenciadas por entendimentos histórica e socialmente localizados, assim como por questões de estatuto social, pelas inércias e pelos conflitos que existiam nas comunidades por onde essas imagens foram circulando. Todavia, uma coisa parece certa: desde o mundo Antigo até ao início do século XVIII, o amor e o seu feixe de obrigações jamais foi posto em causa, e quase todos os autores que mencionámos reconheceram, de forma unânime, a enorme relevância do amor pelo próximo enquanto primordial laço comunitário. Reunindo um consenso muito alargado, tal tema acabou por se converter num dado mais propriamente cultural, estruturando, durante um longuíssimo período de tempo, o modo como as pessoas pensaram os laços que as vinculavam umas às outras.

Por fim, e antes de darmos por findo este capítulo, pensamos que é importante lembrar que esta não era a única linguagem de descrição social que estava em presença. De facto, a par da normatividade amorosa, existiam outras leituras e outras formas de entender as relações entre as pessoas que concediam muito menos relevância normativa aos laços afectivos. Contudo, pela amplitude e pela longevidade que demonstrou, a linguagem dos afectos ocupa, sem dúvida, um lugar à parte, já que ela esteve presente sempre que se tratou de expressar aqueles que eram os valores mais transcendentais em que assentava o viver comunitário.

[162]Norbert Elias, *A sociedade dos Indivíduos* [1939]. Lisboa, D. Quixote, 1987, pp. 33-38.

PARTE II

O amor e a sua normatividade

A reconstrução do itinerário discursivo do amor e da amizade levantou uma série de questões muito pertinentes para a temática do presente trabalho. Entre todos os dados que foram apresentados, o aspecto que mais impressiona, é, sem dúvida, a omnipresença do afecto na literatura que, ao longo dos tempos, pensou as relações comunitárias. Na verdade, ficou bem patente a ubiquidade do amor e da amizade em quase todas as reflexões acerca da vida em grupo, e as alusões aos afectos abundam também em todos os textos que têm como tema as ligações inter-pessoais. Tais escritos revelam que, desde os primórdios da civilização grega até ao século XVIII, o vocabulário dos afectos era sempre convocado nas ocasiões em que se falava da origem do mundo e dos homens, bem como das propriedades inatas dos seres humanos. Os afectos eram também invariavelmente convocados nos escritos que falavam da génese da comunidade onde todos se encontravam inseridos, e o mesmo sucedia nos tratados que explicavam porque é que existiam posições hierárquicas diferenciadas, ou nos livros empenhados em explicitar a natureza das relações que as pessoas estabeleciam umas com as outras. Os afectos predominam igualmente nas reflexões dedicadas à relação entre os homens e a natureza, e ainda nos textos doutrinais que se reportam às actividades de produção e de troca de bens. Finalmente, o léxico afectivo marca presença em todas as reflexões acerca da ligação entre os senhores e os seus servidores, entre os monarcas e os seus vassalos, e, por último, entre Deus e os homens.

Como explicar esta notável recorrência do amor? Porque é que, em plena época moderna, todos os escritos que reflectem sobre a vivência comunitária concedem tanta primazia ao afecto amoroso?

Nos três capítulos que se vão seguir iremos dar resposta a estas interrogações. Porém, antes de darmos início à elucidação destas questões, convém lembrar que lidaremos com uma civilização que operava com noções básicas muito

diferentes das nossas. Como tal, procuraremos jamais perder de vista que era diferente a acepção de amor e de amizade que então existia, tal como era diverso o conceito antropológico que vigorava no mundo Quinhentista e Seiscentista. Era diverso o entendimento do mundo, sendo também outro o olhar que os coetâneos quotidianamente lançavam sobre os laços que ligavam umas pessoas às outras. Se não tivermos em conta o significado coetâneo dessas noções elementares, corremos o risco de não sermos capazes de perceber porque é que o amor e a amizade tinham, então, uma presença tão forte nas relações comunitárias.

Para efeitos analíticos, pareceu-nos pertinente distribuir os numerosos testemunhos mencionados no capítulo anterior por três principais núcleos discursivos, em torno dos quais gravitaram todos os debates sobre o amor: em primeiro lugar, o problema da *origem* e do *fim* da vida em comunidade, uma questão que gerou inúmeras discussões acerca do momento da criação e das suas implicações históricas; em segundo lugar, o tema da *ordem*, do ordenamento que subjaz ao viver comunitário, é também muito recorrente; por fim, o terceiro aspecto que marca presença no discurso sobre as relações comunitárias é o comércio e a preocupação pela proporção e pelo equilíbrio entre as diversas partes do corpo social, sobretudo quando envolvidas em transacções comerciais e em actividades produtivas.

Assim, podemos dizer que esta multissecular produção discursiva acerca da comunidade humana se centrou em torno da origem, da ordem e da proporção, sendo possível notar um aspecto extremamente significativo: o afecto amoroso está presente em todos esses *loci* de debate.

É precisamente a essas três problemáticas que dedicaremos os capítulos que se vão seguir.

Capítulo 3

O amor no princípio e no fim.

Amor: conhecimento e aperfeiçoamento moral.

Foi o afecto que «mouio a Dios a criar al mundo» – sustenta o franciscano Juan de Pineda em 1589[1]. Na passagem para o século XVII, a criação do mundo continuava a ser pensada, portanto, como um acto de amor de Deus pelos seres humanos. A criação do mundo constituía, porventura, o acto de graça divina na sua expressão mais pura e mais plena de amor, pois tinha como principal característica o facto de ser totalmente gratuito, absolutamente desinteressado e desprovido de expectativas de compensação.

O acto de criação tanto do mundo como dos seres humanos, por conseguinte, tinha tudo a ver com o amor. Contudo, é interessante notar que tal convicção não era exclusiva da tradição cristã, bem pelo contrário. A esse respeito, o frade jerónimo Heitor Pinto lembrava que o grego «Agrigentino, insinhe philosopho que foy do grande Pithagoras, diz que o mundo consta de amor & de paz, porque pera se gerar qualquer cousa natural ham de concorrer todos os quatro elementos, & unir se em concordia»[2], uma afirmação que nos recorda que os

[1]Frei Juan de Pineda, O.F.M., *Primera Parte de los Treynta y cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana...* (Salamanca, Pedro de Adurça y Diego Lopez, 1589), n. 3.5.

[2]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam. Ordenada per dialogos como membros de sua composiçam.*

cristãos aproveitaram esta crença pré-cristã no poder unitivo do amor, a qual remontava, pelo menos, à Antiguidade Grega. Porém, não há dúvida de que a teologia cristã acabou por realçar bastante o carácter gracioso desse gesto divino, e no quadro do Cristianismo sempre se afirmou que o mundo fora posto em acto por uma contingente deliberação divina, para além de que tal acto criador também dotara esse mundo de uma ordem, ou seja, dotara a natureza de leis eternas e imutáveis, as quais encaminhavam o mundo para um determinado fim[3]. Deus dera existência ao homem através de um gesto de amor completamente gratuito, e, também por amor, fez o homem à sua imagem e semelhança, dotando-o de capacidade racional.

Assim, verificamos que esse gesto amoroso de Deus não se limitou a criar o mundo, pois após conferir-lhe existência, a divindade inscreveu nele uma série de preceitos. Como bem aponta o italiano Domenico Ferraro, era um dado consensual que a divindade, no momento primordial, promulgara uma série de normas, inscrevendo depois essas normas na estrutura do universo e dos diversos entes. Por esse motivo, a disposição da natureza foi desde sempre olhada com grande reverência, e é interessante notar que, não obstante o seu carácter ancestral, na época moderna esta crença continuava a desfrutar de uma aceitação muito generalizada, tendo sido, até, reafirmada. A partir de 1500 o mundo católico produziu uma quantidade ímpar de textos preceptivos, os quais reuniam normas e ensinamentos que remetiam, precisamente, para uma vontade exterior e transcendental. Os autores de todos esses textos afirmavam unanimemente que a ordem que, a um nível profundo, governava a criação, remontava a Deus e ao momento da criação, declarando também que ao homem, o único ser com capacidade racional, cabia essencialmente investigar essa natural disposição das coisas, procurar na criação os indícios da lei divina[4]. Assim, muitos dos escritos que referimos no capítulo anterior são como que o testemunho dessa busca dos primeiros princípios gerados pela divindade no momento da criação, princípios esses que, como começámos por assinalar, se encontravam indelevelmente inscritos na natureza das coisas.

Como tal, e até ao final de Seiscentos, gerações e gerações de pensadores insistiram na importância da descoberta dos princípios que Deus inscrevera na natureza. Essas normas primordiais possuíam muito valor, pois

---

O primeyro he da verdadeyra philosophia. O segundo de religiam. O terceyro da justiça. O quarto da tribulaçam. O quinto da vida solitaria. O sexto da lembrança da morte... (Coimbra, João de Barreira, 1563), prólogo.

[3]Domenico Ferraro, *Itinerari del volontarismo...*, cit., 1995, p. 282.

[4]Michel Villey, «Politique et loi dans la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin» *in* AA.VV., *L'État Moderne: le Droit, L'Espace et les formes de l'État*, Paris, CNRS, 1990, pp. 18 segs.

para além de garantirem a vida às diversas partes da criação, elas definiam, também, um fim para a existência humana, e indicavam qual seria o meio para alcançar essa finalidade última. Quanto ao fim, todos sabiam que a divindade prometera ao homem a Salvação; no que respeita ao meio para atingir esse desiderato, todos apontavam para o amor. Dito de outra forma, através da descoberta amorosa desse princípios divinos inscritos na natureza, os homens adquiriam um conhecimento cada vez mais pleno da mensagem divina, e, desse modo, aproximavam-se da salvação eterna. Nascidos de um gesto amoroso de Deus, os seres humanos tinham, portanto, uma dimensão escatológica, pois a finalidade, o *telos* da sua existência, residia na aproximação amorosa do Criador, o mesmo se podendo dizer do conjunto da *Respublica Christiana*, pois também ela estava vocacionada para a aproximação do divino. Para além de ser o princípio e o fim, o amor era também o meio para atingir esse fim.

Em linhas muito gerais, era deste modo que se explicava a origem e o fim do ser humano no Portugal quinhentista e seiscentista. Nesta explicação é sem dúvida possível escutar ecos de um ideário bastante antigo, no qual pontificam três pensadores fundamentais: antes de mais, Platão; em segundo lugar, Aristóteles; e, por fim, Tomás de Aquino. Todos estes três pensadores muito discorreram sobre a humanidade, sua origem e seu fim, e todos eles tiveram no amor um dos seus temas mais insistentes. A fim de captarmos todas as implicações desta peculiar visão da comunidade e da sua origem, é imperativo retermo-nos, por alguns momentos, naquilo que tais pensadores disseram acerca desse tema. Comecemos por analisar, então, qual foi o contributo de Platão.

Vimos atrás que remontava à moralística Antiga este olhar sobre o amor como força criadora e como ímpeto fundador das comunidades humanas. Entre os Antigos que discorreram sobre essa problemática, uma das vozes mais respeitadas era, sem dúvida, a de Platão, e na sua obra são bem numerosas as passagens onde encontramos referências lapidares – embora, nem sempre consistentes entre si[5] – ao amor. Em *Cármides*, no *Banquete* e na *República*, mas também no *Timeu* e nas *Leis*, está presente todo um entendimento do afecto amoroso, que o encara como um desejo espiritual dirigido para o belo, e que supõe a necessidade ou falta de alguma coisa. A par desta visão do amor como força para aquilo de que se necessitava, não devemos esquecer que Platão foi um dos primeiros pensadores a chamar a atenção para um outro aspecto fundamental: a dimensão gnoseológica do amor, ou seja, o afecto como um meio de conhecimento interior, como uma introspecção e como uma tomada de consciência não só do

[5]F. E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos, um léxico histórico*, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian, 1977, *vox* «éros», pp. 81-85.

quanto o ser humano era imperfeito, mas sobretudo dos dados que a divindade nele inscrevera. Com efeito, para Platão esse conhecimento amoroso, esse ímpeto amoroso resultava da participação divina, e traduzia-se numa tendência natural do ser humano para o auto-aperfeiçoamento, para alcançar um melhor conhecimento de si mesmo, e, desse modo, ascender até níveis mais perfeitos da existência. O objectivo era a aproximação do supremo bem, e semelhante aperfeiçoamento dependia, directamente, do amor. Como se pode verificar, a Platão também interessou muito o problema da *sophrosyne*, ou seja, a temática do conhecimento interior e do desenvolvimento dos afectos que conduziam ao enriquecimento ontológico. À semelhança de muitos dos seus contemporâneos, Platão considerou o auto-conhecimento como a principal via para o aperfeiçoamento interior e para a restauração da pureza original, vendo no amor o principal meio para realizar esse desiderato[6].

Com efeito, nos diálogos platónicos, o desejo é encarado como «causa eficiente», como um impulso natural e persistente para a aproximação do objecto de que o ser humano carecia (*endeia*), uma tendência para um bem ou estado superior que ainda não se possuía. Nesses textos fala-se de uma atracção que envolvia uma necessidade ou a falta de algo que era conveniente a cada uma das partes, e que se encontrava ausente. Assim, verificamos que esse movimento amoroso pouco tinha a ver com um sentimento, já que a atracção pela bondade e pelo belo constituía, para Platão, um dado natural, tratava-se de uma inclinação espontânea e não-racional não só para a beleza física, mas sobretudo para o belo espiritual, o que significa que, através dessa atracção o homem estabelecia a comunicação com um mundo transcendental. Para lá disso, essa amorosa atracção pelo absoluto era encarada essencialmente como um processo, e não propriamente como algo que tinha um fim que era realizado. Na verdade, tratava-se de uma espécie de "busca sem fim", a qual sintetizava, afinal, a razão da existência do homem. No entanto, Platão frisou que este ímpeto amoroso tinha apenas a ver com a condição humana, uma vez que os deuses não amavam, pois tudo possuíam, não sentindo necessidade de nada. O amor tinha, portanto, directamente a ver com a natureza limitada e imperfeita dos seres humanos.

Uma parte considerável da literatura moral da Antiguidade reporta-se, precisamente, a esta exigência de auto-domínio e de aperfeiçoamento de que falava Platão, uma exigência que, no fundo, era encarada como a via mais segura para a ascensão até níveis mais elevados de existência, a fim de alcançar a felicidade. Nos estudos que dedicou ao tema da *sophrosyne*, Francisco de Oliveira

[6]Helen North, «Sophrosyne in Patristic Literature», *in Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966, pp. 312 segs.

demonstrou que, para além de Platão, a generalidade da literatura grega da Antiguidade transmitiu muitos exemplos de auto-conhecimento, e aquilo que se reveste de especial interesse para o presente estudo é o facto de todos esses pensadores terem encarado o amor como o meio cognitivo por excelência. Todos eles sustentavam que o amor permitia adquirir uma espécie particularmente profunda de conhecimento. De Homero a Ésquilo, de Sófocles a Eurípedes, é possível encontrar muitas alusões ao valor cognitivo do amor, celebrando-se a excelência daqueles homens que, através do afecto e da benevolência, tinham levado mais longe esse conhecimento interior, realizando o aperfeiçoamento ontológico. Platão, por seu turno, enriqueceu decisivamente o significado desse conceito, sublinhando a componente de auto-domínio e de controlo dos prazeres e dos desejos, embora tenha também visto na *sophrosyne* uma forma de auto-conhecimento, um esforço para encontrar e identificar a virtude, mediante a superação da beleza física e o alcançar da *arete*, da beleza suprema, a qual era, na sua essência, espiritual[7]. Em termos éticos, tal postura traduzia-se pela desqualificação dos laços estabelecidos com as coisas terrenas – entre os quais se incluía, claro, o amor físico, erótico – e pela serena prática do bem, um movimento que permitia ao homem conhecer-se melhor a si mesmo, libertar-se da sua dimensão corpórea e dessa maneira atenuar o abismo que o separava da divindade.

Como é bem sabido, estas concepções deixaram uma marca indelével no pensamento cristão, em especial no seu entendimento da questão da origem e da finalidade do ser humano. Antes de mais nada, foi extremamente marcante a condenação platónica do amor carnal, pois ela influenciou, num período multissecular, o modo como as pessoas encararam essa temática. Além disso, entre as virtudes cardeais gregas e as virtudes cristãs foram estabelecidos muitos paralelismos, e boa parte das exortações para o auto-conhecimento e para o controlo dos apetites – aquilo que Marco Túlio Cícero chamou de «refrear os movimentos torvados do coraçom»[8] –, transitaram para a consciência cristã, passando a ocupar um lugar central no discurso sobre a existência humana. Porém, o Cristianismo, sobretudo pela mão da patrística, introduziu alguns elementos novos e muito importantes. Em primeiro lugar, encarou o exercício da *sophrosyne* – materializada no auto-controlo e no auto-conhecimento através do amor – como uma forma de "assimilação a Deus", como uma forma de tornar o

[7]Francisco de Oliveira, «O conceito de *Philia* de Homero a Aristóteles», *Humanitas*, 25-26 (1974), pp. 217-235.

[8]Marco Túlio Cícero, *Livro dos Oficios...*, ed. de Joseph M. Piel, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948, p. 104.

homem semelhante a Deus e de realizar algo que as virtudes pagãs não faziam: comunicar com a divindade[9]. De facto, nos escritos patrísticos, o auto-conhecimento através do amor por Deus é frequentemente concebido como uma espécie de deificação, como um passo fulcral nesse percurso espiritual que era essencial para garantir a salvação. Esta concepção irá revelar uma singular longevidade, e, séculos mais tarde, na poesia devota de frei Luís de León, por exemplo, há inúmeros sinais de interesse pela problemática da *sophrosyne*[10], o mesmo sucedendo no ideário espiritual de frei António das Chagas[11].

Não podemos esquecer, no entanto, que a *sophrosyne* estava igualmente muito ligada ao conceito de heroísmo, pois a coragem, nesse contexto, tinha muito a ver com a força para amar a virtude, com a vontade firme de dominar as paixões desordenadas, uma temática igualmente muito cara à sensibilidade de Quinhentos e de Seiscentos. Basta lembrar que Platão apresentou Sócrates como o paradigma do homem corajoso, como aquele que mais longe tinha levado o domínio de si mesmo e das suas paixões, praticando um conhecimento afectivo, interior, até às últimas consequências. E não deixa de ser significativo que o mesmo Platão tenha encarado o tirano como o não-*sophron* – é dessa forma que o autor da *República* o caracteriza[12] –, como o intemperante, como alguém que não ama, alguém que é fundamentalmente injusto. Por outras palavras, o tirano era aquele que não controlava os seus afectos, era aquele que contrariava a vocação natural de todos os seres humanos para amar os seus semelhantes, amando-se a si próprio mais intensamente do que aos outros. Para Platão, o tirano comportava-se dessa forma porque se encontrava dominado pelas suas paixões, o que revelava que, no fundo, a sua incapacidade em se auto-controlar tinha a ver, antes de mais, com o facto de não amar a obra do criador. O chefe autoritário, aquele que não amava ninguém a não ser a sua própria pessoa, era um profundo

---

[9]Carla Romano, *Un'Anima in Due Corpi. L'Amicizia nella Patristica*, Salerno, Dottrinari, 1995.

[10]Dámaso Alonso, «Vida y poesía en Fray Luis de León», *in* Francisco Rico (org.), *Historia y Crítica de la Literatura Española. Siglos de Oro: Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 391-395. Sobre o ideário de frei Luís de León, veja-se, também, Domenico Ferraro, *Itinerari del volontarismo...*, cit., 1995.

[11]Robert Ricard, «La Doctrine spirituelle de Fr. António das Chagas d'aprés ses principales lettres» *in Etudes sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, F. Calouste Gulbenkian, 1970, pp. 230-231. Porém, importa notar que não foi só o Cristianismo que se revelou sensível a esta problemática, pois, na Europa medieval e moderna existiram outros sistemas de crença que também denotaram interesse pelo tema do conhecimento amoroso. De facto, num dos principais escritos de neo-platonismo do século XVI, os *Diálogos de Amor* do literato judeu Leão Hebreu, o potencial gnoseológico do amor surge em grande destaque, sublinhando-se a força dessa atracção pelo supremo bem, pela fonte da verdadeira perfeição que era Deus. Acerca desta obra, *vide* Eugenio Asensio, «Damasio de Frías y su *Dórida*, Diálogo de Amor. El Italianismo en Valladolid», *Nueva Revista de Filologia Hispánica*, XXIV, 1 (1975), pp. 219-234; e, também, de J. Barata-Moura, «Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu», *Didaskalia*, II (1972), pp. 155-175.

[12]Cfr. Platão, *Górgias*, 507 segs.; *Fedro*, 248 segs.; *República*, livro IX.

desconhecedor do seu próprio interior, aproximando-se, por isso, do estado de bestialidade, da condição desumana[13].

Mais adiante voltaremos a incidir sobre esta problemática. De momento, cumpre referir que, para lá da insistência na temática do auto-conhecimento, outro dos aspectos mais decisivos do contributo de Platão para a tradição de escritos dedicados ao amor reside nas alusões ao valor formativo da amizade, em especial no colóquio *Lísis*. Citando constantemente o supremo exemplo de Sócrates, Platão encarou a amizade como uma relação fundamentalmente cognitiva, cognição essa que era essencialmente amorosa, dialogal e não-racional, envolvendo a comunicação das almas. A amizade, tal como ela surge retratada no diálogo *Lísis*, assentava, portanto, na comunicação entre duas pessoas semelhantes, e era um laço que comportava o mimetismo, ou seja, o aprofundamento das semelhanças entre os amigos, bem como o aperfeiçoamento de cada uma das partes, através do exemplo e da correcção amistosa. Esta perspectiva da amizade como um laço cognitivo, comunicacional e de aprofundamento das semelhanças, é extremamente relevante, e mais tarde voltaremos a encontrá-la.

Aristóteles: amizade, amor pelo seu semelhante e pela comunidade.

Além de Platão, também Aristóteles legou para a posteridade importantes ensinamentos sobre o amor e acerca do seu lugar na existência humana. Podemos até dizer que Aristóteles, mais do que Platão, foi quem melhor explorou as implicações comunitárias do afecto, falando não propriamente de amor mas sim de amizade – em especial nos livros VIII e IX da *Ética a Nicómaco*, e, também, no livro VII da *Ética a Eudemo*[14] –, ou seja, a expressão concreta desse laço de amor espiritual.

A obra aristotélica transmite uma série de imagens muito fortes acerca do ser humano, as quais revelaram grande perenidade. Antes de mais, cumpre referir que o Estagirita encarava o homem como uma criatura naturalmente vocacionada para a vida comunitária, sustentando que só em comunidade – ou seja, através da existência pacífica, em colaboração amistosa com o seu semelhante – o ser humano podia desenvolver todo o seu potencial. Para

[13]Veja-se o excelente trabalho de Francisco de Oliveira sobre este tema, onde são identificados os autores e as obras onde surgem tais imagens da amizade – «O conceito de *Philia* de Homero a Aristóteles..., cit., 1974.

[14]Citamos pela seguinte edição: *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, tradução e notas de Emilio Lledó

Aristóteles, humanidade, racionalidade, comunidade e entreajuda são termos estreitamente relacionados entre si, e é justamente por isso que, para esse pensador helénico, o homem que se isolava tinha algo de desumano. Pela mesma ordem de razões, aquele que apenas provocava conflitos, por seu turno, era, de algum modo, anti-social e pouco humano, pois essa conflituosidade constituía um sinal de que era um ser incapaz de amar o seu semelhante e de dominar as suas paixões, indício de que estava possuído por forças irracionais[15]. Como se pode ver, na ética aristotélica a paz e a sociabilidade pacífica constituíam elementos essenciais na caracterização da humanidade, tanto ao nível da relação das pessoas consigo mesmas, como da relação entre os membros de uma comunidade, fosse ela a família ou o espaço extra-familiar. Cumpre sublinhar que a esta associação entre humanidade e concórdia era sempre atribuído um carácter natural, e tal facto remetia, uma vez mais, para uma concepção afectuosa da criação do mundo. Segundo Aristóteles, o amor que o homem nutre pelo seu semelhante possui um carácter natural, pois decorre do já referido ímpeto inato para amar, o qual todos os seres humanos tinham inscrito na sua natureza.

Nas linhas que dedicou à amizade e à sua relevância para a vivência em grupo, Aristóteles encarou esse laço como um estado puro e não-racional de comunhão amorosa. Ao contrário de Platão – que viu no amor, acima de tudo, um movimento de ascensão espiritual para uma realidade transcendental –, o Estagirita optou por sublinhar a dimensão essencialmente comunitária dos laços amorosos, razão pela qual, na sua obra, encontramos, sobretudo, referências à amizade. Para Aristóteles, o laço amistoso era a forma mais poderosa e perfeita de união, e graças à condição superior do laço afectivo, na sua expressão mais acabada o vínculo amistoso consistia mais propriamente numa virtude, uma virtude apenas acessível a um grupo bem delimitado: o sexo masculino e a elite aristocrática[16]. Como se verá no sexto capítulo deste estudo, esta ligação entre a amizade virtuosa, o mundo masculino e a aristocracia – ou seja, o grupo dos «melhores», dos «mais perfeitos», daqueles que levavam mais longe o controlo sobre as paixões –, constitui um dado de longa duração, pois iremos reencontrá-lo na literatura quinhentista e seiscentista que se ocupa da amizade e da sua presença na cultura aristocrática[17].

Iñigo, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

[15]M. A. Aimo, «Su alcuni trattati riguardanti l'amicizia dalla casistica greca e latina», *Rivista di Studi Classici*, III, 6 (1958), pp. 235-252.

[16]Arthur Adkins, «'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle», *Classical Quarterly*, 13 (1963) pp. 30-45.

[17]*Ética Nicomáquea. Ética Eudemia...*, cit., 1988, *Ética a Eudemo*, Livros III e VIII.

É, precisamente, deste conceito de amizade virtuosa e aristocrática que decorre a distinção aristotélica entre três diversos tipos de amizade, cada um deles com uma natureza, com uma dignidade e com uma finalidade própria: antes de mais, e por ser a forma mais perfeita e superior, contava-se o afecto que era fundado na virtude e que tinha por finalidade o bem-estar do seu semelhante; depois, e num nível algo inferior, encontrava-se o afecto que se baseava no prazer, ligado ao mundo do corpo e da matéria, logo, menos digno do que o antecedente; por último, Aristóteles fala dos laços orientados para a utilidade e para o interesse próprio, um tipo de relação claramente inferior e face à qual o Estagirita não oculta a sua repugnância. Semelhante divisão tripartida da amizade acabava por reflectir e sintetizar as aspirações e os valores em que assentava, afinal, a ordem comunitária na qual Aristóteles vivia, um mundo que muito enaltecia a entreajuda e que veementemente condenava o individualismo. E embora a distinção introduzida pelo Estagirita possa parecer quase trivial e desprovida de consequências, cumpre notar que esta tripartição exerceu uma influência perene e estruturante, pois vamos reencontrá-la em quase todos os livros e escritos que, nos séculos subsequentes, foram dedicados ao tema da amizade e à sua influência na interacção comunitária.

Para além de divulgar esta tipologia tripartida, Aristóteles não poupou encómios aos laços baseados no afecto amistoso, enaltecendo as suas principais qualidades. Antes de mais, elogiou todos aqueles que se deixavam conduzir pelo impulso de ajudar o seu semelhante, ímpeto esse que tinha como principais atributos a espontaneidade e a ausência de cálculo e de interesse. Além disso, o Estagirita não escondeu a sua admiração pelos diversos atributos que eram anexos ao laço de amizade, como era o caso da sinceridade, da confiança, da lealdade total e da fidelidade para com aquele que era objecto de afecto. A propósito destas qualidades, o Estagirita aproveitou para condenar, de um modo severo, a traição, ou seja, a ruptura com os deveres e com as obrigações morais inerentes ao laço amistoso, acabando por classificar esse gesto como o pior dos delitos. Tudo isto revela, no fundo, que Aristóteles vivia num tempo em que as relações de cooperação eram altamente valorizadas, e em que se criticava severamente todo aquele que se mostrava mais competitivo e individualista do que predisposto a ajudar o seu semelhante e a contribuir para o bem comum. As referências aristotélicas à amizade remetem, além disso, para um tipo de relação que supõe a existência de uma elite social e política, a qual, ao optar por fazer assentar a sua coesão interna em laços de amizade e de colaboração, possuía uma forte consciência comunitária.

Como sugerimos no capítulo antecedente, ao discorrer sobre os laços amistosos o Estagirita faz eco de uma série de temas que andavam dispersos pela literatura grega, acabando por os reunir e sistematizar, e todo esse material irá estar na base de grande parte da tratadística posteriormente dedicada às ligações amistosas. Para além disso, incorpora muitos outros aspectos ligados à vivência afectiva no quadro comunitário, como por exemplo o cuidado que todos deviam ter na escolha dos amigos; a importância da amizade em tempos de fortuna e de infortúnio; o número de amigos que as pessoas deviam possuir; a proximidade física das pessoas que se queriam bem; e, por fim, o estabelecimento de fortes laços de entreajuda como factores que conduziam ao aprofundamento das semelhanças entre os que se amavam, reforçando a coesão interna da comunidade. De acordo com o Estagirita, o grau de fidelidade, a segurança e a duração da relação amistosa dependia de todos estes aspectos que acabámos de enumerar, pois apenas dessa maneira se gerava um clima de confiança recíproca. A partir de Aristóteles, a confiança passou a ser uma qualidade estreitamente associada à noção de amizade, uma ligação que impunha um elevado nível de exigência moral e que, implicitamente, acabava por ter anexas uma série de regras, ou seja, um conjunto de obrigações – morais – que deviam ser cumpridas por cada uma das partes envolvidas nessa relação.

Toda esta ênfase concedida à amizade comunitária e às suas diversas formas e características demonstra bem que também Aristóteles encarava a comunidade dos homens como um conglomerado cujos membros se encontravam ligados, antes de mais nada, por laços de natureza amistosa, aquilo a que no seu tempo se dava o nome de *philia*. Esta palavra, no período helenístico, denotava o tipo de relação afectuosa que supunha o amor pelo seu semelhante, amor esse que se distinguia por ser natural, espontâneo, não-racional e, até, de certo modo inexplicável, dando origem a uma relação de índole superior, que levava a encarar o amigo como uma espécie de *alter ego*. Para lá disso, o Estagirita defendia que a amizade comportava uma predisposição para a cooperação e para a benevolência, qualidades próprias daqueles que trabalhavam para a realização de uma finalidade de superior importância: a obtenção da felicidade do grupo[18]. Nesse contexto, a felicidade pessoal acabava por depender e por ser inseparável da felicidade colectiva.

Numa colectividade humana concebida nestes termos, já se vê que os gestos de entreajuda, de cooperação e de reciprocidade assumiam uma primordial relevância, pois era para todos claro que da entreajuda e da solidariedade

[18]Antonina Alberti, «*Philia* e identità personale in Aristotele» *in* A. Alberti (dir.), *Studi sull'Etica di Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis, 1990, pp. 263-301.

dependia a indispensável coesão do grupo. Como assinalámos, Aristóteles defendeu por diversas ocasiões a tese de que os seres humanos eram dotados de uma predisposição, natural, espontânea e sempre actuante, não só para amar o seu semelhante mas também para dividir e para efectuar em conjunto as tarefas que só eram realizáveis desde que todos colaborassem entre si, e entre estas tarefas colectivas contava-se tudo aquilo que era considerado necessário para a manutenção e conservação da comunidade. Todavia, e para além desta questão normativa, Aristóteles introduziu um outro aspecto muito importante: estabeleceu uma forte relação entre a amizade e a *virtude*. Para o Estagirita a virtude era, por um lado, uma propriedade natural, inata, do homem, resultante da infusão do criador; porém, a virtude significava também, para Aristóteles, um modo de ser duradouro, que se desenvolvia e que se inscrevia, a um nível profundo, na maneira de ser dos homens, um *habitus* capaz de conduzir os homens no caminho do aperfeiçoamento pessoal e da aproximação da perfeição. Por outras palavras, também Aristóteles acreditava que o homem tinha uma capacidade natural para se aperfeiçoar, e o que é importante ressaltar é que para o Filósofo tal capacidade devia ser actualizada através de uma formação moral que desenvolvesse a inata propensão humana para a amizade, e que, por essa via, tornasse constante o impulso inato para amar o seu semelhante.

A prática da entreajuda funcionava, assim, como o sinal exterior de que a finalidade amistosa da vida em comunidade continuava vigente, e que o comportamento das pessoas continuaria orientado para esse objectivo superior. Por outras palavras, cada um desses gestos de amor pelo seu semelhante concorria para concretizar a suprema finalidade do agregado comunitário, isto é, o seu bem estar colectivo, mas contribuía, também, para o aperfeiçoamento moral de cada um dos membros do grupo. Para que tal aperfeiçoamento fosse uma realidade, tudo dependia do correcto desenvolvimento desse *habitus* amistoso que os seres humanos possuíam, naturalmente e em potência, hábito esse que deveria ser desenvolvido mediante o assíduo exercício de uma conduta benevolente. Era aí, precisamente, que residia a chave para a manutenção da paz no seio da comunidade e da concretização do bem comum[19].

Em face de tudo o que acabou de ser exposto, podemos dizer que Aristóteles sustentou, de forma inequívoca, que as regras mais básicas da vida, pessoal ou comunitária, também se reportavam aos afectos e à sua natural força coesiva. Muito por influência de Aristóteles, durante os tempos que se seguiram, e em especial após o século XIII, o afecto continuou a ser encarado como um vínculo

[19]Gabriel Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 12 segs.

QUINTA, E ULTIMA EXCELLENCIA:

QUE TODOS OS QUE AMASSEM A SUA Religião terião bom fim. *

* *Quod omnes qui ordinem ſuũ diligent, finem habebunt. D. Arnolaus, &c.*

277

EMPREZA XXI.

400 NATURAL, ou adquerida he toda a amiſade dos homẽs: Natural, pela ſanguinidade; adquerida, pela ſimpatia das inclinaçõ es: Neſta amiſade, argue o inſenſitivo de algũas arvores, á racionalidade de muytos homẽs: Na outra, imita a ingratidão dos homẽs á inſenſibilidade das arvores; porque eſtas, ſendo da meſma eſpecie, não fructificão juntas; em

 não

Figura 6
O amor pelo próximo como impulso natural aos homens.
João dos Prazeres, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

natural fundador da vida em comunidade, ou seja, como algo que tinha sido inscrito na ordem da criação aquando da sua génese, funcionando, também, como o principal factor unitivo entre as pessoas.

Sob o Cristianismo, os ensinamentos aristotélicos foram interpretados à luz das preocupações católicas, e para além da temática do carácter natural e universal da amizade pelo seu semelhante, a teologia católica seguiu o que Aristóteles afirmara a respeito da morfologia da conduta humana. Como tal, a teologia patrística encarou a acção humana como o resultado de uma escolha livre e voluntária, mas também de um impulso para amar o bem do próximo, reafirmando-se a vocação natural dos homens para a colaboração e para o auto-aperfeiçoamento. Quanto aos comportamentos e sua ordem, incorporou, no essencial, a doutrina aristotélica das virtudes, as quais eram encaradas como inclinações para o acto bom e para fazer bem à entidade amada[20], afirmando que os homens eram impelidos a agir de acordo com as disposições da alma desenvolvidas através do treino e da prática[21]. O comportamento era assim dirigido por um *habitus* de espírito que resultava da interiorização de normas ditadas pelas virtudes, interiorização essa que tornava as pessoas propensas a aderir aos mais básicos e primordiais princípios morais. A «virtude é uma boa qualidade do espírito, com que se vive rectamente, de que ninguém usa mal e que Deus produz em nós sem a nossa intenção», escrevia, no final do século XVI, o jesuíta Manuel de Góis, especialista em ética aristotélica e tomista[22].

A partir do século XIII a influência de Aristóteles na teologia cristã não parou de aumentar. De facto, a ética aristotélica tornou-se no elemento central do pensamento católico, acabando por enquadrar quase todas as abordagens morais surgidas nos séculos subsequentes[23]. Aristóteles encarava a ética como um saber essencialmente vocacionado para ensinar as pessoas a desenvolverem as suas naturais tendências para amar o seu semelhante, ou seja, aquelas que propiciavam o desempenho de uma conduta virtuosa, fosse no quadro da relação consigo mesmas, fosse no quadro da vida em família ou no espaço extra-doméstico. Como tal, com esta afirmação do aristotelismo na cena intelectual do Ocidente, a dimensão prática do saber moral e o seu potencial para guiar a acção passaram para primeiro plano[24].

---

[20]A. A. Banha de Andrade, «Introdução», *Curso Conimbricense...*, cit., 1957, pp. C e segs. e pp. 247 segs.

[21]Carla Romano, *Un'Anima in Due Corpi. L'Amicizia nella Patristica...*, cit., 1995.

[22]*Curso Conimbricense...*, cit., 1957, p. 209.

[23]Anthony Pagden, «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600», *Traditio*, XXXI (1975), pp. 287-313.

Assim, seguindo de perto o que propusera Aristóteles, a generalidade dos doutrinadores cristãos dividiu o saber moral em *monástica* – a relação consigo mesmo –, em *economia* – o relacionamento no quadro da família – e em *política* – o relacionamento no espaço extra-doméstico –, uma tipologia que se reporta ao entendimento tripartido da existência humana. Trata-se de uma tripartição que gozou de uma assinalável longevidade, o que revela que, para o Estagirita, a moral possuía uma única finalidade, mas estava apetrechada com diferentes técnicas, utilizadas consoante as áreas da existência humana a que se reportava. A finalidade da moral, segundo Aristóteles, era dotar as pessoas da capacidade para se auto-aperfeiçoarem, realizando a virtude nos diversos ambientes em que moviam. E tal aperfeiçoamento era possível porque a moral detinha a capacidade para actuar no interior das pessoas, despertando a sua natural predisposição para o bem, através da evocação da experiência e da sedimentação histórica do saber prático das gerações passadas[25]. Tal significa que, ao invés da severa imposição de modelos de comportamento ou da condução coactiva da conduta, o saber moral procedia através de técnicas estreitamente relacionadas com o amor. De facto, investia sobretudo em expedientes como a comunicação empática dos sentimentos religiosos – *communio*, comunhão –, a comprovação e o teste dos impulsos pelo seu enraizamento comunitário – tradição e senso comum –, avaliando os argumentos não tanto por um procedimento racional, mas sim através de expedientes que tinham a ver com o sentimento de pertença à comunidade e com as obrigações que essa pertença envolvia, algo que é muito visível nos *exempla*, nas metáforas e no constante apelo à recordação da experiência passada, expedientes discursivos que visavam despertar os valores que regiam o laço que unia cada uma das pessoas ao grupo do qual eram parte integrante[26].

Deste modo, o sistema ético aristotélico acabou por constituir, até ao século XVIII, um verdadeiro quadro de referência, e, como refere a estudiosa italiana Daniela Frigo, nele se inscreveram as concepções, os princípios e as categorias mais fundamentais da teologia, mas também da Mmoral e do Direito[27]. Na sua vertente aristotélica, a moral converteu-se no principal instrumento de orientação para as múltiplas dimensões da existência, tendo como objectivo

[24]Cfr. Cary J. Nederman, «The meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought», *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, n. 4 (Out. 1996), pp. 563-586.

[25]Carlo Natali, «Aristotle e l'Origine della Filosofia Pratica» *in* Claudio Pacchiani (org.), *Filosofia Pratica e Scienza Politica*, Pádua, Francisci Editore, 1980, pp. 106 segs.

[26]Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters...*, cit., 1997.

[27]Daniela Frigo, «"Disciplina Rei Familiariae". A *Economia* como modelo administrativo de *Ancien Régime*», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 6 (1991), pp. 49 segs.

subordinar o agir humano aos valores do amor e da ajuda do seu semelhante[28]. Antes de mais, a moral era imprescindível para o «governo de si», já que tinha como finalidade o crescimento espiritual do homem tendo em vista o alcançar da felicidade. Porém, e como veremos mais adiante, esses preceitos tinham também sérias implicações no modo como se concebia o governo de colectividades de pessoas, pois era crença generalizada que o aperfeiçoamento da comunidade só podia ser alcançado através do enriquecimento moral de cada um dos seus membros[29].

Fiéis aos preceitos aristotélicos, todos os autores cristãos dos séculos XVI e XVII incorporaram, no essencial, este conceito antropológico, e, tal como o Estagirita, também reconheceram no ser humano uma natural propensão para colocar o bem do grupo à frente do bem pessoal, e um natural potencial de aperfeiçoamento, afirmando que, para que isso se tornasse realidade, era fundamental a educação moral e o adestramento dos bons hábitos no quadro comunitário. Além disso, todos eles propuseram uma educação das virtudes, ou seja, o desenvolvimento das disposições inatas, um processo que visava a criação de um *habitus*, ou hábito da mente para conhecer os primeiros princípios da moral, a fim de agir permanentemente de forma virtuosa[30]. A divindade dera «a todas as creaturas propriedades, & virtudes naturais pera sua conservação»[31], e ao homem competia esforçar-se por levar a cabo um amoroso conhecimento interior, para desse modo desenvolver o potencial que tinha em si encerrado, e adquirir o saber acerca da forma como deveria viver[32].

---

[28]Daniela Frigo, «"Disciplina Rei Familiariae..., cit., 1991, p. 50.

[29]Cary J. Nederman, «The meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought..., cit., 1996, p. 573.

[30]Vittorio Dini e Giampiero Stabile, *Saggezza e prudenza: studi per la ricostruzione di un' antropologia in prima eta moderna*, Nápoles, Liguori, 1983, pp. 39 segs. De acordo com Cary Nederman, o *habitus* é o correspondente latino do grego *hexis*, um termo que, na obra de Aristóteles, denota as disposições da alma adquiridas através do treino e da prática virtuosa («The meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought..., cit., 1996, p. 576).

[31]Frei Aleixo de Santo António, *Philosofia Moral Tirada de alguns Prouerbios ou Adagios amplificados com authoridades da Sagrada Escriptura, & Doctores que sobre ela escreueram...* (Coimbra, Diogo Gomes de Loureiro, 1640), p. 65.

[32]A doutrina distinguia, como referimos, dois tipos de virtudes: por um lado, as inatas, inscritas na natureza do ser humano; por outro, as virtudes adquiridas, que se obtinham através dos actos humanos e pelo adestramento da virtude. «Só por muitos actos se produzem vários hábitos de virtude perfeita», sustentava o jesuíta Góis, parafraseando a opinião de Tomás de Aquino acerca deste mesmo tema – *Curso Conimbricense...* cit., 1957, p. 227. É essa, precisamente, a temática que se propõe explicar o jesuíta Gaspar Astete, no manual que escreveu para ensinar o modo como as crianças deviam ser criadas: «Como hamos de aprender la virtud por el exercicio y uso della» – Gaspar Astete, S. J., *Institucion y Guia de la juventud Christiana. Primera Parte. Donde se trata de como han de enseñar los padres a sus hijos a ser obedientes y temerosos de Dios, y de las virtudes mas principales que ha de tener el mancebo Christiano...* (Burgos, Philippe de Iunta, 1592), fs. 216 segs. E o que é interessante notar é que, também destas obras, ao amor é sempre atribuída uma importante função gnoseológica.

A prática do amor pelo próximo, segundo o dominicano Luís de Granada, tinha o condão de «desterrar vícios e plantar virtudes»[33], contribuindo para o enraizamento do hábito da prática continuada do bem, e desse modo impelir as pessoas em direcção à suprema finalidade de aperfeiçoamento. Das virtudes dizia-se que a sua força era tão grande que «leuantan, y suben los hombres desde el suelo hasta el cielo...»[34]. As virtudes morais «corrigen el apetito, y hazen al hombre de buenas costumbres», sustentava Antonio de Obregon Y Cerezeda em 1603[35], e nada devia escapar a esse adestramento, nem sequer os sentimentos, pois também eles eram encarados como formas de exteriorização de dispositivos interiores, os quais, por sua vez, se encontravam inscritos na ordem interna, natural, do ser humano. A virtude era tida por «huma regra de bem viver, conforme ao direito natural, positivo, & conforme aos conselhos que nos deu Christo nosso Senhor»[36].

Tomás de Aquino: amor de si, amor pelo próximo e amor por Deus.

Tomás de Aquino também discorreu longamente a propósito do amor e da sua relação com a condição humana. As considerações que esse famoso teólogo dominicano teceu acerca do amor são merecedoras de toda a nossa atenção, não só pela sua originalidade e profundidade, mas também porque a sua influência na consciência europeia dos séculos XVI e XVII foi, como se sabe, fortíssima.

Antes de mais, é muito significativo que o Aquinate também se tenha interessado pelas virtualidades cognitivas do amor. Na verdade, no sistema tomista o amor é encarado como uma via de conhecimento tão digna, ou até mesmo mais digna, do que a própria cognição racional. Sem deixar de ter em conta que se tratavam de funções específicas, o famoso teólogo dominicano afirmou que o amor e a razão possuíam uma estreita relação, na medida em que eram aspectos complementares da actividade profunda do espírito[37]. Além disso, o Aquinate,

---

[33]Citado por Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, UPS-FUE, 1988, p. 279.

[34]Juan Costa, *El Regidor o Ciudadano... trata de como se ha de regir a si, su casa y republica dirigido a la muy insigne Universidad de Salamanca...* (Salamanca, Antonio de Lorençana, 1578), f. 72.

[35]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles, Recopilados de diuersos Autores. Dirigidos A la Catholica Real Magestad del Rey de las Españas don Felipe III...* (Valhadolide, Luis Sanchez, 1603) f. 66.

[36]Francisco Aires, S. J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos, moralizado aos pregadores, proporcionado à via purgativa, illuminativa, & unitiva de huma alma com Deos. Dividido em quatro partes...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1658), p. 176.

[37]Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, citamos pela seguinte edição: *Somme Theologique*, Paris, Les

seguindo de perto os ensinamentos de Platão e de Aristóteles, também viu no ímpeto amoroso uma forma de enriquecimento ontológico, alegando que os homens se aperfeiçoavam pelo facto de cada pessoa possuir uma certa noção da sua própria perfeição. Fazendo jus aos ditames platónicos acerca dessa temática, sustentou que cada ser tinha inscrito na sua natureza um determinado apetite, uma incessante tendência ou inclinação interior para a sua perfeição apropriada. De acordo com Tomás de Aquino, a vontade humana dirigia-se, de livre arbítrio mas simultaneamente impelida por uma inclinação natural – o *habitus* –, para a beatitude, ou seja, para a perfeição do ser racional, e essa inclinação consistia mais propriamente num desejo natural, constitutivo da essência de cada pessoa, dado que, uma vez mais, tinha a ver com os dados que nela tinham sido inscritos por ocasião da criação[38].

Podemos assim dizer que o Aquinate encarou o *habitus* como uma espécie de segunda natureza, atribuindo-lhe a capacidade de modelar, "a partir de dentro", a condição humana. E é importante sublinhar que, no sistema tomista, tal acção modeladora se processava não propriamente através da imposição de modelos ou padrões de conduta, mas sim através do adestramento das qualidades inatas. Tomás de Aquino por diversas vezes sustentou que as potências guardavam em si uma lembrança da forma que receberam aquando da criação, forma essa que ao invés de desaparecer, permanecia – era deste modo que Tomás de Aquino caracterizava o *habitus*. No fundo, tratava-se de um hábito que permanecia na vontade, moldando a vontade, e esta, por sua vez, na sua qualidade de motor da acção, carecia de ser habituada para querer aquilo que era conveniente para a vida humana. O hábito consistia, assim, no desenvolvimento de uma inclinação estável da vontade para um determinado fim, era uma força que tinha capacidade para conferir uniformidade à acção, estabilizando o modo de agir, e, sobretudo, revelando força suficiente para tornar a acção mais perfeita. Além disso, era uma força não inteiramente racional, dado que fazia com que as pessoas agissem por força do hábito, de um modo natural, sem necessitarem de qualquer deliberação racional.

Os homens possuíam, assim, um apetite inato para o bem, uma «propensão natural dada pelo Autor da Natureza» – deste modo a designava o jesuíta Manuel de Góis, em finais do século XVI, reputado comentador de Aristóteles e de Tomás de Aquino –, e apenas careciam de desenvolver tal potencial, desenvolvimento esse que se efectuava através do exemplo e da

Éditions du CERF, 1990, Prima Pars, quaestio 77.

[38]Tomás de Aquino, *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Prima Secundae, q. 49 – De Habitus in Generali, Quoad eorum substantiam, art. 2 – Utrum habitus sit determinato species qualitatis.

prática[39]. Esta perspectiva tomista do ser humano é fundamental para a temática desta dissertação, não só pela ênfase que concede ao amor e ao seu poder cognitivo, mas também por ser bem reveladora do modo como, a par das recomendações para amar, a doutrina apresentava sempre determinações com um carácter normativo. É que amar significava não só a adesão consciente da vontade humana, mas também a resposta obediente dos seres humanos a uma ordem supra-ditada e inscrita na sua natureza. No quadro desta concepção antropológica, a perfeição que os homens perseguiam ao longo da sua vida não se confinava aos limites naturais, pois à humanidade, desde que enveredasse por esse amoroso caminho de aperfeiçoamento pessoal, estava prometido o acesso a um destino sobrenatural repleto de amor. No fundo, significava canalizar o desejo para a única direcção, para a única via que merecia a pena ser vivida, ou seja, aquela que não tinha fim, se bem que, ao mesmo tempo, e como bem notou Remo Bodei, fosse também uma força que impelia o homem na progressão para o supremo bem, colocando-o numa postura de reverência e de obediência[40]. O amor era assim encarado por Tomás de Aquino como a mais primordial e básica das actividades apetitivas, orientada para a perfeição própria, para um enriquecimento pessoal que culminava num destino transcendental.

Mas de onde provinha tamanha força cognitiva? Onde residia essa força transformadora do amor?

A acreditar em Tomás de Aquino, o amor distinguia-se, precisamente, pela sua especial intensidade. Era tão intensa essa sua força que o amor revelava capacidade para anular as demais potências da alma, inclusive a razão, porquanto o amor canalizava para si toda a *intentio*, toda a força da alma, orientando-a para um determinado objecto. Dito de outra forma, o amor fazia com que a alma concentrasse a força das suas várias potências e as dirigisse ao objecto que a atraía. No entanto, para além de concentrar, o amor levava também a que a atenção da alma se afastasse das outras coisas e incidisse toda ela na entidade amada. Dessa forma, e porque todas as potências da alma eram mobilizadas pelo amor, a entidade amada era como que "iluminada", sendo justamente essa "iluminação" aquilo que permitia a comunicação amorosa, instaurando uma cognição muito mais intensa do que o mero conhecimento racional.

Como se pode verificar, tender para o bem sobre-humano ou do próximo requeria, sempre, um hábito que dirigisse a vontade e a fixasse numa entidade amada, requeria o desenvolvimento do hábito de bem obrar, uma

[39]*Curso Conimbricense...*, cit., 1957, p. 71.

[40]Remo Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicitá celeste*, Bolonha, Il Mulino, 1991, pp. 13 segs.

inclinação, uma predisposição estável, incorporada na fonte íntima da personalidade, de onde jorravam as acções e as deliberações[41]. Para Tomás de Aquino, desejar o bem ao próximo consistia na principal forma de enriquecimento ontológico, mas era, simultaneamente, uma forma de entrar em comunicação íntima, profunda, com o objecto do amor. De facto, o ímpeto amoroso conduzia a zonas muito íntimas da alma, mas, para além disso, o hábito, ao inclinar o homem numa determinada direcção, dava-lhe semelhança com o objecto amado, gerava uma participação mútua, uma comunhão através de hábitos. Através do amor concretizava-se essa comunhão, porque se tornava possível captar aspectos da outra pessoa que a razão era virtualmente incapaz de captar. O próprio Aquinate declarou, numa afirmação lapidar desse enorme poder cognitivo do ímpeto amoroso, que o «amor magis intrat ad rem quam cogito», quer dizer, o amor revelava muito mais do que a razão acerca da intimidade dos seres em que incidia, por ser um conhecimento mais profundo, por ser uma força capaz de instaurar a comunhão. O amor unificava, permitia aos homens realizarem a unidade de onde procediam e da qual guardavam uma nostalgia profunda em todas as actividades que desenvolviam.

E quando o desejo conduzia à união com o objecto amado, então, segundo o dominicano Tomás de Aquino, atingia-se o êxtase amoroso e o júbilo. A partir daí, o amado passava a existir no apetite daquele para quem dirigia o seu amor, enquanto que o amante, contemplando a união mística, olhava para o que pertencia ao amado como se fossem coisas suas, tanto as coisas boas como más, e essa suave união, essa quase fusão, realizava aquilo que muitos denominaram de *locus amoenus*, uma expressão que remetia para a paz edénica, para a tranquilidade e para a pureza do momento original, evocando a concórdia amorosa e a abundância que tinham sido vigentes no tempos edénicos[42]. Tal união amorosa gerava um profundo sentimento de comunidade, e, no caso do amor entre os seres humanos, fazia com que todos se tratassem como familiares e amigos, reeditando algo que ocorrera no momento das origens, na fase paradisíaca da existência, mas que entretanto se perdera, devido aos pecados dos homens. Significava, no fundo, o cumprimento daqueles que eram os desígnios da divindade, manifestados no momento da criação, mas entretanto destruídos pelo pecado.

A união do amor conduzia, pois, bastante para lá do limite atingido pelo conhecimento conceptual, pois envolvia a comunhão existencial. A

[41]Tomás de Aquino, *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Secunda Secundae, q. 23 – De Caritate secundum se, art. 3 – Utrum Caritas sit virtus.

[42]Adele Fiske, «Paradisus homo amicus», *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, 40 (3) (July 1965), pp. 426-459.

afectividade produzia um conhecimento sobre o próximo que era essencialmente não-conceptualizável, pois ia para além do limite atingido pela razão. Contudo, ainda assim, esse saber proporcionado pelo amor era extremamente detalhado e profundo, pois envolvia uma comunhão, uma identidade de vontades e um aprofundamento de semelhanças. Tomás de Aquino advertiu que, apesar de ser uma cognição que excedia os limites da capacidade racional, a inteligência não deixava de estar presente em todo este processo, pois a vontade e a inteligência desenvolviam uma espécie de sinergia[43], afectando-se reciprocamente. Com efeito, os hábitos afectivos com sede na vontade – justiça e amor – davam à razão um sentido do outro, permitiam-lhe colocar-se numa perspectiva altruista, sair dos limites do «eu» e desejar o bem do próximo, algo que, isoladamente, o conhecimento racional jamais conseguiria alcançar. Pode-se assim dizer que a afectividade conferia muito mais extensão ao conhecimento, levando-o mais longe. Aliás, para Tomás de Aquino o amor começava, precisamente, onde o conhecimento intelectual acabava. Somente através dessa cognição amorosa era possível atingir o mais íntimo da realidade, e, através desse processo, a própria divindade[44].

Como tal, aos olhos do Aquinate, o amor, longe de ser uma via menor de conhecimento, constituía, porventura, a forma mais digna de comunicação cognitiva, na medida em que gerava algo que a razão, sozinha, não podia proporcionar: a comunhão existencial. O amor favorecia um contacto espiritual e directo, pois habilitava o «eu» a sair dos seus limites, mediante um processo que era especialmente intenso, mediante a concentração de todas as forças anímicas. Através dessa via amorosa, o homem ficava apto, ficava permeável, ficava receptivo a receber uma impressão do outro, ou seja, a conhecer a identidade do próximo em toda a sua profundidade. Paralelamente, o amante abria-se totalmente àquele que lhe dirigia amor, tornando-se permeável e como que transparente para aquele que amava a sua interioridade mais profunda. O amor permitia, assim, como que o conhecimento directo da parte mais substancial daquele que se amava[45], e através do amor pelo próximo desenvolvia-se um laço *conatural*, ordenado, proporcionado e marcado pela reciprocidade. Além disso, através do amor, vencia-se o corpo e os obstáculos que ele encerrava para o conhecimento mais aprofundado, e entrava-se em comunhão profunda com o

[43]David M. Gallagher, «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas», *Medieval Studies*, vol. 58 (1996) pp. 9 segs.

[44]Tomás de Aquino, *Summa Theologiae...*, cit., 1990. Prima Pars, q. 20 – De Amore Dei, art. 1 – Utrum amor sit in Deo; e Prima Secundae, q. 28 – De Effectibus Amoris.

[45]Consulte-se o interessante trabalho de Paulo Gaspar acerca desta temática: *O conhecimento afectivo em São Tomás*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1960.

próximo, ascendendo-se a um nível mais elevado da existência[46]. Por fim, através do amor espiritual, o homem dava-se àquele que amava, entrava em contacto espiritual e estabelecia uma relação de continuidade com aquele que amava, e tudo isso, importa não o esquecer, traduzia-se num enriquecimento ontológico. De facto, para o amante a entrega de si facilitava a compreensão não só do outro, mas também das suas próprias características, e desse modo permitia o aperfeiçoamento de cada uma das partes.

Em suma, a vontade, compelida pelo amor, começava no ponto onde o conhecimento racional não conseguia ir além. Tal significa que, para Tomás de Aquino, o poder cognitivo o amor era muito mais penetrante, sendo precisamente por isso que o famoso dominicano em várias ocasiões afirmou que se podia amar mais do que se conhecia[47]. É importante sublinhar, no entanto, que a razão deveria cooperar com o amor, pois também ela concorria para aprofundar essa comunhão e instaurar a comunicação transcendental. Dito de outra forma, também a razão participava nesse processo cognitivo cuja meta era o mundo transcendente[48].

Além de toda esta elucidação do poder cognitivo do amor – e onde é sem dúvida notória a influência platónica e augustiniana, mas onde se encontra também presente, é claro, a elaboração original de Tomás de Aquino –, o Aquinate deixou-nos igualmente uma explicação do modo como este interior ímpeto afectivo se materializava em efeitos concretos, em comportamentos. Por outras palavras, o Aquinate também se interessou pelas implicações comunitárias dos laços amorosos, e tal interesse é bem visível nos passos que dedicou ao conceito de *amor amicitiae*.

Assim, começou por afirmar que a acção moral se traduzia na inclinação, na intenção de fazer bem às pessoas, num ímpeto que, como vimos, pouco tinha a ver com uma deliberação racional. Tomás de Aquino fazia aqui eco de uma tradição antiga, a qual perdurou ainda muito tempo, e que surge, por exemplo, num tratado quatrocentista dedicado ao amor pelo próximo: «o amor proçede *ex animo* [...] & la beniuolençia muchas vezes sin deliberacion &

---

[46]Tomás de Aquino, *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Secunda Secundae, q. 27 – De Principali Actu Caritatis, qui est dilectio, art. 5 – Utrum Deus possit totaliter amari.

[47]Tomás de Aquino, *De Virtutibus Cardinalibus*, citamos pela seguinte edição: *Quaestio Disputatae. Volumen II. De Virtutibus Cardinalibus*, Turim-Roma, Marietti, 1965, art. 2 – Utrum Virtutes sint connexae; ut qui habet unam, habeat omnes; *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Prima Secundae, q. 27 – De Causa Amoris; e Prima Secundae, q. 28 – De effectibus Amoris; também de Tomás de Aquino, veja-se *De Caritate*; citamos pela seguinte edição: *Quaestio Disputatae. De Caritate*, Turim-Roma, Marietti, 1965, art. 7 – Utrum objectum Diligibile ex Caritate sit rationalis natura, 12.

[48]Étienne Gilson, *Saint Thomas Moraliste*, Paris, J. Vrin, 1974 (2. ed. aumentada), pp. 127 segs.

rrepentina & arrebatadamente & de supito viene...»[49]. O amor pelo próximo era gerado por um impulso amoroso, por uma inclinação natural – e muito pouco racional – para o aperfeiçoamento. Ao analisar o papel regenerador do amor, Tomás de Aquino encarou essa virtude como a melhor via de aperfeiçoamento, não só da própria pessoa mas, sobretudo, do conjunto da comunidade, entrando assim em terrenos muito mais afins da reflexão de Aristóteles sobre a amizade[50]. No entanto, advertiu que o amor pela perfeição própria nada tinha a ver com um amor egoísta, bem pelo contrário, e a fim de explicar esse aspecto, na *Summa Theologiae*, em especial no tratado sobre as paixões, frisou as diferenças entre aquilo que designa por *amor amicitiae* – o amor pelo próximo –, e o *amor concupiscentiae* – o amor interessado, ligado ao bem pessoal, individualista.

Para o Aquinate, o amor que o ser humano nutria por si mesmo com o intuito de melhor se conhecer e de se aperfeiçoar constituía a mais forte e poderosa inclinação[51]. Esse era o *amor amicitiae*, um tema que teve muito eco na literatura de Quinhentos[52]. O *amor concupiscentiae* instaurava, pelo contrário, uma relação individualista, egoísta e fundada no interesse, um laço que estava ligado, portanto, àquilo que era transitório e instável. Logo, trata-se de um vínculo necessariamente pouco seguro e que não inspirava nenhuma confiança, pois aquele que amava o próximo por interesse atraiçoava a sua própria natureza, ou seja, não amava a sua própria natureza. O amor interessado constitui, assim, um vínculo instável, temporário e, mais do que isso, é uma traição ao potencial que Deus, no momento da criação, inscrevera na alma de cada um dos homens[53]. O

[49]Fernando Nuñez, *Tractado de amicicia...*, publicado em *Revue Hispanique*, tomo XIV (1906), pp. 17 segs.

[50]Cfr. Tomás de Aquino, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio*, Turim-Roma, Marietti, 1964; e, igualmente, de frei Juan de Pineda, O.F.M., *Primera Parte de los Treynta y cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana...*, cit., 1589, n. 23.3.

[51]Tomás de Aquino, *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*; citamos pela edição de Turim-Roma, Marietti, 1950, caput 4 – De Bono, Lumine, Pulchro, Amore, Extasi et Zelo; et quod Malum nuque existens, neque ex existenti, neque in existentibus est, lectio 9ª - De Amor, 401.

[52]Alguns dos ditames transmitidos por frei Bartolomeu dos Mártires – um dos principais epígonos portugueses da reforma católica – ilustram muito bem o que acabámos de afirmar. No seu *Cathecismo ou Doutrina Christaã...*, de 1564, recomenda ao leitor que ame o próximo «...com amor verdadeiro, sincero, puro & desenganado, que o ames a elle por amor delle, assi como amas a ti por amor de ti, que lhe desejes bens a elle, por amor de ti». Acrescenta Bartolomeu dos Mártires que esse amor puro é totalmente diverso daquele que caracteriza «...os carnaes & filhos deste mundo, que a ninguém amão desenganadamente, mas se amão alguem, he por amor de si mesmos, por seu gosto, ou por seu proueito & interesse, pollo que dali esperão pera si». Nessas circunstâncias, conclui o mesmo Bartolomeu dos Mártires, tais pessoas que só se amam a si próprias são fundamentalmente egoístas, «ninguém amão senão a si, & o amor do proximo não dura mais que enquanto dura o jnteresse» – frei Bartolomeu dos Mártires, *Cathecismo ou Doutrina Christaã & Practicas spirituaes...* (Braga, António de Maris, 1564), fls. lvj segs. Acerca da temática do interesse e da sua presença nos escritos de frei Luís de Granada, cfr. Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada...* cit., 1988, pp. 308 segs.

[53]Desta concepção parece fazer eco frei Cristóvão Godinho, em 1657, para quem o perfeito amor era o da «sabedoria, & dos eternos conhecimentos, por ser todo intellectual, honesto, & formal, sem companhia alguma da materia corporea» – frei Cristóvão Godinho, aliás, António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...* cit., 1657, p. 26.

ímpeto amoroso, mais do que a capacidade racional e o calculismo, permitia alcançar um conhecimento mais íntimo e profundo, permitia aceder ao verdadeiro saber, mas tal só era possível se assumisse a forma mais elevada de amor, algo de muito diferente, portanto, do amor ligado ao prazer sensível, do *amor concupiscentiae*. O amor espiritual permitia conhecer um bem abstracto, comum, geral e não-individual, era um movimento cognoscitivo em direcção a objectos que eram amados pelo bem que em si possuíam, e não por aquilo que de bom podiam proporcionar. Por aqui se vê que este amor inato nada tinha de egoísta, pois comportava sempre uma ligação a uma bondade comum, geral. Era um amor desinteressado e anti-utilitarista, e, para além disso, instaurava uma *sui generis* relação com as coisas, uma vez que encorajava o desprendimento dos bens materiais e censurava a posse individualista[54].

Este aspecto é muito importante, tendo sido corroborado pelo estudioso David M. Gallagher, o qual notou que Tomás de Aquino concedeu muito valor ao amor *simpliciter* e *per se*, ou seja, à «intenção», ao ímpeto benevolente, ao desejo do bem do outro sem esperar nada em troca. De facto, o verdadeiro amor, o *amor amicitiae*, era aquele que se dirigia aos bens substanciais das pessoas, e só as substâncias racionais podiam ser objecto desse amor, pois só elas eram capazes de discernir o que era bom para elas. E é essa especial capacidade do amor para produzir um conhecimento mais substancial que explica porque é que esta forma de afecto possuía algo de transcendental, resistindo, até, à morte física. O amor verdadeiro, porque estava orientado para a dimensão anímica, sobrevivia à morte do corpo, sendo isso o que motivava a seguinte máxima, muito corrente no século XVII: «quando a vida acaba, o amor não cessa»[55]. O *amor concupiscentiae*, o apego às coisas materiais, pelo contrário, dirigia-se para os bens perecíveis, particulares, individuais, passageiros e ligados ao mundo sensível[56], pelo que esta última forma de amor tinha muito menos dignidade, gozando de um estatuto inferior[57].

---

[54]Tomás de Aquino, *De Veritate*, citamos pela seguinte edição: *Quaestio Disputatae. Volumen I - De Veritate*, Turim-Roma, Marietti, 1964, q. 22 – De Appetitu Boni, et Voluntate, art. 5; *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Prima Pars, q. 60 – De Amore seu Dilectione Angelorum, art. 2 – Utrum in Angelis sit dilectio electiva; e Prima Pars, q. 82 – De voluntate, art. 1 – Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

[55]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 428.

[56]David M. Gallagher, «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas...», cit., 1996, pp. 14 segs.

[57]Assim, para alguns o verdadeiro amor só poderia existir entre o homem e Deus, ou entre o homem e si próprio, porque, como sustenta, Manuel Severim de Faria, ainda que o homem «muitas vezes ama alguma creatura, sempre vem a ser por respeito de sy mesmo...» – Manuel Severim de Faria, *Promptvario Espiritval, E Exemplar de Virtvdes Em que breuemente se explicão as materias mais importantes para a saluação das almas. Com varios exemplos de doutrina, & edificação. E a meditação de Deos pellas excellencias das creaturas...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1651), f. 22.

Ao falar em amor desinteressado e não-egoísta, aquilo que Tomás de Aquino valorizava era, essencialmente, a intenção do amor, essa força amorosa e as suas propriedades cognitivas[58]. O primado do amor virtuoso era corroborado pelo jesuíta Francisco Aires, quando afirmava que «a intenção boa faz as obras como adeozadas, & em certo modo, deificadas, & divinas, & nisto he a intenção semelhante à eternidade»[59]. Esta afirmação sugere que, para o jesuíta Aires, o afecto impulsivo, não-racional e sem qualquer tipo de cálculo, orientado para o seu semelhante, era a forma mais perfeita de amor e aquela que devia ser mais enaltecida, pois tinha a ver, precisamente, com o fundo bom e afectuoso da natureza humana. O ímpeto, a intenção amorosa dirigida para outra pessoa era, portanto, fundamental para o próprio amante, pois levava-o a aperfeiçoar-se, razão pela qual Tomás de Aquino insistiu muito nesse aspecto, advertindo, porém, que tal intenção podia ser facilmente subvertida. Se o amante concebesse a sua própria perfeição como algo de separável e de distinto da felicidade do outro, então esse sentimento acabava por se degradar, convertendo-se em algo de individual e de indigno, ou seja, em *amor concupiscentiae*[60].

Como se pode verificar, o natural amor que caracterizava cada um dos homens implicava sempre outras pessoas, ou seja, implicava, pelo menos uma segunda pessoa que fosse objecto do afecto, e é por isso que o teólogo dominicano por diversas ocasiões sustentou que o amor só tinha sentido quando estivessem presentes vários homens, dado que a sua finalidade era fazer com que o outro se tornasse parte daquele que amava. É claro que, em termos ontológicos, o ente amado era sempre outra substância, mesmo quando a união se concretizava. Porém, tratava-se, fundamentalmente, de uma união de afectos, a qual era de tal modo intensa que podia levar a que a alteridade praticamente desaparecesse[61].

---

[58]Bartolomé Clavero, «*Dictum beati*. A proposito della cultura del lignaggio», *Quaderni storici*, 86, anno XXIX, fasc. 2 (1994), pp. 339 segs.

[59]Francisco Aires, S.J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos...*, cit., 1658, p. 172.

[60]Tomás de Aquino, *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Secunda Secundae, q. 25 – De Obiecto Caritatis, art. 4 – Utrum homo debeat sei ipsum ex caritate diligere.

[61]Tomás de Aquino distinguiu a *unitas affectus* da *unitas naturalis*, embora reconhecesse que esta distinção comportava um certo paradoxo, pois, como assinalámos, o movimento afectivo para superar a diferença do outro mantinha intacta essa diferença e até dependia dela, pois só se podia amar o próximo se o próximo fosse outra pessoa, outra alma. O amor era praticado, por conseguinte, no quadro da vida em grupo, e apenas o *amor amicitiae* permitia realizar tal superação do eu, pois essa forma de amor era totalmente desinteressada, e era justamente essa qualidade que fazia com que tal sentimento fosse tão proveitoso para aquele que amava. A respeito deste mesmo tema Tomás de Aquino distinguiu, ainda, *unidade* e *união*, considerando a primeira como mais absoluta, por realizar a fusão em uma só entidade. A união, em contrapartida, implicava sempre a existência de duas partes, e por isso o amor-próprio era sempre mais intenso do que o amor do próximo, porque a própria pessoa é uma unidade, ao passo que no amor do próximo estavam presentes duas entidades. Convém notar, porém, que Tomás de Aquino, ao falar do amor-próprio, referia-se essencialmente à dimensão espiritual do ser humano, que aspirava ao bem superior e espiritual, e não propriamente ao amor egoísta e individualista; cfr. E. Gilson, *Saint*

No entanto, apesar do seu carácter natural e não-racional, o amor não passava sem a liberdade daquele que amava. Como começámos por assinalar, o amor possuía uma componente de voluntarismo[62], de escolha, se bem que tal escolha fosse condicionada por vários factores: antes de mais, pela semelhança, a qual muitos consideravam como uma das principais fontes do amor[63]. A participação encontra-se também na origem do laço entre os homens e a divindade: Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, e aí reside a explicação para o insuperável afecto que existia entre eles. O amor por Deus, de acordo com o jesuíta Juan Eusebio Nieremberg, traduzia-se no falar «con el muchas vezes al dia, acudiendo a el en los trabajos, y pesadumbres, como se acude al amigo, y compañero»[64]. Para Nieremberg, existia uma homologia essencial entre o acto de amar a Deus e o amor pelo próximo, ilustrando este aspecto com um episódio da história bíblica do rei David e do seu amigo Jonatas: como cerimónia de juramento da sua amizade «se vistio el vno los vestidos del otro; assi Dios confirmò su Amistad, vistiendo se nuestra naturaleza, para que nosotros nos vistiessemos la suya por gracia, y participacion de su diuinidad»[65].

Era, pois, a semelhança, uma das razões para o amor dos homens pela divindade, e era essa mesma semelhança que estava na origem do afecto entre pais e filhos, embora a esse respeito fosse necessário contar, também, com a atracção que nascia da consaguinidade (*dilectio naturalis*)[66]. Contudo, e para além da esfera da consanguinidade, Tomás de Aquino reconhecia que existiam semelhanças que decorriam do percurso de cada uma das pessoas, sendo esse o caso, por exemplo, daqueles que integravam uma mesma comunidade, dos companheiros de viagem, dos soldados, dos estudantes, etc.; e tal como existia uma gama variada de semelhanças, o amor proporcionado por cada uma dessas semelhanças era também variável, tinha um grau diverso. Aquilo que importa reter destas deambulações em torno da semelhança e da sua influência no amor é

Thomas Moraliste..., cit., 1974, pp. 81 segs. e 129 segs.

[62]Tomás de Aquino, *De Veritate...*, cit., 1964, q. 25- De sensualitate, 1; *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Prima Pars, q. 59 – De Voluntate Angelorum 1 e 4.

[63]«O que ama tem em sua alma esculpida a semelhança da couza amada, pello que a alma do amante fica feyta como espelho clarissimo adonde resplandece a figura do amado, & assi logo que o amado se reconhece a sy mesmo em o amante, he forçado, & compellido a ama lo por se amar a sy, que está, & vive nelle» – afirma frei Cristóvão Godinho em 1657 – frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 29; acerca do tema da semelhança, *vide* E. Gilson, *Saint Thomas Moraliste...*, cit., 1974, pp. 18 segs.

[64]Juan Eusebio Nieremberg, S.J., *Obras y Dias. Manval de Señores y Principes. En qve se propone con su pvreza y rigor la Espacvlacion y execvcion política, economica, y particvlar de todas Virtudes...* (Madrid, Viuda de Alonso Martin, 1629, f. 213.

[65]Juan Eusebio Nieremberg, S.J., *Obras y Dias. Manval de Señores y Principes...*, cit., 1629, f. 213-213v.

[66]Tomás de Aquino, *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Prima Pars, q. 60 – De Amore seu Dilectione

que, para o Aquinate, a escolha daquele que se amava era tudo menos arbitrária, era uma escolha decorrente de uma inclinação para desejar o bem àqueles com quem se partilhava afinidades. Por outras palavras, ao amar o seu semelhante, o homem estava a amar o bem que era bom para si próprio, e através do convívio afectuoso com os seus semelhantes, os humanos aprofundavam a sua identidade e colaboravam na missão de aperfeiçoamento[67].

Para além da questão da semelhança, Tomás de Aquino avança com um outro factor para explicar o amor que o ser humano nutria tanto por si próprio como pelo próximo. Assim, recorda que cada um dos seres humanos constituía uma parte do conjunto que era a Criação, o que fazia com que o amor que as partes sentiam entre si não fosse mais do que uma manifestação do seu afecto pelo conjunto a que todos pertenciam. O humanos integravam esse conjunto criado por Deus, e o acto de amar o próximo significava que se nutria afecto por uma parte de um todo do qual também se fazia parte. Por outro lado, o amor pelo todo implicava, necessariamente, o amor pelas suas partes, e esta asserção é extremamente importante, pois ela explica não só o amor que todos sentiam pelo bem comum, mas também o amor das criaturas por Deus[68]. No fundo, o verdadeiro amor, o *amor amicitiae* tinha o condão de revelar a ligação profunda que cada homem possuía com o conjunto da criação, e este conceito de amor pelo conjunto era mais um aspecto que realçava a componente não-individual do verdadeiro amor, o qual punha o bem comum claramente à frente do «bem individual»[69]. Estamos muito longe, portanto, de um saber racional rigorosamente separado da esfera amorosa, e estamos muito longe, também, de uma ética individualista ou competitiva, predominando, em vez disso, um conceito intuitivo e amoroso de conhecimento no qual o amor e a razão colaboram entre si; e predominava, também, uma noção caritativa, amorosa e benevolente de ser humano[70]. É isso mesmo que parece querer dizer o frade jerónimo Heitor Pinto, em 1563, ao declarar que «a amizade consiste principalmente no consentimento das vontades, como diz Platão, de quem o tomou Cicero na sua amicitia. E como todos sejamos amigos, querendo elles o que nos quisermos...»[71].

Angelorum.

[67]Tomás de Aquino, *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Prima Secundae, q. 27 – De Causa Amoris, art. 3 – Utrum similitudo sit causa amoris.

[68]David M. Gallagher, «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas..., cit., 1996, pp. 27 segs.

[69] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae...*, cit., 1990, Prima Secundae, q. 27 – De Causa Amoris, art. 3 – Utrum similitudo sit causa amoris.

[70]E. Gilson, *Saint Thomas Moraliste...*, cit., 1974, pp. 85 segs.

[71]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 151.

É também esta concepção comunitária e não-individualista da humanidade que predomina nos passos que Tomás de Aquino dedica ao tema do amor pela divindade. A respeito dessa questão, o Aquinate sustentava que só o amor por Deus podia ser mais intenso do que o amor próprio. Como referimos, o amor que se sentia por Deus significava que o homem amava o todo por ser parte desse todo, mas prendia-se também com o facto de tal parte só se aperfeiçoar desde que desejasse o bem para o todo, ao qual pertencia e para o qual estava naturalmente ordenada. Assim, por exemplo, o filho cumpria a sua vocação aperfeiçoadora através do amor pelo bem estar de todo o agregado doméstico que lhe tinha dado origem, colocando o bem da sua família à frente do seu bem individual; segundo a mesma ordem de ideias, o bom vassalo era aquele que, afectuosamente, com *complacentia* – *cum placentia*, com prazer, com afecto –, encarava o bem da comunidade senhorial de que fazia parte tal e qual como se fosse o seu próprio bem[72]. Como se pode verificar, o desejo pelo bem comum do grupo do qual se era membro constituía um elemento integrante do desejo pelo seu bem próprio. Aos olhos do Aquinate, as duas dimensões eram inseparáveis, confundindo-se até, resultando um conceito de ser humano onde a liberdade individual se esbatia, imperando uma noção comunitária de humanidade[73].

[72]David M. Gallagher, «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas..., cit., 1996, pp. 34 segs.

[73]E. Gilson, *Saint Thomas Moraliste*..., cit., 1974, pp. 45 segs.

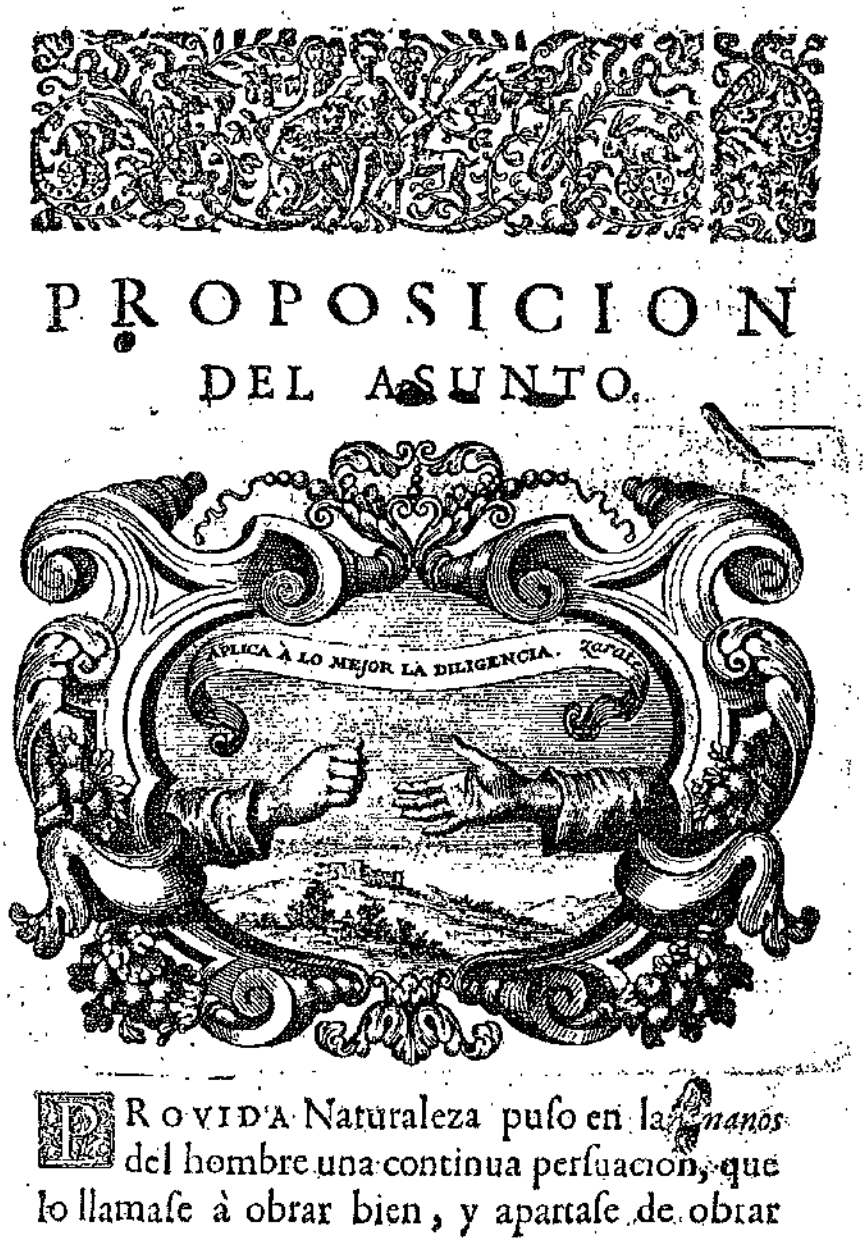


Figura 7
Os homens são naturalmente bons, e ao ajudarem o seu semelhante estão a fazer jus à sua natureza.
Lorenço de Ortiz, S.J., *Ver, Oir, Oler, Gustar, Tocar. Empresas que enseñan, y persuaden su buen Uso, en lo Politico, y en lo Moral...* (Lyon, Emprenta de Anisson, Posuel Y Rigaud, 1687).

Nesta deambulação em torno das concepções tomistas relativas à humanidade e aos afectos, temos vindo a descobrir, aos poucos, um conceito de ser humano profundamente impregnado pelo amor, uma cognição essencialmente amorosa e quase nada racional, e, finalmente, uma moral também ela assente no amor pelo próximo e nos antípodas do individualismo, da competitividade e do egoísmo. Deparamos, além disso, com um conceito antropológico que podemos classificar como "optimista", pois transmite a convicção de que os seres humanos eram naturalmente bons. Nos escritos tomistas, por diversas vezes se afirma que os homens, desde que praticassem o verdadeiro amor do próximo e adestrassem a inclinação para o bem que estava inscrita na sua natureza, poderiam viver pacificamente, desse modo tornando-se cada vez mais perfeitos. O pensamento de Tomás de Aquino transmite, afinal, a convicção de que da natureza humana se desprendia uma moral onde a dimensão individual se esbatia – embora não desaparecesse totalmente –, e onde imperava um sentido colectivo de humanidade, da sua vida e do seu fim. A paz comunitária, a concórdia dependia, por conseguinte, do desenvolvimento da consciência de que a principal bondade de cada um residia na sua própria posição face ao todo, e de que o todo, o universo criado, por sua vez, se aperfeiçoava aspirando por Deus. O principal objectivo da vida comunitária deveria ser, assim, o bem comum, ao que se seguiria, necessariamente, a união com a divindade, porque Deus era o bem comum a todas as partes desse universo.

No quadro desta peculiar concepção antropológica, o amor infinito que Deus nutria pelos homens desempenhava, como assinalámos, uma função fundamentalmente exemplar. O amor divino era o exemplo insuperável de afecto e de generosidade, e enquanto tal deveria induzir os homens a cumprir essa tendência de aperfeiçoamento ditada pela sua natureza. De resto, a tendência de aperfeiçoamento, essa força que Tomás de Aquino apelidava de *amor amicitiae* pela divindade, decorria da participação da divindade. Por outras palavras, as criaturas participavam parcialmente, embora num grau limitado, da perfeição pura, e era precisamente por isso que, entre alguns místicos ibéricos do início do século XVI, se dizia que «el amor de Dios en el hombre es Dios»[74]. Era para quase todos um dado adquirido que o bem puro que cada um amava em si existia ainda mais perfeitamente na fonte «não criada» desse bem, fonte essa que era Deus. De facto, os homens tinham mais gosto do seu bem enquanto soubessem que se tratava de um bem que existia em Deus, uma entidade que encerrava em si o bem puro, completo, perfeito, e assim se explica porque é que o amor pela divindade era

[74]Cfr. Eugenio Asensio, «El Erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Revista de Filologia Española*, 36 (1952), pp. 74 segs.

mais forte do que o amor-próprio. O criador encerrava um bem que tinha muito mais força do que o bem limitado a cada uma das pessoas, o qual era, por definição, um bem particular, individual, inferior. Na qualidade de fonte pura de todo o bem, Deus era imensamente mais amável que todo e qualquer bem particular, era até mais amável do que o bem-próprio, porque, no fundo, continha toda a perfeição e bondade de qualquer criatura[75].

Deste modo se esclarece, afinal, a questão da liberdade, uma outra dimensão fundamental deste complexo movimento amoroso da alma, tal como o caracterizou Tomás de Aquino. Começámos por ver que, para o teólogo dominicano, o amor pelo próximo dependia inevitavelmente do arbítrio, pois a escolha daquele que se ama decorria da convicção de que o facto de amar outra pessoa propiciava o aperfeiçoamento do amante. Dito de outra forma, significava que os homens escolhiam amar o próximo tendo em vista o seu bem individual. Mas será que isso não equivalia a um cálculo, a um acto interesseiro e à expectativa de uma recompensa?

A propósito desta questão, Tomás de Aquino refere-se às *merces*, palavra que denota um certo bem que uma pessoa recebe por uma ajuda prestada a outrém, sem que, no entanto, tal *merces* fosse encarada como uma remuneração necessária desse serviço. Como é óbvio, a expectativa de uma recompensa em troca do amor não era compatível com o *amor amicitiae*, pois, como assinalámos, o amor interessado era totalmente contrário ao amor espiritual. Pela mesma ordem de razões, amar Deus em função das vantagens decorrentes da caridade era algo de inconcebível, e o mesmo se poderia dizer da obrigação de amar o próximo. Não era esse o amor que Deus pretendia dos homens, não era esse tipo de correspondência que se idealizava para o ser humano, uma vez que o interesse coarctava a liberdade, desvirtuando a intenção amorosa e acabando por destruir tudo o que de bom existia nesse movimento afectivo.

Em face do que acabou de ser exposto, percebe-se facilmente porque é que o *amor amicitiae* só poderia ser livre. Era imperativo amar outra pessoa mantendo a liberdade, ou seja, amar sem destruir essa intenção anímica, fazer com que a vontade aderisse a esse movimento que brotava da natureza humana e que era essencial ao *amor amicitiae*. Logo, a vontade deveria aderir a essa força amorosa que provinha da própria natureza dos homens, e fazia-o porque, de acordo com Tomás de Aquino, no amor, enquanto acto de liberdade, existia invariavelmente uma componente de amor-próprio, o desejo de enriquecimento ontológico e de aproximação de Deus. A sua única recompensa era a beatitude, a

[75]Cfr. frei Cristóvão da Fonseca, *Tratado del Amor de Dios...* (Salamanca, Guillelmo Foquel, 1592); citamos pela edição lisboeta, na oficina de Pedro de Craesbeeck, de 1603.

felicidade ou realização completa, muitas vezes concebida como um júbilo amoroso. Por outras palavras, o único interesse, o único investimento que o amor virtuoso admitia era um interesse superior, o desejo pela beatitude, aquela que constituía a *merces* mais fundamental e que mais força de atracção exercia naqueles que amavam. A realização pessoal concretizava-se, pois, no acto voluntário de amar os outros e no acto de amar a Deus mais do que a si próprio[76].

Antes de concluirmos esta análise das concepções tomistas sobre o amor, vale a pena voltar a lembrar que temos detectado, a cada passo, uma apreciação "optimista" a respeito da humanidade. Dito de outra forma, o Aquinate, na sua obra, manifesta a crença na capacidade do homem em ser fiel aos seus impulsos naturais para amar Deus acima de todas as coisas. A este importante aspecto há que juntar um outro, também ele central no pensamento de Tomás de Aquino acerca do amor: a relação entre o afecto e as boas obras. Segundo o Aquinate, o aperfeiçoamento pessoal era proporcionado pela busca do bem para aquele que amava. Contudo, tal bem não residia propriamente no objecto do amor, mas sim no acto do amor em si, o qual deveria materializar-se em obras e em serviços, em ajudas prestadas àquele por quem se nutria afecto. O «amor es la primera forma que inclina al hombre a obrar», escreve o franciscano Juan de Pineda em 1589[77], e, de facto, o amor, quer por Deus quer pelo próximo, estabelecia um princípio de relacionamento, materializava-se numa troca de bens, num intercâmbio que tinha de ser, todo ele, impregnado pelo amor. Como tal, o principal atributo das prestações amorosas deveria ser a intenção de ajudar o próximo com boas obras, devendo estar ausentes quer o cálculo aritmético quer a contabilidade de ganhos e de perdas. Por isso, o *amor amicitiae*, ainda que fosse um laço espiritual, deveria envolver uma troca amorosa, e tal troca poderia até comportar uma certa desigualdade entre as partes, o que significa que seria possível existir amor entre pessoas hierarquicamente desiguais, já que aquilo que era essencial à ordem do amor era o bem do próximo e a manutenção das posições assumidas por cada uma das partes. Tais posições deviam permanecer inalteradas, ainda e mesmo se os bens trocados entre as partes fossem desiguais.

É isso, precisamente, o que sucede no amor entre um senhor e o seu servidor[78], embora essa situação de desigualdade seja ainda mais flagrante

---

[76]Tomás de Aquino, *In Aristotelis Libros De Sensu et Sensato. De Memoria et Reminiscentia*, Turim-Roma, Marietti, 1949, d. 29 a.3c e a.4; cfr. E. Gilson, *Saint Thomas Moraliste...*, cit., 1974, pp. 21 segs.

[77]Frei Juan de Pineda, O.F.M., *Primera Parte de los Treynta y cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana...*, cit., 1589, n. 31.33.

[78]Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale documentorum tredecim quae sunt totidem Lectiones super Textum Aristotelis Lib. 8 Ethicorum De Amicitia Cum duplici pia Appendicula, et Indice Librorum...* (Pádua, J. de Cardorinis, 1675), Lectio IX - De Amicitia inter Reges, & subiectos, pp.

quando se considera a relação do homem com Deus. De facto, não obstante existir uma óbvia distância e desigualdade entre o homem e a divindade, não era isso que os impedia de nutrir um amor recíproco. Todavia, Tomás de Aquino sublinha que, no quadro dessa relação, a parte menos poderosa – o ser humano – tudo deveria fazer para igualar, proporcionalmente, o amor que Deus nutria por ele, se bem que jamais devesse ter a ambição de ultrapassar o dom de Deus. Se tivesse essa ambição, tal equivaleria a uma subversão da ordem natural, significava que a entidade criada procurava contrariar aquilo que fora disposto, aquando da criação, pelo seu criador, o que seria interpretado como uma ofensa à natural disposição das coisas. Assim, a melhor prova de amor que o homem poderia dar era corresponder, com todo o afecto que lhe fosse possível, à graça amorosa de Deus, sem tentar equivaler, em termos de valor quantitativo ou qualitativo, essa graça, já que tal relação estava naturalmente marcada por um intercâmbio desigual de amor e de benevolência. Porém, e como sublinhámos, essa flagrante desigualdade não impedia que existisse amor entre essas partes tão diferentes uma da outra, bem pelo contrário, e o amor do homem por Deus deveria materializar-se numa postura de reverência e de caridade, numa atitude de respeito pelo *modus operandi* dessa ligação, *modus operandi* esse que era ditado por imperativos morais que remetiam para a natural disposição das coisas. Amar o criador, importa não esquecê-lo, significava essencialmente nutrir *pietas*, sentir piedade, na sua acepção mais antiga, ou seja, reverência, respeito, obediência e serviço a Deus, tal como sucedia na relação entre um filho e o seu pai, ou entre um servidor e o seu senhor.

Em síntese, no conceito de humanidade transmitido por Tomás de Aquino, o amor ocupa um lugar verdadeiramente central, quer enquanto meio de conhecimento quer enquanto forma de aperfeiçoamento. Na obra do teólogo dominicano deparamos com aquilo que pode ser classificado como uma síntese entre a visão do amor como meio de conhecimento interior – de raiz platónica e augustiniana –, e um entendimento do amor pelo próximo como forma de estabelecer laços comunitários coesos e duradouros – temática onde é sem dúvida notória a marca de Aristóteles. No sistema tomista, o amor, para além de ser o motor da criação e a fonte da acção, propicia um conhecimento profundo, uma comunhão que se materializava em boas obras. Para lá disso, o amor estrutura o relacionamento dos homens entre si, e, também, a relação entre Deus e os seres humanos.

Porém, e na sequência do que dissemos, não há dúvida de que os preceitos relativos ao amor comportavam indicações mais ou menos implícitas

108 segs.

respeitantes ao exercício da autoridade e à obediência, pois o que acabámos de afirmar acerca da ligação entre Deus e os homens também se aplica à relação entre as pessoas, no plano terreno. Na verdade, Tomás de Aquino – e, depois dele, a generalidade dos teólogos que se seguiram – sustentou que as relações entre as pessoas também deveriam assentar nos imperativos morais que acabaram de ser descritos. Assim, e não obstante as posições desiguais que ocupavam, a ligação entre o pai e o seu filho obedecia a este mesmo esquema, e algo de semelhante se passava entre um senhor e o seu vassalo, pois entre eles existia, acima de tudo, um vínculo amoroso ditado pela natureza das duas partes envolvidas, o qual tinha o poder de conferir a essa ligação uma notável coesão, inscrevendo tal laço num plano moral da existência e fazendo com que o *modus operandi* da relação jamais devesse ser questionado[79]. Por aqui se nota que a correspondência amorosa concorria para a manutenção e para a reprodução dos equilíbrios que tinham sido estabelecidos, de uma vez por todas, no momento da criação, cabendo ao amor, enquanto instância cognitiva, dar a conhecer ao homem essa disposição natural que remontava ao momento da criação.

Antes de concluirmos esta secção, é importante sublinhar que estas concepções morais não eram propriamente encaradas como verdades definitivas, destinadas a serem impostas aos homens sob a forma de padrões de comportamento absolutos. Tais concepções possuíam, em vez disso, o estatuto de consensos, mais emocionais e costumeiros do que racionais e conceptuais, acerca das matérias que permitiam aos homens viverem em comum. Formavam um sistema essencialmente aberto e provisório, pois ao invés de se acreditar que era possível o conhecimento definitivo das causas últimas, acreditava-se que a cognição – racional, mas sobretudo amorosa – dos valores morais que permitiam à comunidade viver pacificamente era algo de essencialmente processual, era um processo que continuaria sempre em curso e que jamais seria esgotável, nunca seria terminável e plenamente objectivável. O único elemento absoluto de todo este sistema era a crença no progresso e no infinito aperfeiçoamento anímico dos seres humanos.

Como muito bem assinala Bartolomé Clavero[80], os preceitos definidos por este minucioso trabalho reflexivo levado a cabo pela teologia tomista acabaram por se converter em princípios verdadeiramente *constituintes* não só da relação entre o criador e a sua obra, mas também da interacção entre as pessoas.

---

[79]Frei António de Natividade, *Stromata Oeconomica Totius Sapientia Stamine Texta sive De regimine Domus, Opuscula nullius non Litteraturae elaborata impendio...* (Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1653), Opusculum IV - De Herorum Iustitia, Caput VIII - Inaequali distributivae aequalitate domum tranquillet.

Constituintes porque estabeleceram o *modus operandi* dessas relações, conferindo-lhes também uma indispensável legitimidade e os meios de durabilidade. A esse nível, e como temos vindo a constatar, o amor pelo próximo desempenhava um papel determinante, pois os preceitos amorosos implicavam um *modus operandi* capaz de gerar confiança entre as partes, confiança essa que, como se sabe, era condição indispensável para que tal ligação se mantivesse estável e coesa. Além disso, e ao mesmo tempo, tais preceitos encontravam-se eivados de imperativos morais e autoritários, assentando num discurso circular que criava e simultaneamente legitimava a relação, fazendo assentar os seus fundamentos no desenho primordial do mundo.

Ao longo dos três séculos que se seguiram à sua primeira formulação, boa parte dos conceitos e das expressões cunhadas por Tomás de Aquino informaram o discurso sobre a vida comunitária e acerca das relações que as pessoas mantinham entre si. Expressões como «bem comum», «boa fé», «mercês», «favor», «ajuda», etc., profusamente utilizadas no discurso político de Quinhentos e de Seiscentos, possuíam, por conseguinte, um fundo religioso e moral que é imprescindível não olvidar[81].

O primado da teologia moral.

Face ao que até agora foi exposto, já não constitui novidade afirmar que lidamos com visões do mundo e do homem radicalmente diversas daquelas que vigoram nos nossos dias. Com efeito, ao invés de um mundo de valores objectivos imperava então uma linguagem de descrição e de interpretação do ser humano fortemente marcada por noções religiosas e escatológicas, o mesmo se podendo dizer do vocabulário que descrevia as relações entre as pessoas. E a verdade é que todas estas concepções revelaram grande perenidade, pois no mundo católico dos séculos XVI e XVII era ainda por todos aceite que a divindade, no momento da criação, conferira aos seres humanos determinadas propriedades, e que tais propriedades eram comuns a todos eles. Tratava-se de dados inatos, que se reportavam não só ao lugar que pertencia a cada uma das entidades criadas, mas também à essência de cada uma dessas entidades, e, claro, à finalidade que estava reservada para cada uma delas.

Como se pode verificar, e sempre na linha do que Aristóteles postulara, a Teologia cristã de Quinhentos e de Seiscentos continuava a crer na

[80]Bartolomé Clavero, *Antidora*... cit., 1991, pp. 155 segs.

[81]Nicoletta de Luca, *Anima est plus quam corpus*..., cit., 1984, pp. 65 segs.

existência de uma força moral vinda do interior das pessoas, de um ímpeto natural para o bem, de uma força que decorria da própria natureza dos humanos e das coisas, e que era activada através da cognição amorosa da natureza das coisas. Importa notar o quão insistente era, neste contexto, a referência à natureza das coisas, um facto que uma vez mais nos recorda que, para a sensibilidade da época, a moral era algo que remontava ao momento da criação e ao arbítrio da divindade. A moral era algo que remontava ao momento primordial, e, uma vez mais, operava através do amor e da sua força. Nessa ocasião primordial, a cada elemento da criação fora conferida uma posição e uma tendência – um apetite – para se dirigir para o lugar que lhe era conveniente. Cada ser criado possuía, por assim dizer, uma *intentio*, uma força "ordenadora" que o impelia para o lugar que, por decisão divina, lhe fora atribuído[82].

Perante um cenário ontológico tão distante daquele que vigora nos nossos dias, não é de estranhar que os saberes coetâneos especializados no estudo do ser humano, da sua natureza e das relações que mantinha com os seus semelhantes, apresentassem igualmente uma configuração muito peculiar. Na verdade, a ordem de saberes era então muito distinta da actual, porque, como acabámos de verificar, o seu objecto – o ser humano – era também ele muito diferente, assentando em pressupostos ontológicos muito distantes daqueles que imperam nos nossos dias. Assim, entre todos os saberes então existentes, a Teologia era sem dúvida a voz mais autorizada para falar do ser humano e das origens e da finalidade da vida em comunidade. Com efeito, foi essa a disciplina que discorreu mais aprofundadamente sobre as origens da vida colectiva, bem como acerca dos dados primordiais que a governavam e que a encaminhavam para um fim transcendental. Significativamente, nos quatro séculos que se seguiram à composição da *Summa Theologiae*, por Tomás de Aquino, a teologia foi considerada como o único saber competente para explicitar a racionalidade intrínseca à mensagem da Salvação, e a ela cabia desempenhar essa vital tarefa de decifração dos sinais que a divindade deixara inscritos nas entidades criadas. Para o fazer, recorreu sistematicamente ao sistema de referências legado pelo Aquinate, no qual, como acabámos de ver, é também possível escutar ecos do ideário de Platão e de Aristóteles.

[82]Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, Turim, Marietti, 1946, livro III, 1-2. E frei Cristóvão Godinho não tinha dúvidas em afirmar que a descoberta dessa original disposição se efectuava através do amor, lembrando que o próprio Orfeu, no seu tempo, declarara «que o amor tinha as chaves de todas as couzas, porque os elementos, como já disse, ainda que tenham natural inimizade entre sy, todavia para a producçam de toda a couza se unem com amizade, & com amor» – frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral, e oras de conversaçam particular...* (Lisboa, Oficina Craesbeeckiana, 1657), p. 46.

A respeito das propriedades naturais dos seres humanos, a teologia da época moderna continuava a ensinar que o aspecto mais marcante era o facto de possuírem, a título exclusivo, uma alma imortal, uma capacidade racional e, para além disso, um outro atributo essencial e ao qual temos vindo a fazer referência: os homens tinham inscrito na sua alma um impulso amoroso para se entreajudarem e para viverem próximo uns dos outros. De acordo com o jesuíta Diogo Henriques de Vilhegas, «parece, que la propria conveniencia crió un cierto apetito, y un deseo ancioso, que con oculta calidad inclina a buscar la compañia, para el alivio, y para que no le falte [ao homem] en la necessidad auxilio, a la imitacion de la naturaleza, que entre los hombres amistad concilia»[83]. Assim, dizia-se que os homens eram impelidos, por um movimento natural, para viverem em conjunto e para estabelecerem relações harmoniosas de colaboração e de entreajuda. É que, «sin este vinculo de la paz & amor, ninguna cosa se puede conservar ni permanecer», adverte o tradutor quinhentista de obras de Cícero e de Xenofonte, acrescentando que «los elementos, por muy diferentes que sean y contrarios, nunca dexan de guardar la orden y concierto, que al principio de la creacion, Dios nuestro señor les puso...»[84].

Na verdade, a teologia sustentava que tal propensão natural para o afecto era exclusiva dos humanos; e, à semelhança de todas as outras realizações divinas, tinha uma razão de ser: a vocação natural dos homens para amar o próximo estava directamente relacionada com aquela que era a finalidade superior, transcendental, que a divindade reservara para os seres humanos: a Salvação. No quadro desse entendimento da condição humana, o aperfeiçoamento, o crescimento espiritual tornava-se uma tarefa urgente, pois representava a concretização daquele que era o impulso mais natural dos homens, ou seja, amar e ajudar o próximo[85]. Ao amar o próximo, o ser humano fazia jus à sua natureza, profundava o conhecimento do outro, mas também de si mesmo, e desse modo aperfeiçoava-se e cumpria aquilo que a divindade reservara para ele.

Como vimos no capítulo anterior, no século XVI o amor permanecia no centro das preocupações daqueles que discorriam sobre a humanidade e sobre a sua origem, a sua vida e o seu fim. Para além de continuar a ser vista como a força criadora mediante a qual a divindade conferira existência ao mundo, o amor era

---

[83]Diogo Henriques de Vilhegas, S.J., *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el govierno éthico, económico y politico. Dirigido al Señor Principe D. Pedro el Felice...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1672), p. 76.

[84]*Libros de Marco Tulio Cícero De Los Officios, De la Amicicia, y De la Senectud. Con la Economica de Xenophonte todo nueuamente traduzido de Latin en Romance Castellano...* (Antuérpia, J. Steelsio, 1546), f. 138.

[85]Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la literatura de Espiritualidad...*, cit., 1988,

igualmente encarado como o meio através do qual os homens realizavam os planos da divindade. Como demonstrou a estudiosa Helen North, o tema da *sophrosyne*, originariamente grego, viria a transitar para a tradição cristã, adquirindo uma especial visibilidade nas *Epístolas* de Paulo, as quais foram intensamente lidas por toda a Europa medieval e moderna. A sensibilidade Quinhentista e Seiscentista, por sua vez, manifestou muito interesse tanto pela *sophrosyne* quanto por outros temas claramente platónicos, como sejam a consciência dos limites, a prudência, a humildade, o empenho em não fazer nada de excessivo, ou, ainda, o domínio dos desejos e das paixões. De facto, a ajuda do próximo constituía um movimento que tinha a sua origem na estrutura anímica do ser humano, e este aspecto é muito importante, pois recorda-nos que, no quadro da teologia, as relações comunitárias eram pensadas, antes de mais, como laços espirituais, estabelecidos ao nível da alma e gerados por essa obrigação natural, inata, para amar o próximo. E como começámos por assinalar, semelhante concepção "espiritual" dos laços entre as pessoas continuava muito viva em pleno século de Quinhentos e de Seiscentos, pois todos aqueles que, nesses anos, escreveram acerca da ordem comunitária, tomaram esse dado como adquirido, sendo também isso que explica o primado da teologia na discussão sobre estas matérias. Para a sensibilidade desse tempo, o significado essencial das relações entre as pessoas tinha a ver com a alma, e os vínculos que as uniam eram, afinal, a face visível de laços espirituais que se encontravam inscritos na alma – como vimos a parte do ser humano que se situava mais próxima dos desígnios divinos.

O «amor tiene sus raizes en el alma», declarava frei Juan de Pineda em 1589[86]. À luz do que acabámos de expor, percebe-se melhor porque é que a teologia sempre encarou a alma como um objecto de estudo muito mais prioritário e importante do que as substâncias corpóreas. De resto, em todos os livros teológicos a alma e os seus específicos problemas têm muito mais visibilidade do que as questões que dizem respeito ao corpo, e a verdade é que tal opção por privilegiar a dimensão anímica não se limitou aos teólogos, afectando todos os domínios de saber, chegando ao ponto de influenciar, até, os demais sistemas normativos, como foi o caso do Direito, tanto canónico como civil. Efectivamente, em alguns ramos do saber jurídico de Quinhentos, a alma, a parte eterna do homem, era um sujeito muito mais visível e presente do que o indivíduo concreto ou a pessoa na sua dimensão corpórea, gozando de personalidade jurídica e chegando até a desfrutar de direitos de posse – como sucedia, por exemplo, no

pp. 253 segs.

[86]Frei Juan de Pineda, O.F.M., *Primera Parte de los Treynta y cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana...*, cit., 1589, n. 4.16.

Figura 8
O tratamento dos males da alma era visto como algo de muito mais prioritário do que os cuidados com o corpo.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

âmbito dos chamados «legados pios». Nesse contexto, a alma era plenamente reconhecida como destinatária de prescrições normativas emanadas do ordenamento vigente, até porque desse ordenamento dizia-se que não tivera origem no mundo terreno, mas sim no mundo dos valores transcendentais[87] – uma temática que será analisada no próximo capítulo.

Como bem assinalou Bartolomé Clavero, os saberes coetâneos tinham todas as razões para valorizarem a alma em detrimento do corpo. Naquela época a alma era vista como a origem, como o princípio de vida, mas também como o local onde nasciam e estavam estabelecidos os vínculos mais fundamentais: os laços amorosos. Consequentemente, a saúde da alma, a cura das almas, em pleno século de Quinhentos e de Seiscentos, foi sempre muito mais importante do que a saúde do corpo. A alma denotava aquilo que era geral, imutável, significava estabilidade e imortalidade, enquanto que o corpo pertencia ao domínio do particular, do individual, da mudança, encontrando-se irremediavelmente ligado à dimensão perecível da existência[88]. Como tal, em quase todos os saberes coetâneos a alma tinha bastante mais visibilidade do que o corpo, e esse fenómeno tinha a ver com o facto de a primeira possuir forças amorosas que favoreciam a estabilidade do conjunto, enquanto que o segundo remetia para a dimensão individual, particular e egoísta, propiciando a instabilidade, a fragmentação e a mudança, atributos que tornavam difícil a produção de um saber seguro sobre os fenómenos corpóreos.

Por aqui se vê que o princípio individual, a configuração individual das ideias e dos valores que é hoje tão familiar para a nossa maneira de ver e de pensar o mundo, nem sempre existiu[89]. Até tempos relativamente recentes a *res incorporea* do homem, a dimensão anímica da existência, foi muito mais valorizada pelos diversos saberes, e todos reconheciam unanimemente que a alma, lugar por excelência do amor, era não só o princípio de vida, mas também o local onde, no momento da criação, foram inscritos os fundamentos da ordem comunitária, para além de representar, ainda, a garantia de imortalidade. A cura das almas constituía, compreensivelmente, a principal prioridade, e é igualmente por esse motivo que os delitos que tinham a ver com os vínculos estabelecidos ao

[87]Nicoletta de Luca, *Anima est Plus Quam Corpus...*, cit., 1984, pp. 17 segs.

[88] Bartolomé Clavero, «Almas y cuerpos..., cit., 1990, pp. 156 segs.

[89]Bartolomé Clavero, «Razón de Estado, Razón de Individuo»... cit., 1991, pp. 38 segs.; veja-se, também, Paolo Grossi, *Il Dominio e le cose. Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali*, Milão, Giuffrè Editore, 1992, pp. 604 segs.

nível da alma foram sempre muito mais penalizados do que aqueles que tinham a ver com o corpo[90].

A alma era sinal de vida e de estabilidade, mas, para lá disso, era também sinal de participação da divindade. A criação, a «animação», o acto de dar vida à alma era atribuído a Deus, e, como temos vindo a descrever, constituía uma entre as muitas provas do supremo amor que a divindade nutria pelos homens. O amor tinha necessariamente a ver com a criação, mas também com o infinito, pois era nele que se encontrava a chave para a salvação. Já o corpo e o amor corpóreo, este último também apelidado de «amor sensual», possuíam uma condição muito mais ligada à esfera terrena, efémera e transitória, deste modo se percebendo porque é que o afecto espiritual foi sempre tão enaltecido, e o amor sensual, corpóreo, sempre tão desconsiderado. O corpo, na sua expressão material, era a parte mais vil do ser humano, e tal condição era notória no facto de os homens deterem o poder para destruir o corpo, o que, por si só, representava um sinal claro do estatuto inferior da dimensão corpórea. O humano corpóreo era, portanto, o reino da imperfeição, do amor impuro e da corrupção, enquanto que a alma, ao invés, era o terreno do verdadeiro amor, imortal, e os homens pouco ou nada podiam fazer a respeito do que estava inscrito na constituição anímica.

A propósito desta problemática, Bartolomé Clavero – estudioso que temos vindo a seguir nestas reflexões acerca da prioridade concedida à dimensão anímica da existência – recorda que, no Ocidente medieval e moderno, o homicídio e a pena de morte – ou seja, gestos que se reportam à dimensão corpórea do homem – provocavam, frequentemente, muito pouca comoção, sendo as penas reservadas para esses actos relativamente leves, sobretudo quando comparadas com a situação actual. Em contraste, os delitos contra a natureza ou contra os laços que se fundavam na esfera anímica eram muitíssimo mais penalizados, provocando uma comoção muito maior. Este dado é extremamente significativo, e revela que as questões do foro da alma tinham muito mais gravidade. Tal explica-se porque, como assinalámos, era a alma, enquanto *locus* do amor, que dava vida ao corpo, era na alma que se encontravam os princípios directores da acção humana, e era essa mesma alma que garantia a imortalidade do homem[91]. Para além de tudo isso, era igualmente na alma que se encontravam estabelecidos os laços mais

[90]Bartolomé Clavero, «Almas y cuerpos..., cit., 1990, p. 163.

[91]E. Gilson, *Saint Thomas Moraliste...*, cit., 1974, pp. 23 segs.

Figura 9
A dimensão terrena da existência era encarada como um obstáculo ao aprofundamento da ligação anímica com a divindade.
José Pereira Veloso, *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1687).

fundamentais, ou seja, aqueles que mantinham a comunidade coesa. Como bem lembra a estudiosa Nicoletta de Luca, na alma residia o princípio que permitia remir a imperfeição do mundo terreno, era a essência primária da jurisdicionalidade do homem e da sua subjectividade no mundo do Direito. Essa preeminência é bem sintetizada pela fórmula «Anima est plus quam corpus», uma máxima muito corrente na literatura coetânea e que, de acordo com a mesma Nicoletta de Luca, exprimia a autonomia e o carácter superior da realidade metafísica do espírito, o valor absoluto da razão enquanto *forma* abstracta separada da realidade das coisas[92]. Havia, portanto, todas as razões para cuidar da alma de uma forma tão zelosa quanto possível[93].

Em face do que acabámos de afirmar percebe-se melhor porque é que, para a sensibilidade católica dos séculos XVI e XVII, só a teologia constituía o saber competente para estudar o tema das origens e do fim da comunidade. O estudo do corpo social e da sua origem envolvia questões respeitantes à alma e implicava interpretar os preceitos divinos para, a partir daí, sistematizar aquilo que era pertinente para a existência, para o plano do comportamento corpóreo e das relações com os outros. A teologia, em especial a sua vertente moral, constituía, por maioria de razão, o ramo de saber mais competente para lidar com essas matérias, e esse facto é bem ilustrado pela literatura daquela época. Com efeito, é nos livros de teologia moral que encontramos as análises mais consistentes acerca da comunidade, sua origem, sua organização e sua finalidade. É nesses escritos que encontramos as investigações mais minuciosas acerca do tema das origens da alma, bem como das suas implicações para o plano da existência. Por fim, é nos textos de teologia moral que se encontram, também, os repertórios mais sistemáticos acerca dos afectos e dos seus efeitos, quer dizer, acerca dos laços entre as pessoas e da forma como tais ligações deviam ser quotidianamente reforçadas[94]. Numa palavra, a teologia moral dos séculos XVI e XVII era o saber mais vocacionado para transmitir visões integrais acerca da vida comunitária, da sua origem e da sua ordem primordial. Salvaguardadas as devidas distâncias, dir-se-ia que, naquele período, a teologia moral desempenhava um papel semelhante àquele que actualmente pertence à sociologia, pois era a disciplina que estava melhor apetrechada para estudar, de forma sistemática, as relações comunitárias e as suas razões profundas e menos visíveis. No fundo, era o

[92]Nicoletta de Luca, *Anima est Plus Quam Corpus...*, cit., 1984, pp. 37 segs.

[93]Bartolomé Clavero, «Almas y cuerpos..., cit., 1990, pp. 158 segs.

[94]Bartolomé Clavero, «*Dictum beati*. A proposito della cultura del lignaggio», *Quaderni storici*, 86, anno XXIX, fasc. 2 (1994), pp. 352 segs.

único saber que detinha as palavras e as técnicas que permitiam a verbalização e a expressão de questões que muito tinham de inefável.

Tendo em conta tudo aquilo que temos vindo a assinalar, percebe-se bem porque é que o afecto pelo próximo, enquanto ímpeto fundador da vida comunitária, suscitou tanto interesse entre as principais figuras da teologia moral de Quinhentos e de Seiscentos. A documentação da época confirma generosamente esta asserção, pois a generalidade da literatura teológica dedica uma atenção muito pronunciada aos afectos e ao amor pelo próximo, apresentando sempre detalhadas referências à relevância dos afectos no momento da criação do corpo social[95].

Todavia, é bem sabido que a teologia não era a única voz que discorria acerca da origem e a finalidade das relações comunitárias. A par dos teólogos, existiam outros saberes e outros profissionais que procuravam ter uma palavra a dizer sobre essa temática, com destaque para os juristas, também eles senhores de uma larga experiência na reflexão sobre a vida em comunidade, sua origem e sua finalidade. No entanto, e como já sugerimos, as concepções da teologia moral revelaram sempre uma especial autoridade e uma peculiar aptidão para pensar, de forma sistemática, a origem e o sentido profundo das relações comunitárias. Tais concepções teológicas apresentavam, até, uma vocação expansiva, acabando por fornecer os conceitos e as categorias para todos aqueles que discorriam sobre as razões e o sentido da vida comunitária, incluindo os próprios juristas, os quais, nos seus tratados, manifestavam muita reverência e respeito por essa ordem profunda, a qual sabiam bem que não lhes competia estudar[96].

A melhor prova dessa capacidade expansiva da teologia é o facto de a crença de que a comunidade se fundava num amor natural ter sido sempre reconhecida pelos demais ordenamentos, incluindo o jurídico[97]. De facto, são muitos os tratados jurídicos coetâneos – tanto de Direito canónico como civil – que tomam como adquirida a existência dessa natural vocação do homem para amar o próximo, incluindo, a par disso, numerosas referências às normas que decorriam

[95]Vejamos um exemplo: em 1684 Juan de Arellano Marino sustentava que a amizade «es un amor y affecto de una mutua y reciproca benevolencia, fundado sobre alguna comunicacion». De seguida, distingue a amizade natural, a doméstica, a civil e a divina, alegando que todas elas se encontravam inscritas na ordem natural que fora fixada no momento das origens e vendo nelas o elemento gerador da vida comunitária – Juan Arellano Marino, *Tratado politico y moral de la verdadera amistad christiana...* (Múrcia, Miguel Lorente, 1684), p. 12.

[96]Vitor Manuel de Aguiar e Silva, «Amor e mundividência na lírica camoniana», *Colóquio Letras*, 55 (Maio 1980) pp. 33-46.

[97]Francisco Suárez, S.J., *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore In decem Libros distributus...* (Coimbra, Diogo Gomes de Loureiro, 1612), Lib. I - De natura legis in communi, de eiusque causis, & effectibus, pp. 7 segs., em especial Caput I a III; e Lib. II - De lege aeterna, naturali, & iure gentium, pp. 99 segs.

da natureza das coisas[98], ou a atributos como a «boa fé» ou a «boa intenção» das pessoas[99]. O conhecido jurista António de Sousa de Macedo deixou-nos um excelente testemunho do que acabámos de afirmar. Numa obra publicada em 1676, dedicada à Virgem Maria, Macedo realiza como que uma síntese entre a piedade mariana e o saber jurídico, e ao fazer referência ao momento da criação, sustenta que «no instante em que lhe creou [ao homem] a alma [...] o illustrou o Senhor de bens naturaes, & sobrenaturaes, particularmente da Justiça Original, a qual dizem os theologos que era uma rectidão da natureza humana, porque o homem tinha perfeito dominio sobre as forças superiores, & inferiores»[100]. Para o jurisconsulto Sousa de Macedo, essa «Justiça Original», essa comunhão primordial, apesar dos pecados dos homens, continuava em vigor e a exercer o seu papel organizador, cabendo aos humanos aprofundar o conhecimento sobre ela. Por aqui se vê que a preceptiva religiosa comunicava com os demais sistemas coetâneos de organização comunitária, nomeadamente com o ordenamento jurídico, mantendo com ele, até, uma relação de simbiose. Na literatura jurídica de Quinhentos e de Seiscentos são numerosas as alusões ao poder do amor para criar e dar sentido aos laços comunitários, notando-se, aí, que o discurso jurídico reconhecia à teologia e à moral uma preeminência e um espaço de actuação próprios.

Os textos de temática estritamente religiosa, por sua vez, relacionavam-se com os jurídicos, apoiando-se reciprocamente nas teses que defendiam, e tornando-se, desse modo, muito consensuais e praticamente irrefutáveis[101]. As normas que transmitiam, uma vez reafirmadas por sucessivas gerações de doutrinadores, acabaram por sedimentar-se, e os seus preceitos não tardaram em converter-se em dados mais propriamente culturais[102]. Nascia assim uma cultura preceptiva com raízes nessa ordem ditada por uma autoridade

---

[98]Veja-se, por exemplo, Fernando Rebelo, S.J., *Opus de Obligationibus Iustitiae, religionis et Caritatis...* (Lyon, H. Cardon, 1608), Pars I, Praeludis; veja-se, também, Manuel Álvares Pegas, no seu *Tractatus de Obligationibus, & Actionibus, & defensionibus civilibus, & criminalibus, & Ecclesiasticis, ad utriusque fori Iudicia spectantis...* (Lisboa, M. Deslandes, 1692), Caput I, pp. 2 segs.

[99]Veja-se, por exemplo, Álvaro Valasco, *Quaestionum iuris emphyteutici liber primus seu prima pars...* (Lisboa, Baltazar Ribeiro, 1591), Quaestio V - An contractus emphyteuticus sit bone fidei vel stricti iuris, f. 11v. segs.

[100]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave ou Maria triumphante. Theatro da erudiçam, e da philosophia christam. Em que se representam os dous estados do mundo: cahido em Eva, e levantado em Ave...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1676) pp. 5-6.

[101]Veja-se, por exemplo, Domingo de Soto, O.P., *De Iustitia & Iure Libri Decem...* (Salamanca, Andres de Portonaris, 1556), Tomus I Liber Secundus - De lege divina, qua ad supremam foelicitatem promovemur.

[102]Domenico Ferraro, *Itinerari del volontarismo...*, cit., 1995, p. 61; Michel Villey, «Déformations de la Philosophie du Droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius» *in* AA. VV., *Colloque International de Tours. Platon et Aristote a la Renaissance*, Paris, J. Vrin, 1976, p. 209; Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho: Derecho Común...* cit., 1979, pp. 17 segs.

exterior, depositada na criação e estudada por teólogos especializados em tornar explícitas as razões que, invisivelmente, governavam a natureza. Do seu labor resultavam textos que deliberadamente se esforçavam por arrolar todas as formas de organização comunitária[103].

A crença neste ordenamento natural, intrínseco à criação, continuava bem viva no final do século XVII, e assim se explica porque é que, nessa altura, a teologia continuava a ser o saber com mais autoridade e com mais preeminência. A sua abordagem era verdadeiramente abrangente e «integral», e tal qualificativo não nos parece exagerado, pois, como temos vindo a afirmar, era um saber que ambicionava ter uma palavra a dizer acerca de todos os aspectos e momentos da existência, a começar pela criação. Para além disso, e como referimos, a teologia aristotélico-tomista sustentava que a divindade inscrevera na natureza dos homens os elementos que permitiam o seu auto-aperfeiçoamento, quer dizer, a melhoria da sua condição. Aos homens era atribuída uma natural capacidade para o aperfeiçoamento através do amor, mas essa tendência era ao mesmo tempo encarada como uma obrigação, ou seja, tratava-se de um imperativo moral para melhorar a sua condição. Tal melhoria era vista como uma obrigação e, até, como um dever, pois ao homem, enquanto máximo expoente das entidades criadas, tinha sido confiada a tarefa de conduzir o mundo para uma finalidade superior, e essa condução dependia, essencialmente, do seu próprio aperfeiçoamento, incidindo não só nas comunidades humanas mas também em todas as entidades criadas[104]. Tal significa que o homem, por força da sua natureza, tinha a obrigação moral de amar o próximo, e era precisamente através de gestos de amor que o seu crescimento espiritual poderia ser alcançado. Todavia, importa sublinhar que, da parte dos homens, a sua postura não podia ser passiva, competindo-lhes, em vez disso, reconhecer essa tendência natural para o aperfeiçoamento, e agir deliberadamente nesse sentido. De resto, a opção – fruto da vontade, portanto – pelo aperfeiçoamento era considerada a melhor forma de demonstrar gratidão pelo supremo gesto de amor da divindade, quando conferira existência aos homens, fazendo jus à enorme prova de honra e de humildade que tinha sido dada pela divindade ao apelidar os homens de «sus amigos»[105]. Não que Deus tivesse criado o mundo esperando algo em troca, bem pelo contrário, já que a divindade dos cristãos, por definição, não carecia de nada. Deus dotara cada ser

[103]Bartolomé Clavero, «Textos Antigos em Tempos Modernos: a Determinação das Transgressões», *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, 6 (1991), pp. 41-46.

[104]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genebra, Droz, 1987, pp. 102 segs.

[105]Juan Eusebio Nieremberg, S.J., *Obras y Dias. Manval de Señores y Principes...*, cit., 1629, p. 204.

humano com um potencial natural, inato, para se aperfeiçoar, e fizera-o num gesto amoroso supremamente desinteressado, pois a realização desse potencial apenas revertia em favor dos próprios homens.

Teologia moral e direcção de consciência.

Foi com base nesta concepção de humanidade que, durante o período tardo-medieval e moderno, se pensou a vida em comunidade, e foi o amor que proporcionou a chave para a compreensão do problema da origem e do fim dos seres humanos.

O aperfeiçoamento pessoal foi sistematicamente encarado como a melhor forma de os humanos amarem a obra divina, pois amando-se a si mesmos, acabariam por reconhecer em si próprios, através de um processo de amorosa descoberta interior, esse potencial de aperfeiçoamento que a divindade, também por amor, inscrevera nas suas almas. Como bem notou Maria Idalina Rodrigues, para além de ímpeto *criador*, o amor de Deus era o principal *meio* para levar a cabo essa escalada, e era, ao mesmo tempo, o *fim*, o destino dessa subida[106]. E nesse «conhecimento próprio», nesse caminho existencial, muitas vezes representado como um percurso até níveis mais perfeitos de existência, a teologia moral desempenhava, como vimos, um papel imprescindível. Na verdade, enquanto saber especializado nas questões da alma e do comportamento, detinha a competência para investigar os princípios anímicos, e o exclusivo para encaminhar os homens nesse *itinerarium misticum ad Deum*. À teologia moral cabia assistir os humanos nesse processo de conhecimento afectivo voltado para a interioridade, indicando a via a seguir nessa subida, nessa escalada para níveis mais perfeitos da existência.

Este entendimento ascencional da condição humana está omnipresente na literatura medieval e moderna, um facto que é muito revelador da capacidade "expansiva" das concepções da teologia moral. Toda a religiosidade daquele período encontrava-se profundamente marcada pelas concepções a que temos vindo a fazer alusão. A obra *La Divina Commedia* de Dante Alighieri constitui, afinal, o monumento literário por excelência dessa noção de existência como um percurso ascensional, revelando, além disso, que os preceitos forjados pela teologia acabaram por configurar o modo como a generalidade das pessoas pensava as origens e o destino do mundo em que viviam. De resto, são numerosos os livros coetâneos que apresentam uma forma que reflectia essa concepção da

vida como um percurso, encaminhando o leitor ao longo de um trajecto pelos diversos vícios e pelas principais virtudes, aconselhando e indicando as vias que conduziam a níveis mais elevados de existência[107]. Este aspecto revela que, no fundo, a moral não se limitava a transmitir ideias profundamente consensuais e experimentadas a respeito das origens da humanidade e acerca da sua finalidade última. A teologia moral propunha-se igualmente a desempenhar um papel de orientação para a existência humana, definindo o caminho que as pessoas deviam seguir durante o seu percurso existencial. Enquanto ciência especializada nas razões que, a um nível profundo, governavam os seres humanos, a teologia moral lembrava insistentemente que o amor devia estar omnipresente na vida humana, regulando todas as esferas da existência, desde as suas origens até à vida eterna.

Há pouco afirmámos que a teologia moral constituía o saber mais integral, por proporcionar um entendimento extensivo e sistemático das relações humanas. É interessante notar que este aspecto é confirmado por Antonio de Obregon y Cerezeda, cónego da catedral de León e estudioso de Aristóteles, o qual sustentou que o preceito teológico dizia respeito, inequivocamente, a todos os domínios da existência, pois, «enseña hazer el hombre bueno, y muestra a los Principes y a sus ministros, como pueden hazer el Reyno o la ciudad suya felize, y al padre de familia, como aya de gouernar su casa»[108]. Assim se explica a enorme quantidade de livros e de reflexões que a civilização católica dedicou à moral, livros esses que, para além de discorrerem sobre o princípio e o fim da humanidade, possuíam uma óbvia vocação normativa.

É certo que o Cristianismo, desde as suas origens, teve sempre uma relação bastante estreita com a escrita. Trata-se, como é sabido, de um sistema de crença construído em torno de um livro sagrado, a *Bíblia*. Porém, a partir do século XVI a relação da moral com os textos acentuou-se bastante, surgindo um grande número de escritos que transmitiam dispositivos normativos que remetiam para um entendimento moral da vida comunitária e da sua finalidade, alegando sempre que tais normas estavam de acordo com o desenho da natureza. Como assinalámos, tal normativa teológica tinha a particularidade de ser especialmente abrangente, porquanto se tratava de um saber que lidava directamente com a lei natural e indirectamente com a lei divina. Como tal, só podia ser integral, e nisso assemelhava-se a Deus, o qual é «tam poderozo e é tão larga a sua jurisdição para

[106]Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada...* cit., 1988, p. 315.

[107]Kees Meerhoff, «Illustrations de l'Éthique à Nicomaque», *in* Leo H. Hoeck e K. Meerhoff (orgs.), *Rhétorique et Image. Textes en Hommage à A. Kibédi Varga*, Amesterdão-Atlanta, Rodopi, 1995, pp. 118 segs.

[108]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...*, cit., 1603, f. 34.

julgar, & ver coraçõens»[109]. Ao definir essas vias de existência, a moral não se limitava a aconselhar, assumindo, por vezes, um perfil autoritário e normativo, apresentando esses preceitos de um modo veemente[110].

Nesse trabalho de orientação, a teologia moral privilegiou, então, os expedientes internos, dedicou uma atenção especial aos procedimentos que tinham a ver com alma, convertendo-se num saber que, como já explicámos em páginas anteriores, tinha muito mais a ver com as disposições da alma do que com as posturas do corpo. Vimos então que a vocação da teologia moral consistia, precisamente, em tratar da saúde da alma, pois era dela que dependia, a um nível profundo, a coesão da comunidade. No quadro desse «tratamento da alma», a moral insistentemente recordava que nenhum homem devia desviar-se do sentido para que tinha sido criado. Por outras palavras, lembrava incessantemente aos seres humanos que a parte principal da sua vida era a alma, criada num gesto de supremo amor e vocacionada, antes de mais nada, para amar. De acordo com o que ensinara Tomás de Aquino, a alma estava naturalmente vocacionada para nutrir amor numa tripla direcção: o ser humano devia amar-se a si mesmo enquanto obra da divindade; devia amar o próximo, como forma de aperfeiçoamento, pessoal e colectivo; e, por fim, devia amar a Deus, a fim de alcançar a salvação[111].

Os mais fundamentais preceitos morais da Igreja dos séculos XVI e XVII traduziam, afinal, a prioridade que era concedida tanto à alma como ao afecto. Fé, esperança e caridade, as três virtudes cardeais, tinham tudo a ver com o amor e com a benevolência[112]. A caridade consistia em amar a Deus através do amor pelo próximo, ou seja, era uma forma de amar a Deus através da ajuda daqueles que se encontravam em necessidade[113]. Nas palavras de Manuel Severim de Faria, a caridade é a virtude «com a qual ama o homem a Deos por si mesmo, &

---

[109]Frei Cristóvão Godinho, aliás, António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral, e oras de conversaçam particular...* (Lisboa, Oficina Craesbeeckiana, 1657), p. 218.

[110]Uma posição que é bem sintetizada pela frase com que jesuíta Herman Busembau abre o seu manual de teologia moral: «Da Regra por onde se devem regular os actos humanos» – Herman Busembau, S.J., *Medulla da Theologia Moral, Aonde se Resolvem com Facil, & perspicaz methodo os casos de consciencia. Tirada de varios, & approvados Authores [...] Novamente emmendada, & tradusida da lingoa Latina no Portuguez idioma Nesta quadragesima septima impressão Pelo Licenciado Manoel Pereira de Sousa Presbytero do habito de S. Pedro, Theologo natural desta Cidade de Lisboa...* (Lisboa, João Galrão, 1683).

[111]Cfr. frei Pedro de Lorca, *Commentaria et Disputationes in Universam Primam secundae Sancti Thomae...* (Alcalá de Henares-Madrid, J. Graciano, 1609), tomo I, 1. - De ultimo fine hominis, & beatitude.

[112]Fernando Castro Palao, *Opera Moralis de Virtutibus, et vitiis Contrariis, In varios Tractatus, & Disputationes Theologicas distributi...* (Lyon, J. A. Huguetan, 1669-), *Tomus I - Continet Tractatus de Conscientia, De Peccatis, De Legibus, De Fide, Spe, et Charitate.*

[113]Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la literatura de Espiritualidad...*, cit., 1988, p. 298.

como ultimo fim, & ao proximo por amor de Deos»[114]. A esperança, por seu turno, significava a expectativa que era própria daqueles que amavam e que esperavam, com uma confiança total e desinteressada, a plenitude própria da imortalidade. A fé, por fim, constituía outro atributo fundamental daqueles que se encontravam unidos por um sentimento amoroso[115]. A fé «são os olhos da alma»[116], denotando a forma mais poderosa de união, uma união que precedia todas as demais ligações que os homens iam estabelecendo, pois era uma união essencialmente moral. Tratava-se do laço mais forte, praticamente inquebrável, porque cimentado pela esperança, pela confiança e pela fidelidade absoluta de ambas as partes. Era essa força que levava o franciscano Juan de Pineda a afirmar, de forma inequívoca, que o «amor es la forma mas poderosa de nuestra naturaleza», acrescentando o mesmo Pineda que o «amor causa vnidad, y la vnidad conseruacion, y por eso los que se aman se fauorecen»[117]. O amor, como se vê, desempenhava um papel estruturante entre as virtudes cardeais, mas o mesmo sucedia no chamado «Decálogo», o conjunto dos dez preceitos basilares da fé cristã, vulgarmente conhecido por «Dez Mandamentos». De facto, quase todos esses mandamentos possuem uma relação estreita com a dimensão afectiva da humanidade, e alguns deles – como acontece com o preceito que manda «Amar a Deus e ao próximo», ou aquele outro que exorta a «Amar Pai e Mãe» – remetem explicitamente para o amor e para o facto de o amor permitir ao homem entrar em comunicação com Deus[118].

Desde há muito que a teologia moral vinha insistindo em todos estes preceitos amorosos. No entanto, não há dúvida de que esta vocação directora da teologia se acentuou muitíssimo a partir do século XVI, sobretudo depois de consumada a ruptura Protestante. Com efeito, para além de todo o debate teológico que teve então lugar entre Protestantes e Católicos, o ambiente de dissenção e de conflito – por vezes fraticida – que se gerou, provocou uma profunda comoção, ao ponto de terem surgido vozes que questionavam a capacidade do sistema de saberes vigente, e em particular da teologia, para explicar o sentido da vida e para garantir a ordem comunitária[119]. Como é bem sabido, no quadro do

[114]Manuel Severim de Faria, *Promptvario Espiritval, E Exemplar de Virtvdes...*, cit., 1651, f. 17.

[115]Veja-se o tratado de frei Pedro de Aragón, da ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, intitulado *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici Commentariorum...* (Salamanca, Juan Fernandez, 1584), boa parte dele dedicado à fé e às suas propriedades.

[116]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 365.

[117]Frei Juan de Pineda, O.F.M., *Primera Parte de los Treynta y cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana...*, cit., 1589, n. 4.13 e 14.4.

[118]Para uma boa recolha dos principais escritos patrísticos relativos à amizade, espiritual, veja-se a obra de Carla Romano, *Un'Anima in Due Corpi...*, cit., 1995.

[119]Cfr. Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na*

Protestantismo foram várias as figuras que afirmaram a inutilidade das boas obras para a salvação, sustentando que nem o amor pelo próximo nem a fé em Deus, por si só, eram suficientes para manterem unida a *Respublica Christiana*, já que os homens se revelavam, a maioria das vezes, incapazes de resistir ao pecado, fazendo "tábua rasa" do natural impulso para amar o próximo. O movimento do Protestantismo envolveu, assim, um profundo questionamento das concepções antropológicas que até aí haviam vigorado – as quais temos vindo a descrever desde o início do presente capítulo –, e tal repto tornou-se ainda mais ameaçador com o aparecimento dos primeiros autores evangélicos que propuseram novas formas de entender o homem e a comunidade por eles formada. Essas novas compreensões transmitiam um entendimento marcadamente "negativo" da humanidade, falavam de um ser humano onde o amor claudicava perante a força das paixões individualistas – como era o caso do egoísmo, da inveja, da avidez e do desejo de poder –, a cuja força os homens se revelavam invariavelmente incapazes de resistir. Além disso, falavam também de uma religiosidade onde as boas obras e o amor pelo próximo em nada contribuíam para a salvação.

Por outro lado, no seio do Protestantismo, muitos foram aqueles que defenderam que nenhum dos saberes humanos, sem qualquer excepção, era capaz de fornecer uma compreensão cabal acerca de temas trancendentais, como era o caso das interrogações acerca da natureza e do fim do homem. Assim, questionaram seriamente a pretensão da teologia em explicar problemas tão magnos como a origem, a razão de ser e a finalidade das comunidades humanas, e, na sequência disso, foi emergindo uma ciência marcadamente anti-aristotélica e anti-tomista, cujo principal atributo era a definição de fronteiras estritas para os poderes da razão. Tal ciência, ao mesmo tempo que declarava a incapacidade da razão para dizer algo de definitivo acerca da alma e da finalidade última do ser humano, passava a estar orientada para o estabelecimento de verdades objectivas e factuais, bem como de relações matemáticas[120]. Este desinvestimento no interesse pela alma e pelo tema da salvação acabou por ter importantes consequências, na medida em que permitiu o aparecimento de um olhar que concedia muito mais atenção à feição corpórea do homem, e não tanto à sua dimensão anímica e salvífica, conseguindo pensar a origem e o fim do homem como algo que não estava necessariamente ligado ao amor do próximo ou de Deus. Nesse contexto, não tardaram em surgir algumas vozes que admitiram que o ser humano, ao invés de colocar o bem do próximo à frente de tudo, e de trabalhar

Península Ibérica, 1450-1700, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995, pp. 201 segs.

[120]Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, Londres, Duckworth, (1ª ed. 1981) 1985, pp. 54 segs.

amorosamente para o bem comum transcendental, tudo deveria fazer para alcançar a felicidade terrena, uma felicidade que, em vez de estar centrada na comunidade, era essencialmente pessoal e individual. Como se pode calcular, no quadro desse mundo cada vez mais "corpóreo", o saber dos teólogos tornava-se muito menos relevante, valorizando-se, em contrapartida, os saberes centrados no mundo empírico e que lidavam com a expressão objectiva e concreta das coisas, e não tanto com a sua dimensão anímica e espiritual.

Na sequência deste questionamento do sistema ontológico católico, estava lançado o gérmen para o aparecimento de uma ética eminentemente individualista, a qual Max Weber tão bem analisou. No que respeita à temática do presente capítulo, o que importa aqui frisar é que, perante esse questionamento, a resposta do mundo católico consistiu numa pujante reafirmação das concepções tradicionais de humanidade e de comunidade, as quais temos vindo até aqui a descrever. Assim, insistiu-se, com toda a veemência, na validade das concepções aristotélico-tomistas, e muito em especial no poder do amor e das boas obras para fundar a vida em comunidade, reafirmando-se, ainda, o poder do amor para dar sentido à vida, ao proporcionar aos homens o aperfeiçoamento conducente à salvação eterna. Paralelamente, confirmou-se também o papel primordial a ser desempenhado pela teologia no estudo dos assuntos ligados à vida comunitária[121].

[121]Cfr. Orlando Romano, *O Molinismo. Esboço Histórico da Génese de Conceitos Filosóficos. I – O livre Arbítrio e as Virtudes Naturais*, Luanda, IICA, 1969; para uma panorâmica da produção teológica deste período, e em particular da forte presença do tomismo, veja-se C. Bergfeld, «Katholische Moraltheologie und Natureechtslehre. II. Spanische Spätscholastik» *in* Helmut Coing (org.), *Handbuch der Quellen und Literatur der Neueren Europäischen Privatrechtsgeschichte*, vol. 2, *Neuere Zeit (1500-1800). Das Zeitalter des Gemeinenden Rechts*, Munique, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1977, pp. 1016-1029; e, também, de Daniele Concina, O.P., *Theologia Christiana Dogmatico-Moralis...* (Roma, Simone Occhi, 1749-51)

LA VIRTUD CONSISTE EN ACCION.

La Virtud ſin exercicio
No lo viene à parecer;
Ni el hombre de mas juizio
Puede darſe à conocer,
Sin eſtar pueſto en Officio.

Figura 10
As boas obras são indispensáveis para o aperfeiçoamento pessoal e para a realização da virtude.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

A par deste reafirmar dos princípios católicos, a Europa de Quinhentos e de Seiscentos assistiu igualmente a um recrudescer da vigilância e da repressão sobre as práticas devotas não conformes à ortodoxia. Efectivamente, a partir de 1560 o carácter recriminatório do catolicismo acentuou-se bastante, já que, muito por influência da ruptura protestante, a Igreja católica apertou a vigilância sobre todas as vozes dissidentes. Neste contexto, e a par da reafirmação do poder do amor para regenerar os homens, foi instaurada uma pedagogia das virtudes cada vez mais "tecnificada", com vista a produzir, inequivocamente, os comportamentos adequados[122]. Esta tendência para a "tecnificação" da religiosidade era já sensível em tempos anteriores à reforma católica[123], mas a partir de 1550-60 a Igreja assumiu uma nova atitude, concedendo uma absoluta prioridade à regulamentação integral da vida quotidiana, manifestando a ambição de vigiar todas as esferas da existência, e procurando implementar um controlo que se estendia até às zonas mais íntimas da alma[124].

Para além de ter reafirmado a validade das concepções aristotélico-tomistas de ser humano e de comunidade – colocando-as no centro dos *curricula* universitários e colegiais[125] –, a Igreja Católica instaurou um sistema formativo que se interessava fundamentalmente pela interioridade, pelas intenções e pelas razões internas do comportamento, o *forum conscientia*, que dizia respeito à alma, àquele que era, como vimos, o local onde estavam estabelecidas as relações mais determinantes para a vida comunitária[126]. Paralelamente, desenvolveu uma acção de vigilância que procurou actuar a um nível profundo, das intenções, promovendo, por isso mesmo, uma sistematização cada vez mais precisa e detalhada dos pecados e dos delitos[127], de que um dos mais cabais exemplos é a

[122]Vittorio Dini, «Dalla Pedagogia delle Virtù alla virtù della Pedagogia» *in* AA.VV., *Sapere e/è potere. Dalle discipline ai ruoli sociali*, vol. III, Angela De Benedictis, org., Bolonha, Comune di Bologna, 1990, pp. 37-51; veja-se, também, de Melquiades Andrés Martin, «Pensamiento Teológico y Formas de Religiosidad» *in* AA.VV., *Historia de España Ramón Menéndez Pidal, XXVI – El Siglo del Quijote (1580-1680). Religión, Filosofia, Ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, pp. 3-78.

[123]Cfr. Miguel Aviles, «Corrientes de espiritualidad en España en la época de los Descobrimientos» *in* AA. VV., *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época. Actas*, Porto, Universidade do Porto, 1989, volume V, pp. 139-157.

[124]Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700...*, cit., 1995, pp. 201 segs.; veja-se, também, o estudo de Federico Palomo, *Poder y Disciplinamento en la diócesis de Évora. El episcopado de D. Teotónio de Bragança (1578-1602)*, Memoria del Programa de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografia e Historia, 1994, pp. 169 segs.

[125]João Pereira Gomes, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Évora, Câmara Municipal, 1959.

[126]Cfr. *in genere* Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turim, G. Einaudi, 1996.

[127]Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)...*, cit., 1988, pp. 181 segs.

famosa *Summa* de Tomas Vio Caetani, traduzida e adaptada em toda a Europa católica. Na versão portuguesa desta obra, elaborada por frei Diogo do Rosário a mando de frei Bartolomeu dos Mártires e impressa em 1566, adverte-se o leitor, logo no início, que tal obra tinha como finalidade «dar receitas pera a verdadeyra vida»[128]. Não deixa de ser significativo que, nesse livro, a reafirmação do poder do amor para dar sentido à vida ocupe um lugar de grande destaque, como que sintetizando a essência da mensagem da ortodoxia católica: «Vosso amor triumpha em conhecer peccadores, em fazer trèdores leais, & em fazer de inimigos amigos; convertey me bom IESUS a vòs, & fazei me leal, & fiel amigo vosso até morte»[129].

As autoridades clericais, nesse esforço para difundir a mensagem de amor e para controlar a interioridade, tiraram partido de duas técnicas muito antigas, que remontavam ao mundo helénico, mas que foram muito difundidas na Europa Católica dos séculos XVI e XVII: o exame de consciência, por um lado, e a direcção de consciência, por outro. O exame de consciência, também chamado «conhecimento proprio»[130], era uma prática antiga, muito corrente entre os pitagóricos, entre os estóicos e entre os epicuristas, e consistia, fundamentalmente, num método para medir a progressão pessoal no caminho da perfeição, ou seja, o auto-controlo, o desenvolvimento das virtudes inatas e o império sobre as paixões. Nas palavras de Maria Idalina Resina Rodrigues, profunda conhecedora da literatura de espiritualidade deste período, o exame de consciência era como que uma aturada investigação sobre os afectos e as intenções, sobre as palavras e sobre as ocupações, envolvendo também uma análise rigorosa das obras praticadas[131]. Era, no fundo, uma forma metódica de avaliar até onde se tinha levado o aperfeiçoamento pessoal e até que ponto se tinha favorecido o amor inato e alcançado o auto-domínio sobre os afectos desordenados. O exame de consciência constituía, portanto, um expediente que vinha ao encontro dos anseios da Igreja católica pós-tridentina, e foi uma técnica que esteve muitíssimo em voga no mundo ibérico desde meados do século XVI, tendo sido recomendada pela generalidade dos autores que discorreram sobre teologia moral[132].

---

[128]Tomas Vio Caetani, *Summa Caietana, Tresladada em Portugues, com muytas Annotações, & casos de consciencia, & Decretos do sagrado concilio Tridentino, pelo Padre Frey Diogo do Rosayro, da ordem de Sam Domingos...* (Braga, António de Maris, 1566).

[129]Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus...* cit., 1609, f. 26

[130]Cfr. Domingos Velho, *Iesvs. Principio de Divino Amor, & Considerações de Iesus...* (Lisboa, Antonio Alvarez, 1625).

[131]Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada...* cit., 1988, pp. 264 *passim*.

[132]José Adriano de Carvalho, «A 'Ars Orandi' de Fr. Heitor Pinto... cit., pp. 298 segs.; Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, cit., 1996.

A direcção de consciência, por seu turno, assumia a forma de conselhos, de exortações e de admoestações relativas a circunstâncias difíceis da vida quotidiana, como por exemplo as ocasiões de aflição e de infortúnio, ou os momentos em que era preciso fazer vingar o amor natural. O seu aspecto mais fundamental era garantir que a pessoa em causa abrisse completamente o seu *forum conscientia* ao «director de consciência», ou seja, à pessoa que acompanhava esse percurso espiritual, revelando-lhe as profundezas da sua alma e confessando os pecados cometidos[133]. O director de consciência intervinha na esfera moral, e, qual amigo empenhado no bem daquele cuja alma descerrava, a ele competia emitir «amistosas admoestações» acerca de erros e de pecados cometidos por aquele que amava, a fim de o encaminhar, de forma amorosa, para o aperfeiçoamento espiritual. Frei Tomé de Jesus, nomeadamente, aconselhava os seus leitores a recorrer a «algum confessor seruo de Deos, ou amigo espiritual, a quem dêem conta de sy»[134], e, para além disso, forneceu muitos ensinamentos acerca da maneira de efectuar quotidianamente tal exame interior[135].

Jesus Cristo como supremo exemplo de amor.

O Protestantismo disferiu um rude golpe na teologia do amor e na crença de que os laços amorosos tinham poder para criar, para unir e para conduzir os seres humanos até à salvação. Do lado católico, ao invés, as autoridades reafirmaram que o amor era capaz de governar os homens, se bem que tenham reconhecido que as pessoas se revelavam frequentemente incapazes de seguir o caminho de amor que para elas estava destinado, e, em face disso, desenvolveram uma vasta campanha de doutrinação, a qual, entre outros aspectos, sublinhou a componente amorosa da criação e toda a força regeneradora do amor. Para além disso, tal campanha recordou, insistentemente, que, ao longo da história, a divindade dera muitas provas de que o amor era a principal força de união entre os homens, lembrando que esse amor se encontrava muito presente

[133]O livro de frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Iesu...*, já diversas vezes citado, constitui um óptimo exemplo do que acabámos de afirmar, pois apresenta uma metódica proposta de exame interior, exame esse que visava levar o leitor a tomar consciência do quão falsos amigos tinham sido os homens para com Jesus Cristo: «confesso, & conheço todas minhas treyçõis & falsas amizades, que vos tenho tratado, perdoay me Senhor, satisfazey vos de mi como quizerdes, & nam me deyxe vosso amor perder com Iudas, pois a vos me torno...» – frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus...* cit., 1609, f. 25v.

[134]Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus...* cit., 1602, f. 14.

[135]Cfr. «Da Charidade, & Amor, que devemos a nossos proximos, & do muito, que se devem fugir os vicios contrarios a ella», capítulo XL da Parte II do livro de Francisco Ayres, S.J., *Regimento Espiritual pera o Caminho do Ceo...* (Lisboa, Officina Craesbeekiana, 1654).

nas fontes bíblicas, sobretudo no *Novo Testamento*, um livro onde a figura de Cristo foi apresentada como o exemplo supremo da verdadeira amizade, e Deus como a entidade que mais cabalmente realizava esse amor.

Uma das facetas da reacção católica ao movimento protestante passou, assim, pelo recrudescer da devoção pela figura de Jesus Cristo[136] e pelo exemplo supremamente amoroso que a sua vida proporcionava, e muito em especial pela sua Paixão. Nos anos subsequentes à reforma Protestante, a devoção em torno da figura de Cristo foi especialmente recomendada no mundo católico, pois a sua vida revelava, de um modo inequívoco, todo o imenso poder do amor. De facto, o exemplo de Jesus mostrava que a divindade católica era aquela que dera tudo aquilo que tinha de mais precioso, chegando ao ponto de sacrificar o seu próprio filho, fazendo-o não porque tivesse necessidade de o fazer ou porque esperasse algo em troca. Tratara-se, em vez disso, do mais puro, gratuito e desinteressado gesto de afecto, aquele que constituía o supremo exemplo de generosidade.

Na literatura desse período foram tecidas incontáveis comparações entre o amor terreno e o amor divino, a fim de demonstrar a essencial superioridade deste último[137]. Um dos temas mais marcantes da literatura que se ocupou em demonstrar a excelência da *agape* – no sentido paulino, o sacrifício de si mesmo pelo ser amado, um sacrifício absolutamente gratuito[138] – foi, pois, a figura de Jesus Cristo. Eram tempos em que se falava do triunfo de Cristo, e do seu exemplo de amor como o único meio para a salvação. O livro de frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Iesu...* (1602-09), sintetiza muito bem aquilo que acabámos de afirmar, já que se refere expressamente a Jesus como o supremo amigo, e apresenta a vida de Cristo como o exemplo insuperável do verdadeiro amor pelo próximo, da mais pura amizade. Jesus era o protótipo do perfeito amigo, que tudo dava sem nada esperar em troca, ao ponto de, por amor aos homens, abdicar da sua própria vida, num gesto pleno de generosidade e de desinteresse por si próprio. Diversos episódios da sua passagem pela Terra exemplificam, de forma detalhada, os atributos do amigo completo, totalmente dedicado ao amor pelo seu semelhante, se bem que a vida de Jesus contivesse igualmente muitas advertências acerca da vanidade das amizades terrenas, e esse aspecto não é

---

[136]Domingo de Soto, O.P., *De Iustitia et Iure...*, cit., 1556, Liber Secundus, Quaestio VII - De Lege Evangelica quantum ad eius substantiam.

[137]Veja-se um bom exemplo desse confronto entre o amor divino e o amor terreno, em D. Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos* (Goa, 1573), introdução de Eugenio Asensio, Coimbra, 1958; cfr. também, de frei Cristóvão da Fonseca, *Tratado del Amor de Dios...*, cit., 1603.

[138]Anders Nygren, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations...*, cit., 1962; cfr. com Pasquale Foresi, *L'Agape in San Paolo e la Caritá in S. Tommaso*, Roma, Cittá Nuova Editrice,

esquecido por Tomé de Jesus, o qual sustenta que o amor do próximo desprovido de uma dimensão espiritual equivalia a um amor vil, indigno e sem sentido. Os mais extremados chegavam ao ponto de defender que as amizades terrenas apenas distraíam os homens daquela que devia ser a sua prioridade em termos sentimentais: o amor pela divindade.

No capítulo anterior assinalámos que, no *Novo Testamento*, Jesus Cristo se desdobrou em gestos amorosos para com todos aqueles com quem se cruzava, proporcionando numerosos exemplos do mais puro e verdadeiro amor pelo próximo. Para além disso, vimos que o filho de Deus estabeleceu ligações de amizade com os seus discípulos, discípulos esses que se converteram em amigos e em irmãos, vivendo em comum, repartindo as bens entre si e fazendo da entreajuda afectiva a razão principal da sua vida. Desse modo, deram corpo a uma comunidade ideal, onde imperava a afectividade e a harmonia fraterna que só o espírito de Cristo podia e sabia gerar. Por outro lado, Paulo, nas diversas viagens que realizou, também estabeleceu muitos laços de amizade com as pessoas que foi encontrando, acabando por ser ele quem melhor definiu os termos da interpenetração entre os laços amistosos e a colaboração apostólica: fazer o máximo de bem ao maior número possível de pessoas. Porém, e não obstante todo o prestígio desfrutado pelas *Epístolas* de Paulo, foi nos Evangelhos que a ortodoxia católica encontrou a maior parte do material para dar resposta ao Protestantismo e à sua descrença na natureza amorosa dos homens. De facto, nos Evangelhos surgia retratado, com todo o detalhe, o exemplo de amor absoluto e sem reservas, na pessoa de Jesus Cristo, explicando-se que este, ao morrer pelos homens, dera uma suprema prova de amor. Aí se podia ver claramente, também, que Deus, ao sacrificar, em nome do amor, aquilo que tinha de mais precioso, ao permitir que os homens matassem o seu próprio filho, tornara bem evidente a postura de amor e de entrega total que deveria caracterizar aquele que amava verdadeiramente.

Entre os ibéricos dos séculos XVI e XVII, muitos foram os que manifestaram a sua admiração tanto pelo amor de Deus, como pelo exemplo de amizade pelo seu semelhante que fora dado por Jesus Cristo. O caso mais paradigmático é, provavelmente, o de frei Luís de León e o famoso diálogo que dedicou à figura de Jesus, intitulado *Los Nombres de Cristo*, uma obra com uma evidente vocação didáctico-moral e que revisita todos os gestos reveladores da sublime amizade que Jesus nutria pelos homens. Outro livro fundamental é, sem dúvida, o já citado *Trabalhos de Iesu...*, publicado em 1602. O seu autor, Tomé de Jesus, religioso da ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, reuniu uma série de exercícios para «os que começão, & desejão de mudar a vida e transforma la à

1965.

imitação de Christo nosso Senhor»[139], e ao longo de todo o livro a força do ímpeto afectivo e o potencial transformador do amor estão sempre presentes. Como referimos, a vida de Cristo constituía, para a sensibilidade daquele tempo, uma sucessão de exemplos do mais puro afecto, razão pela qual, para além dos citados, são muitos os escritos portugueses que testemunham este interesse apaixonado pela figura de Jesus. Entre eles merece a pena destacar, pela sua originalidade, o diálogo composto por frei Heitor Pinto, intitulado *Imagem da vida cristã...* (1563)[140], ou, ainda, o tremendo sucesso que foi a *Vita Christi...* (1624) de Manuel das Povoas[141].

Como é bem sabido, esta adoração pela figura de Jesus conheceu uma enorme repercussão no campo das artes visuais de Quinhentos e de Seiscentos. A pintura desse período teve nos episódios da vida de Cristo alguns dos seus temas mais insistentes. A par da pintura, no campo da emblemática esteve muito em voga, como já referimos, a imagem do olmo e da vinha, um emblema de ressonâncias cristológicas muito recorrente no século XVII português e espanhol, o qual simbolizava a simbiose decorrente do amor recíproco e incondicional. Cumpre também lembrar a extraordinária difusão conhecida pelo livro do jesuíta Jerónimo de Nadal, *Evangelicae Historiae Imagines...* (Antuérpia, Martin Nuncio, 1593), onde os momentos mais significativos da vida de Jesus são representados em notáveis gravuras, todas elas imbuídas de um forte simbolismo cristológico.

As decisões que foram tomadas no Concílio de Trento ainda mais reforçaram o incremento da devoção pela vida de Cristo[142], levando ao recrudescer da publicação de livros que contavam a sua vida, mas também de obras dedicadas aos mais diversos santos. As numerosas hagiografias que foram sendo publicadas constituíam, afinal, biografias de pessoas que tinham levado ao extremo a imitação do supremo exemplo de amor que tinha sido dado por Jesus Cristo. Por outro lado, o ideal missionário – que tantos adeptos encontrou na Península Ibérica de Quinhentos e de Seiscentos – também se relaciona com este ímpeto de amar o próximo, de encarar o próximo como um amigo a quem se devia proporcionar o máximo de bem, seguindo o insuperável exemplo de Jesus. De

---

[139]Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1602), f. 11.

[140]Cfr. José Adriano de Carvalho, «A 'Ars Orandi' de Fr. Heitor Pinto e as raízes culturais de *Imagem da Vida Cristã*», *Humanística e Teologia*, tomo V, fasc. 3 (1984), pp. 291-318. Acerca do papel exemplar desempenhado por Jesus Cristo, *vide* Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la literatura de Espiritualidad...*, cit., 1988, pp. 257 segs.

[141]*Vita Christi, de Manoel das Povoas, canonigo de la santa Iglesia de Lisboa...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1624).

[142]José Adriano de Carvalho, «A *imitatio Christi* do cristão e do rei nas *Meditações e Homilias* dum Cardeal-Rei» *in* AA. VV., *IX Centenário da Dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*, vol. III - *Teologia do Templo e Literatura Bracarense*, Braga, UCP-FTB-CMPB, 1990, pp. 271-279.

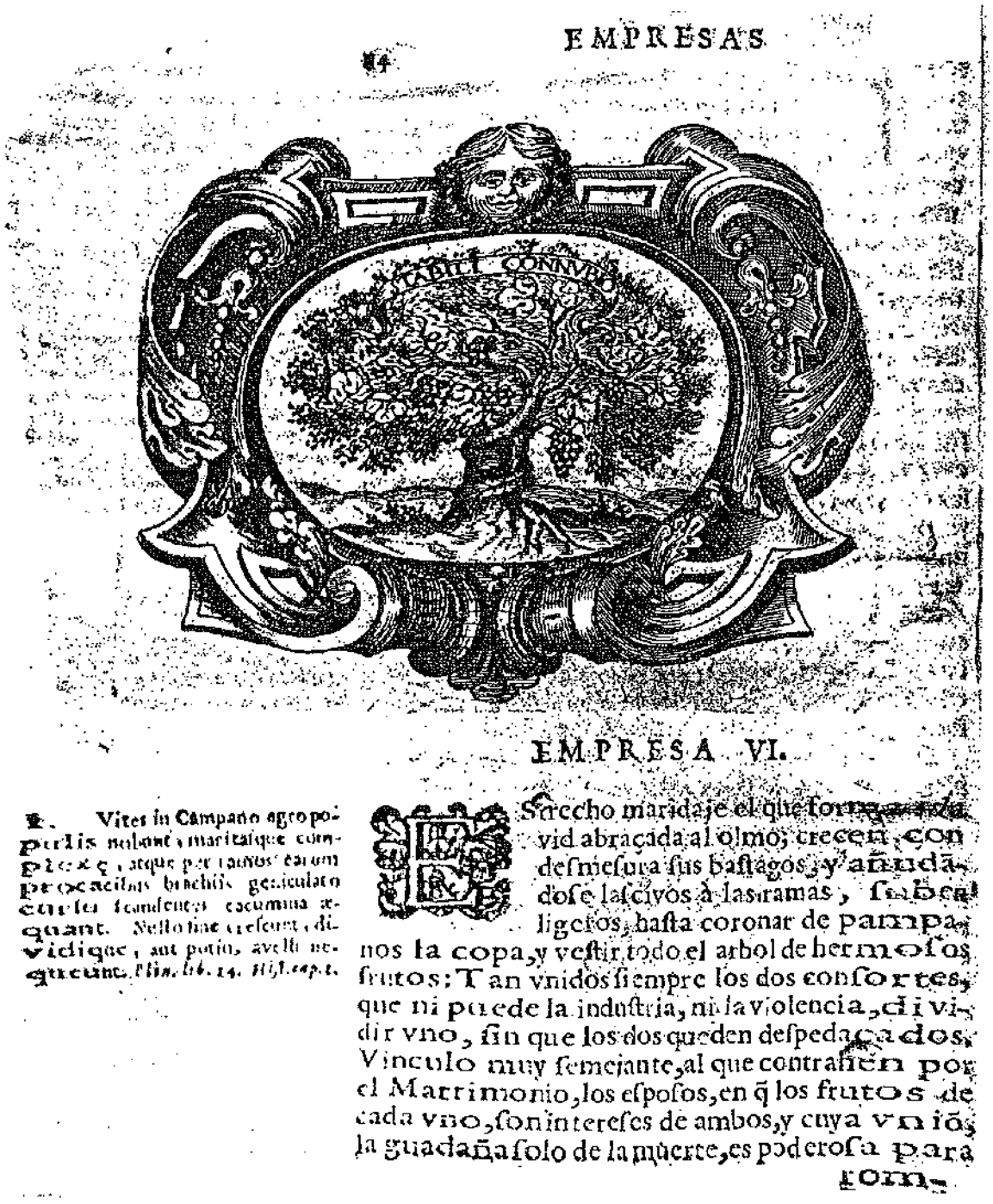


Figura 11
Um olmo e uma videira entrelaçados, alegoria da natural benevolência e da mais verdadeira amizade.
Francisco Nuñez de Cepeda, *Idea de El Buen Pastor, copiada por los S.S. Doctores, Representada en Empresas Sacras, con Avisos Espirituales, Morales, Politicos, y Economicos, para el govierno de un Principe Eclesiastico...* (1. ed. 1682) (Valência, Lorenzo Mesnier, 1689).

facto, a missionação tinha tudo a ver com o amor, já que constituía uma heróica opção de vida dedicada a levar os outros a abraçarem o amor, envolvendo a abdicação total do seu próprio bem em benefício do próximo, tal e qual como Cristo havia feito[143].

Ainda a propósito do sacrifício de Jesus em nome do amor de Deus pelos homens, muitos foram os que expressaram a sua admiração pela suprema generosidade e desinteresse da graça divina, esse acto de "dar" de uma forma totalmente desinteressada, essa concessão completamente «de graça», *de gratia*, sem cálculo prévio e sem esperar nada em troca[144]. «E como Deos se apregoa por amigo nosso, não avera cousa de nosso proueito, & honra que não faça por nos, pois he poderoso, & amoroso», afirmava frei Aleixo de Santo António, da Ordem de Cristo. O mesmo religioso acrescentava, sobre esse tema, que «como poderoso farà [Deus] o que quizer, & como amoroso quererà quanto poder. Poderosa he esta consideração pera acender em o amor de hum Senhor tão amoroso, ainda aos mais enregellados peitos, que o mundo tem»[145].

Assim, durante estes anos de *confessionalização*, em que tanto as autoridades eclesiásticas como as seculares tinham no bem comum a principal finalidade do seu governo, afirmou-se, através de todos os meios possíveis, que a postura graciosa marcava todos os momentos da obra divina. Em primeiro lugar, o universo fora posto em acto por uma contingente deliberação divina, um acto amoroso radicalmente gratuito. Porém, a divindade, nesse impulso amoroso, não se limitara a criar o universo, pois dotara-o também de uma ordem, de uma série de forças reguladoras naturalmente intrínsecas às coisas, e que tinham a particularidade de serem universais, imutáveis e eternas. A vinda de Cristo à Terra reforçara essa postura amorosa da divindade, já que a sua presença visara aperfeiçoar essa obra, tornando mais evidente aos homens a magnificência de tal ordem, assim como o amor que Deus nutria por eles. Revelava, para além disso, que a intervenção afectuosa da divindade não se limitava ao momento da criação, podendo ocorrer em qualquer momento, traduzindo-se no «abraço salvífico da graça»[146].

---

[143]José Adriano de Carvalho, «Manuel Severim de Faria. Espiritualidade e Realidades Missionárias nas "Províncias de Guiné" no século XVII», *Bracara Augusta*, vol. XXXVIII, fasc. 85-86 (98-99), (Jan.-Dez. 1984), pp. 11 segs. Veja-se, também, o sugestivo estudo de Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Entre a família e a realidade: a vida de João Cardim (1585-1615)», *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo V (1993), pp. 93-120.

[144]Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, lib. I, cap. XCI – Quod Deus est Amor. Sobre este tema, cfr. Anders Nygren, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 1962.

[145]Frei Aleixo de Santo António, *Philosofia Moral...*, cit., 1640, p. 43.

[146]Domenico Ferraro, *Itinerari del volontarismo...*, cit., 1995, p. 358.

Figura 12
A divindade, enquanto criadora do mundo, concede o poder a todos os governantes terrenos – tanto eclesiásticos como seculares –, através do seu filho Jesus Cristo.
Juan de Palafox y Mendoza, *Excelencias de San Pedro, principe de los apóstoles... que ofrece al aprouechamiento de las almas...* (Madrid, Pablo de Val, 1659).

No entanto, para além de terem introduzido um Deus que amava os homens, os cristãos trouxeram igualmente uma concepção mais "igualitária" de amor, bem personificada pela própria figura de Jesus, o qual, por diversas vezes, se apelidou de «amigo dos homens». Tal igualdade amistosa está bem patente na seguinte frase do seiscentista frei Aleixo de Santo António: «De quam aceito he a Deos fazer bem a todos sem exceição de pessoas»[147]. Em certo sentido, a comunidade cristã apresentava uma profunda marca de igualdade, decorrente daquilo que era universalmente comum a todos os seus membros: a alma e o seu potencial para, através do amor, se aperfeiçoar. É por esse motivo que os tratados de teologia moral falam sempre de «dous preceytos naturaes, a saber, de amar a Deus, & ao proximo...»[148], e essa igualdade anímica, espiritual, traduzia-se, entre outras coisas, por uma fraternidade ao nível da vida e da conduta, a fim de proporcionar o máximo de bem ao maior número possível de pessoas. O pensamento católico Quinhentista e Seiscentista levou até às últimas consequências essa igualdade, apresentando o auto-aperfeiçoamento como o objectivo que todos os seres humanos, sem excepção, deviam perseguir. «A verdade he, como rexolue o Angelico Doutor Santo Thomas, que aquelle bem, & felicidade [...] a que dissemos, que o homem naturalmente aspira como a ultimado fim, & centro, em que descanse, consiste somente na beatífica visão da Essencia Divina», sustenta o famoso jurisconsulto António de Sousa de Macedo num livro publicado em 1682, sem dúvida um testemunho evidente da vitalidade de que continuava a gozar o ideário tomista em pleno século XVII[149].

A par desta devoção por Jesus Cristo, o recrudescer do interesse pela temática do amor favoreceu o relançamento da espiritualidade afectiva, um fenómeno especialmente visível na Península Ibérica de Quinhentos, onde muitos foram aqueles que se interessaram pela via amorosa de aproximação da divindade, não escondendo a sua admiração pela extraordinária força do amor para impelir os homens até Deus.

Na vasta literatura coetânea dedicada ao misticismo amoroso, a aproximação da divindade é caracterizada como um milagre que transcendia a deliberação humana, através do qual o ser humano abdicava de tudo, até do seu amor próprio, sendo dominado pela sensação de arrebatamento que era própria do

---

[147]Frei Aleixo de Santo António, *Philosofia Moral* ..., cit., 1640, título do capítulo 1.

[148]Manuel Lourenço Soares, *Principios e Definiçoens de toda a Theologia Moral, Muyto Proveytosos, e necessarios para todos os que se querem ordenar ou fazer qualquer outro exame...* (Lisboa, Manoel Lopes Ferreira, 1691), pp. 207 segs.

[149]António de Sousa de Macedo, *Dominio sobre a Fortuna e Tribunal da Razão. Em que se examinam as felicidades, & se beatifica a vida no Patrocinio da Virgem Mãy da Graça...*(Lisboa, Miguel Deslandes, 1682), p. 73.

Figura 13
Em alguns livros de espiritualidade mística a fronteira entre a linguagem do amor divino e a do amor carnal podia ser bastante ténue.
José Pereira Veloso, *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1687).

amor por Deus e da fé incondicional na sua palavra. Como vimos, só o amor permitia tal aproximação, e para alguns essa cognição amorosa da divindade assemelhava-se a uma metamorfose, no decurso da qual o espírito humano se transformava no espírito da entidade amada, passando o seu corpo a carecer de vida. No entanto, a morte do corpo era largamente compensada pela comunhão do espírito com o supremo bem, pois aí o amante rejubilava perante a plenitude por fim alcançada.

A literatura que falava deste amoroso arrebatamento espiritual fazia assentar a devoção mística num método rigoroso, o qual deveria ser escrupulosamente seguido por cada um dos fiéis, a fim de se entregarem completamente a Deus. Porém, era um método que contava e que dependia, sempre, da iniciativa voluntarista de cada um dos fiéis, no mais íntimo da sua vida interior, conjugando vontade e amor. Num livro publicado em 1616, intitulado *Perola Preciosa, e Arte pera Servir a Deos...*, Jácome Carvalho do Canto descreve, com todo o detalhe, esse processo de aproximação amorosa, bem como o efeito regenerador que o amor cristão exercia no homem. Carvalho do Canto enumera todos os «affectos sanctos que devemos ter pera com Deos», afectos esses que passam pelos seguintes impulsos: um amor ardentíssimo para amar a divindade; um temor supremo para não a ofender; uma reverência grande da sua majestade; um zelo constante pela honra divina; um «fazimento de graças de seus benefícios»; uma voz de louvor com afectos da alma; uma «prontidão de obediência em sua vontade»; uma pureza de intenção nas obras de seu serviço; uma inquebrantável confiança na sua misericórdia; e, finalmente, a prática da oração e o recurso a Deus em todas as ocasiões de necessidade[150]. De seguida, Carvalho do Canto refere-se, também detalhadamente, aos «Affeitos importantes pera consigo mesmo», e, ainda, à «Obrigação pera com os proximos», e, a respeito deste último impulso amoroso, descreve-o como uma «compaixão entranhável dos trabalhos do próximo, pera que os sintamos como próprios»; uma «alegria caritativa», para que o bem dos outros alegre a própria pessoa; um «sentimento sossegado pera suportar as injúrias», e para perdoar; uma «afabilidade pera com todos, desejando o bem ao próximo e tratando-o benignamente»; humildade e reverência para com todos; concórdia e vontade em sintonia com o próximo; e, finalmente, uma disposição para ajudar[151].

---

[150]Jácome Carvalho do Canto, *Perola Preciosa, e Arte pera Servir a Deos, com o exercicio de muitas virtudes, que neste liuro se ensinão a obrar por hum estillo suaue, & deuoto...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1616), f. 30 segs.

[151]Jácome Carvalho do Canto, *Perola Preciosa...* cit., 1616, f. 33v.-34.

No quadro da vasta literatura mística dedicada ao tema do percurso ascensional em direcção a Deus, da alma abrasada pelo amor, cumpre destacar outras obras que propuseram meditações sistemáticas acerca dos atributos e dos diversos estádios desse intenso afecto. O livro *Pia Desideria Emblematis. Elegiis et affectibus S.S. Patrum illustrata...*, do jesuíta alemão Herman Hugo[152], é, sem dúvida, um dos momentos mais altos desta corrente de espiritualidade afectiva. Tirando partido da emblemática, o inaciano Hugo sustentou que a única via segura para o aperfeiçoamento era o desejo piedoso, despertado pela oração afectiva e apoiado em imagens, imagens essas que visavam «incendiar o coração»[153]. Esta afirmação remete para outros dois temas fundamentais: em primeiro lugar, a oração como meio para pedir o amor de Deus, como a melhor forma de facultar aos homens o contacto com a suprema bondade divina[154]; por outro lado, o tema do prazer amoroso suscitado pela visão da pessoa amada, bem como a questão da proximidade física da entidade amada[155].

O uso das imagens para despertar o amor por Deus, a fim de dar início a esse conhecimento afectivo da divindade, relaciona-se com a articulação entre o afecto e a vista, tema ao qual fizemos referência no capítulo anterior. Agostinho de Hipona ou Tomás de Aquino muito deixaram escrito acerca do prazer que o amante sentia ao ver a pessoa amada, fazendo eco do ancestral tópico da ligação da vista ao acto amoroso[156]. Na sequência disso, muitos outros escreveram sobre o mesmo assunto, assumindo posições análogas: «O «Amor comiença en la vista – sustenta o franciscano Juan de Pineda –, y cresce con la esperança, y con la memoria recibe nutrimento, y con el vso se conserua»[157]. A visão da Virgem Maria e da sua suprema beleza, em contrapartida, constituiu uma das formas mais

---

[152]Herman Hugo, S.J., *Pia Desideria...* cit.

[153]José Adriano de Carvalho, «As lágrimas e as setas. Os *Pia Desideria* de Herman Hugo, S.J., em Portugal», *Via Spiritus*, 2 (1995), pp. 169-201.

[154]Sobre a importância da oração no quadro da meditação dos séculos XVI e XVII, é imprescindível a consulta do estudo de Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la literatura de Espiritualidad...*, cit., 1988, pp. 292 segs.

[155]Não podemos esquecer que o livro do inaciano Hugo conheceu uma versão portuguesa, da lavra de José Pereira Veloso, intitulada *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo...*, um pequeno manual profusamente ilustrado e no qual os seus quarenta e cinco emblemas, com o seu apelo à vista, funcionavam, justamente, como ponto de partida para a devoção e para a contemplação amorosa da beleza divina – José Pereira Veloso, *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1687).

[156]Jean-François Courtine, «Théologie morale et conception du politique chez Suárez» *in* L. Giard & L. Vaucelles (orgs.), *Les jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Grenoble, J. Millon, 1996, pp. 263 segs.

[157]Frei Juan de Pineda, O.F.M., *Primera Parte de los Treynta y cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana...*, cit., 1589, n. 18.7. Acerca da articulação entre os afectos e o sentido da vista, cfr. frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral ...* (Lisboa, Oficina Craesbeeckiana, 1657), p. 104 segs.

Figura 14
A visão da suprema beleza, a beleza divina, impele o homem a aproximar-se amorosamente da divindade.
José Pereira Veloso, *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1687).

enaltecidas de despertar o amor espiritual[158], ao ponto de frei Cristóvão Godinho apelidar a Virgem Maria de «claro espelho, por o qual olhando o clarissimo sol de justiça que veyo do Ceo à terra, os que estavam nas treuas do pecado foram alumiados, & encendidos em amor diuino»[159]. Esta alusão ao espelho é extremamente sugestiva, pois não podemos esquecer que a imagem especular constitui uma multissecular alegoria do auto-conhecimento interior, uma maneira figurada de denotar a auto-avaliação. Porém, o mesmo Cristóvão Godinho recordava outra das virtualidades do espelho: através dele era possível avistar o sol sem ficar ofuscado, quer dizer, através dele era possível ver e conhecer o inefável[160], olhar para a infinita majestade divina, porque «Deos não deixa ver se de ninguem, nem pode ver se de humanos olhos, antes tem por brazam, que nam se pode ver de homem algum, que viua»[161]. O padre Godinho encontrou, sem dúvida, uma singela imagem para expressar essa grande amplitude do conhecimento amoroso, o qual transportava o homem para terrenos muito mais profundos do que aqueles que eram atingidos pela racionalidade.

Ainda no quadro da relação entre o amor e a vista, outros realçavam a ligação privilegiada que os olhos mantinham com a alma. De acordo com Manuel de Faria e Sousa, o amor entrava pela vista, pois os olhos «son un compuesto de puro espirito, de la sangre mas sutil y casta, por las venas que forman la circunferencia al celebre...». Acrescentava Faria e Sousa, a respeito da vista, que «el amor es fuego» e «ha de buscar lo que mas se le parece en el hombre, que son los hojos, con su diuina luz donde entra, y el corazon, con su calor perene, en que toma silla...»[162]. Os olhos constituíam, assim, como que a "porta" por onde entrava o afecto, no seu percurso até à alma.

O tema da articulação entre o amor e a vista era, portanto, bastante recorrente, mas não menos poderosa era a influência da memória nessa cognição amorosa. De facto, a capacidade de rememorar representava um dos principais atributos do verdadeiro amigo, pois à semelhança de Deus e de Cristo, que sempre honraram os seus compromissos, o verdadeiro amigo era aquele que nunca se

---

[158]Alonso de Alcala y Herrera, em *Iardim Anagramatico de Divinas Flores Lusitanas, Hespanholas, e Latinas...* (Lisboa, Officina Craesbeckinana, 1654), presta louvor à Virgem Maria do seguinte modo: «Amor Catholicae Fidei / Amor Virginis Mariae», p. 199.

[159]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 418.

[160]O espelho permitia também contemplar os atributos da Virgem Maria, como demonstra o jesuíta Juan Eusebio Nieremberg na gravura que ilustra o seu livro *Trophea Mariana sev De Victrice Misericordia Dei Parae Patrocinantis Hominibus...* (Antuérpia, Viúva e herdeiros de J. Cnobbari, 1658).

[161]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 420.

[162]Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras, Primera Parte...* (Madrid, Viuda de Cosme Delgado, 1624); cito pela edição de Lisboa, de 1674 - p. 320. Acerca desta problemática, *vide* G. Agamben, *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental...*, cit., 1995, pp. 145 segs.

esquecia dos benefícios recebidos. O verdadeiro amigo lembrava-se sempre de quem amava e de quem o amava, mesmo nas horas difíceis. A memória, por acréscimo, estava também ligada à ausência e à separação, e, a esse respeito, o verdadeiro amigo era aquele que sentia saudade do amante ausente, sofrendo com a distância que os separava. «Amicus amittere infelicitas est», adverte o jesuíta Sebastiano De Matienzo[163], numa clara alusão ao papel que a proximidade física desempenhava numa relação amorosa. É claro que o *amor amicitiae* – como vimos, a forma elevada de afecto – não dependia da presença física, mas pressupunha a tendência para desejar a presença do amigo, para se poder contemplar a bondade do amigo, para rejubilar com a bondade do próximo, a qual era, afinal, também a do próprio amante. Contudo, caso a presença não se concretizasse, o amor não devia cessar, pois o essencial da ligação era, como temos vindo a referir, o afecto espiritual, o qual muito dependia da recordação e da lembrança[164].

Seja como for, quase todos os autores reconheciam que a visão do ente amado desempenhava um papel fundamental no acender do desejo pelo bem do próximo, e essa importância é bem testemunhada por expressões como «não ver equivale a morrer», ou «ver significa viver». Tais expressões testemunham a poderosa associação que existia, para a sensibilidade da época, entre a existência, a vista e o amor, sem dúvida uma temática antiga, de ressonâncias platónicas, e que, nesse contexto, evocava a importância de que se revestia a contemplação da beleza da arquitectura geral da criação. Na literatura dos séculos XVI e XVII esse mesmo tema continuava muito presente, abundando as imagens que representam graficamente o arrebatamento provocado pela proximidade e pela visão do amado. Antes de mais o fogo do amor, o qual, dizia-se, nem sequer as águas do dilúvio eram capazes de apagar, sendo precisamente por esse motivo que o verdadeiro afecto era algo de muito difícil de ocultar[165]. Depois, o tema do canto como expressão do fogo do amor,

---

[163]Sebastiano De Matienzo, S. J., *Commentationes Selectae Ethicae Politicae, in P. Virgilii Marinis Aeneiden Ex Interpretibus & Neothericis & Antiquis Donato praesertim...* (Lyon, H. Boissart & G. Remeus, 1652), n. 31.

[164]A respeito deste tema, é oportuno lembrar que Tomás de Aquino distinguiu, por um lado, o bom sensível, ou seja, aquele que produzia agrado e satisfação sensível para o apetite sensório; e, por outro lado, o prazer do bom racional, para o apetite racional, quando se reconhecia que uma coisa era boa porque propiciava o auto-aperfeiçoamento. Como vimos, para o famoso teólogo dominicano o amor espiritual era dotado de um prazer muito próprio, proporcionando uma satisfação que nada tinha a ver com o prazer corpóreo, físico, se bem que todos reconhecessem que a presença da pessoa amada podia provocar satisfação. No entanto, o supremo objectivo do amor devia ser sempre a satisfação ilimitada, e essa implicava amar *per se* o bem do próximo, ou seja, superar os estreitos limites da dimensão individual e abraçar um bem mais geral e superior, eminentemente transcendental. Nesse caso, a questão da proximidade física era relativizada; cfr. *in genere* David M. Gallagher, «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas...», cit., 1996.

[165]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 254-255 e 268-269.

um tópico ligado, é claro, à tradição do «Cântico dos Cânticos», mas também epitomizado na figura de Filomena, a ave que simbolizava a alma devota abrazada pelo amor de Deus. Essa imagem é evocada por D. Fernando da Cruz em *Divina Filomena de Amorosos Affectos a Christo Iesv Crucificado...*, de 1694, um livro onde Filomena, ao mesmo tempo que voava e subia em direcção à beatitude, dirigia cantos e suspiros ao «amantíssimo Jesus»[166]. Por outro lado, da vista dizia-se que atiçava o fogo do amor, o qual provocava um calor verdadeiramente abrasador, próprio daqueles que desejavam com toda a intensidade algo de que tinham necessidade. E muitos sustentavam que a verdadeira visão, aquela que provocava um desejo mais intenso, nada tinha de físico, uma vez que a visão mais genuína era algo de espiritual, e devia ser ela o único objectivo daqueles que estavam empenhados em aperfeiçoar-se mediante o aprofundamento do amor por Deus.

No campo da religiosidade católica de Quinhentos e de Seiscentos, o amor ocupou, como se vê, uma posição absolutamente central. Mas é importante sublinhar que toda esta insistência na via afectiva de aproximação da divindade nem sempre foi bem acolhida pela autoridades eclesiásticas, naquela altura muito empenhadas em assegurar, a todo o custo, a preservação da ortodoxia, razão pela qual boa parte das figuras mais destacadas da espiritualidade afectiva não tardaram em ficar sob suspeita. Viviam-se tempos em que as autoridades procuravam investir, sobretudo, na componente formal e externa da devoção, desconfiando dos arrebatamentos místicos, dos êxtases e de toda a semelhança entre o vocabulário da espiritualidade afectiva e o léxico do amor carnal. Assim, e aos poucos, o amor foi perdendo terreno no âmbito da teologia e da espiritualidade católica, ao mesmo tempo que as autoridades fomentavam formas mais intelectualizadas de devoção[167]. Quanto ao ideário de Tomás de Aquino, ele continuou no centro da ortodoxia católica, se bem que as suas indicações a respeito das formas afectivas de conhecimento da divindade tenham passado para um plano algo secundário, favorecendo-se uma leitura mais intelectualizada da doutrina cristã[168].

---

[166]D. Fernando da Cruz, *Divina Filomena de Amorosos Affectos a Christo Iesv Crucificado. Primeira Parte. Offerecida à sua devota Imagem que se Venera em S. Vicente de fora...* (s.l., Domingos Carneiro, 1694). Acerca da genealogia desta imagem da ave que voa em direcção à beatitude edénica, *vide* Adele Fiske, «Paradisus homo amicus..., cit., 1965, pp. 249 segs.

[167]Cfr. frei Pedro de Godoy, O.P., *Disputationes Theologicae in Tertiam Partem Divi Thomae...* (Burgos, Diogo Garcia, 1666-1668); acerca das relações entre o ambiente teológico e as práticas de devoção na ibéria de Quinhentos e de Seiscentos, *vide* o estudo de Melquiades Andrés Martin, «Pensamiento Teológico y Formas de Religiosidad..., cit., 1986, pp. 3-78.

[168]Carlos López-Fé, «El lenguaje afectivo en las "Meditaciones de la Pasión" de fray Luis de Granada..., cit., 1993, pp. 226 segs.

O amor no princípio e no fim.

Que imagem de conjunto podemos extrair deste vasto manancial de reflexões sobre o amor?

Descrevemos, nas suas linhas fundamentais, o conceito antropológico que imperou no mundo católico, desde as origens do cristianismo até ao século de Setecentos, e verificámos que tal conceito de humanidade combinava referências platónicas – o amor como auto-conhecimento e forma de ascensão até níveis transcendentais da existência –, com preceitos aristotélicos – o poder coesivo dos laços de amizade, no quadro comunitário –, duas linhas de reflexão acerca do amor que Tomás de Aquino, no século XIII, se encarregou de sintetizar, produzindo uma leitura que se revelou marcante para a mundividência católica dos séculos que se seguiram. Podemos dizer, sem exagero, que o sistema aristotélico-tomista imperou no mundo ibérico até ao início do século de Setecentos, e com ele imperou também a teologia, apontada como o saber com mais autoridade para explicar o modo como as pessoas deviam viver.

Do conjunto de mecanismos anímicos analisados por essa literatura que realizou uma verdadeira «anatomia da alma», um outro importante aspecto a reter é a centralidade do amor, o primado do laço amoroso como algo que dava sentido à vida. O amor era aí visto como um dado intrínseco à natureza humana, como a principal forma de conhecimento e como único meio de aperfeiçoamento. Quanto à afectividade e ao seu potencial cognitivo, dela se dizia que permitia às pessoas experimentarem intimamente as realidades exteriores, permitindo que se experimentassem a si mesmas, através de um movimento, de uma moção que conferia um sentido cabal à experiência pessoal. Como vimos, Tomás de Aquino apercebeu-se de que o amor, ao gerar disposições afectivas duradouras, comportava uma importante componente cognitiva, já que, enquanto percepção intuitiva e espontânea da realidade, conseguia penetrar e captar o sentido dos mais fundamentais valores que norteavam a vida, tanto em termos pessoais como ao nível comunitário, e fazia-o com muito mais profundidade, precisão e rapidez do que o processo cognitivo racional.

A intuição amorosa, para além de ir muito mais longe do que o conhecimento racional, proporcionava um enriquecimento pessoal, um aperfeiçoamento, e tal aperfeiçoamento pessoal constituía a melhor forma de amar Deus e o conjunto da sua obra. Como assinalámos, muitos foram aqueles que enalteceram o contributo da afectividade e do seu dinamismo para a experiência

religiosa, alegando que a contemplação amorosa facilitava a experiência da presença divina, ao mover o espírito e ao estimulá-lo, de uma forma especialmente poderosa, a trabalhar no sentido do desenvolvimento da sua bondade natural e do consequente aperfeiçoamento moral. Verificámos, também, que a meditação amorosa sobre a vida de Jesus Cristo, e em especial acerca da sua Paixão, desempenhou um papel absolutamente central na espiritualidade de Quinhentos e de Seiscentos, uma meditação na qual o «sentir» e a verbalização da experiência afectiva eram elementos muito valorizados. Desse ambiente tão impregnado pelo ideário religioso resultou uma moral comunitária que se encontrava nos antípodas do individualismo, pois toda ela estava voltada para o bem-comum e para o privilegiar do bem do próximo em detrimento do bem pessoal. Dito de outra forma, a principal prioridade não era propriamente o bem estar pessoal e individual, mas sim o bem do próximo, o *bonum commune*, pois era ele que conduzia a comunidade ao fim supraterreno, à *salus animorum*[169]. Quanto às qualidades mais enaltecidas, imperava uma sensibilidade que louvava valores como a fidelidade, a confiança, a entrega total, o sacrifício, a obediência, a generosidade e, por fim, o desinteresse, tudo isso em nome do laço amoroso.

A civilização católica foi edificada sobre este complexo conceito antropológico que acabámos de descrever, na qual convivem, lado-a-lado, referências platónicas, aristotélicas, augustinianas e tomistas. Na verdade, para o Cristianismo cada um dos homens recebeu da divindade, no momento da criação, um potencial de aperfeiçoamento, pois cada um deles abrigava dentro de si um apetite natural pelo infinito, um desejo para ascender até níveis mais elevados de existência, embora não dispusessem, por si só, dos meios para realizarem esse fim supremo. Para os cristãos, a divindade concedera aos seres humanos os meios para realizar essa difícil mas gratificante missão, e era aí que entrava o amor. O Cristianismo assumiu-se plenamente como uma religião de amor, e para esse sistema de crença a divindade mantinha com os seres humanos um vínculo essencialmente amoroso, um afecto que era omnipresente e que brotava de cada um dos pólos dessa relação. Tratava-se de um amor recíproco, portanto, e era precisamente esse amor recíproco entre os homens e Deus que permitia aos primeiros entrarem em comunicação com o plano transcendental[170].

O tema do amor recíproco merece ser sublinhado, pois revela claramente que o Cristianismo rompeu com alguns aspectos da tradição antiga.

---

[169]Nicoletta de Luca, *Anima est plus quam corpus...*, cit., 1984, p. 74.

[170]Como bem assinala Nicoletta de Luca, nos livros bíblicos a divindade aparece como o *acceptator*, como *remunerator* e como *debitor* das boas obras desempenhadas pelos homens – Nicoletta de Luca, *Anima est Plus Quam Corpus...*, cit., 1984, pp. 2 segs.

Não devemos esquecer que Platão, à semelhança da generalidade dos seus contemporâneos, considerava que os deuses não amavam, pois não careciam de nada. O Deus dos cristãos, ao invés, amava profundamente os homens, não propriamente por sentir necessidade de alguma coisa, mas mediante o mais puro movimento de amor. Como assinalámos, entre os cristãos a própria criação dos seres humanos era pensada como um acto de amor, o mesmo se podendo dizer do facto de a divindade ter conferido às entidades criadas os meios do seu próprio governo e aperfeiçoamento. Para além disso, e uma vez mais por amor, a divindade não impôs esse destino aos homens, reservando uma certa margem de liberdade, fazendo com que esse aperfeiçoamento dependesse, essencialmente, da vontade dos homens. O amor permitia o aperfeiçoamento, mas apenas se contasse com a colaboração da vontade humana. O homem permanecia livre para escolher o seu caminho, e tal gesto da divindade foi encarado como mais um sinal de amor. Longe de se assumir como um déspota, o criador reservou uma certa autonomia para as entidades que ele própria criara.

Assim, no quadro da tradição cristã foi levada a cabo uma leitura cristianizante dos ensinamentos Antigos a respeito da natureza e da relevância do amor, sublinhando-se a ressonância cristã dos seus atributos, e alargando-se radicalmente o âmbito do seu alcance. É que, para os cristãos – e ao contrário do que sustentara Aristóteles – todos eram susceptíveis de serem amados, até os próprios inimigos, pois tal envolvia um gesto que, para a consciência cristã, se viria a revelar de importância fundamental: o perdão, tema que analisaremos no próximo capítulo[171]. Para além disso, a par da amizade, falou-se em «caridade», e esta foi elevada ao estatuto de principal virtude do sistema cristão. Na sequência disso, a literatura patrística teve na caridade um dos seus temas mais importantes, encarando tal virtude, materializada no impulso de ajudar o próximo, como a melhor forma de alcançar a vida eterna.

A par desta grande ênfase no valor unitivo e regenerador do amor pelo próximo, a tradição cristã foi também responsável por um outro aspecto, o da multissecular separação entre o amor espiritual e o amor carnal. De facto, ao relançarem, com todo o vigor, o culto da castidade, os primeiros doutrinadores cristãos elogiaram o *contemptus mundi* e desqualificaram o afecto erótico, classificando-o como pecaminoso. Na linha do elogio platónico do amor virtuoso, o amor ilimitado de Deus pela humanidade foi muito exaltado, tornando-se num valor central da civilização do Ocidente, ao mesmo tempo que tinha início um

[171]Veja-se, a esse respeito, o livro de frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David, do seu inimigo Saul...* (Lisboa, António Alvarez, 1642), cujo «Discurso XV» da «Fuga Segunda» apresenta o seguinte título: «Tão honrosa acção he, compor aos inimigos, que a reserva Deos muitas vezes para sy, soo por não perder tanta honra» (pp. 55 segs.).

decidido movimento de severa condenação da sexualidade, do chamado «amor carnal». Durante os muitos séculos que se seguiram, e praticamente até ao século XIX, o amor e a atracção erótica permaneceram realidades separadas, sendo esta última sistematicamente condenada. A menos que tivesse a procriação como finalidade, o amor carnal seria classificado como um pecado, por estar associado ao individualismo, ao hedonismo e ao apego ao mundo material. Essa separação foi de tal modo acentuada que o vocábulo «amor», tomado isoladamente, deixou de ter qualquer conotação sexual, enquanto que a expressão «amor carnal», essa sim, denotava a atracção erótica. Já a palavra «amor» – e o verbo correspondente, «amar» – designava essa superior ligação de afecto e a amizade virtuosa que unia as pessoas umas às outras, propiciando o seu aperfeiçoamento e contribuindo decisivamente para o bem comum de todos. Em muitos escritos, a expressão «amor pelo próximo» passou a ser utilizada como sinónimo de «amizade» e ambas evocavam, essencialmente, uma ligação de contornos espirituais[172]. O amor, devido às suas implicações comunitárias, foi extremamente codificado e controlado; o prazer erótico, pelo contrário, foi fortemente denegrido. O amor livre, ou seja, aquele que não tinha em conta as suas implicações para a vida em grupo, passou a ter conotações subversivas, pois era visto como uma transgressão aos princípios em que a comunidade assentava[173].

Formulado, de forma sistemática, por Tomás de Aquino, este entendimento do ser humano, da sua origem e do seu fim, foi sucessivamente confirmado pela generalidade dos doutrinadores católicos. Ao longo de um período multissecular a vida humana foi encarada como um aperfeiçoamento ascensional, como algo essencialmente processual e relacional, como algo que se ia construindo através do aprofundamento dos traços que o homem transportava dentro de si, na sua natureza, no mais íntimo da sua alma. A este entendimento anímico da realidade humana correspondia um edifício de saberes liderado pela teologia, por todos encarada como a disciplina mais competente para perscrutar esses recônditos mecanismos da alma. Além disso, e ao contrário do que muitas vezes se diz, era um saber essencialmente dinâmico. À semelhança do seu objecto de estudo – o ser humano –, também a teologia era um saber processual e dialéctico, pois no decurso do seu estudo sobre a humanidade baseava-se essencialmente em probabilidades a respeito do ser humano, e não propriamente em verdades absolutas. Enquanto saber «positivo», produzido pelo ser humano, era uma

[172]Charles Lindholm, «Love and Structure..., cit., 1998; a própria devoção pela Virgem Maria exemplifica muito bem este amor espiritual, pois tal figura foi quase sempre adorada como se de um anjo se tratasse, encontrando-se ausente todo e qualquer traço de atracção carnal.

[173]Niklas Luhmann, *O Amor como Paixão. Para a codificação da intimidade*, tradução de Fernando

disciplina bem ciente da sua incapacidade para produzir verdades definitivas acerca da existência anímica, e, como tal, engendrava uma compreensão da vida humana que remetia para a natural disposição das coisas. Ao invés de formular uma ciência triunfalista, que ensinasse e impusesse as regras para praticar o bem e evitar o mal, a teologia produziu um saber moral cuja principal vocação era despertar, através do amor, as forças benevolentes que todos acreditavam existirem na natureza humana.

Ao longo deste capítulo foi nossa intenção deixar bem patente a especial aptidão da teologia moral para decifrar as razões profundas que informavam a vida comunitária. Examinámos aquilo que a literatura teológica deixou escrito acerca do amor e do seu papel fundador das relações comunitárias. Verificámos que uma boa parte do vocabulário manuseado pelos teólogos desse tempo era tributário da longa tradição de reflexões que os filósofos antigos tinham produzido acerca dessa temática, algumas das quais identificámos no segundo capítulo deste estudo. Na generalidade da literatura moralística da época moderna é possível escutar ecos de problemas muito antigos, alguns deles remontando até tempos tão recuados como a Antiguidade Clássica. Homero, Pitágoras, Plutarco, Eurípedes, Ésquilo, Sócrates, Platão, Xenofonte, Aristóteles, Epicuro, Séneca ou Cícero, são alguns dos pensadores antigos que mais influenciaram o pensamento moral dos séculos XVI e XVII, e acerca desses autores dizia-se que «las obras y escripturas que dexaron [...] permitio Dios que permaneciessen por tantos tiempos, para nuestro exemplo y doctrina, y aun para castigo y reprehension de nosostros los Cristianos...»[174]. A sua autoridade era, portanto, muito consensual, ao ponto de a sua voz se confundir com os próprios preceitos cristãos.

Porém, a partir da segunda metade do século XVI, no quadro do Protestantismo, todo este conceito antropológico foi alvo de ataques muito sérios[175], o mesmo sucedendo com o papel «director» que era atribuído à teologia. Como assinalámos, na sequência da ruptura Protestante, a Europa do Norte, a par da rejeição da teologia católica, rompeu com o sistema aristotélico-tomista, enveredando por uma linha de pensamento científico-filosófico de matriz racionalista e cada vez mais empenhada em decifrar o mundo empírico, pondo de lado a ambição de investigar as realidades anímicas e de perseguir as verdades transcendentais. Ao invés de ver no amor e na razão duas faculdades vocacionadas para colaborarem entre si no conhecimento do destino inefável da humanidade,

Ribeiro, Lisboa, Difel, 1991.

[174]*Libros de Marco Túlio Cícero...* cit., 1546, f. 204 segs.

[175]Marcello Caetano, «Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal», separata da *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Libsoa*, XIX (1965).

instaurou-se uma separação cada vez mais nítida entre o que dizia respeito a cada uma dessas faculdades. Doravante a razão deixava de encarar o ser humano como uma entidade essencialmente anímica e naturalmente vocacionada para o auto-aperfeiçoamento escatológico, e deixava de ter na sua agenda a pretensão de explicar qual iria ser o *telos* da comunidade, optando por privilegiar, em vez disso, a dimensão empírica e corpórea dos indivíduos[176].

Empenhada em responder ao repto Protestante e em reforçar o enquadramento católico da comunidade, a Igreja romana reafirmou a vocação da teologia para definir, de forma explícita e sem ambiguidades, os preceitos que deviam nortear a existência. Sem deixar de desempenhar um papel assistencial, a teologia moral assumiu-se, a partir de então, e cada vez mais, como uma espécie de saber «director», o que acarretou, como assinalámos, o acentuar da sua rigidez e o desenvolvimento de mecanismos de controlo da interioridade. Perante a ameaça da heterodoxia protestante, a teologia moral católica procurou formular padrões de conduta consensuais e praticamente irrefutáveis, e, nesse sentido, o saber moral da contra-reforma voltou-se para as tradições éticas que, em pleno século XVI, gozavam de maior prestígio: por um lado, a moral Antiga, sobretudo de raiz platónica e aristotélica; por outro lado, a preceptiva moral fundada na obra de Tomás de Aquino. Consequentemente, o amor e o seu poder – quer para criar laços interpessoais sólidos, quer para regenerar o homem – foi reafirmado com uma especial veemência, recorrendo-se àquela que era a figura que melhor encarnava essa mensagem: Jesus Cristo. Nesse contexto de reforço da ortodoxia, a meditação amorosa sobre a vida de Cristo ocupou um lugar proeminente, se bem que, aos poucos, tenha sido relegada para um plano secundário, sendo substituída por uma espiritualidade mais externa e formal, essencialmente ascética e intelectualista, a qual foi rejeitando todo e qualquer intuicionismo amoroso da essência de Deus[177].

O projecto católico reafirmou o princípio de que a humanidade era naturalmente boa, sustentando que bastava relembrar, através do exemplo, esses bons fundamentos naturais para que a sua inata vocação para o bem se desenvolvesse. No mundo Protestante, em contraste, começou a ser difundido um conceito de humanidade essencialmente negativo e perdido pelo pecado, reconhecendo-se muito mais precocemente a necessidade de desenvolver um ordenamento «positivo» para manter os homens em paz, para resolver conflitos e para impedir que as pessoas fizessem mal umas às outras. Em resposta, as

[176]Cfr. William B. Ashworth, «Light of Reason, Light of Nature. Catholic and Protestant Metaphors of Scientific Knowledge», *Science in Context*, 3, 1 (1989) pp. 89-107.

[177]Carlos López-Fé, «El lenguaje afectivo en las "Meditaciones de la Pasión" de fray Luis de Granada...», cit., 1993, pp. 226 segs.

autoridades católicas reafirmaram a convicção de que era o amor, essa força ordenadora vinda do interior das pessoas, que dava sentido à vida, e não propriamente uma normatividade imposta desde o exterior. Reafirmou-se, em suma, a ligação entre o amor e a ordem.

A problemática da *ordem*, bem como a sua relação com amor, são temas que estarão em foco no próximo capítulo.

Capítulo 4

Uma ordem amorosa.

A família: uma comunidade de amor.

A par de toda a insistência no amor próprio e no amor por Deus, a teologia dos séculos XVI e XVII sublinhou repetidamente que o aperfeiçoamento podia e devia ser levado a cabo no quadro da vida em conjunto, no âmbito da existência comunitária. Aliás, no capítulo anterior verificámos que, desde sempre, se reconheceu no homem uma inclinação natural para viver em comunidade e para colaborar, de forma afectuosa, com os seus semelhantes. Apesar de não serem poucos aqueles que viam na vida isolada dos eremitas a melhor forma de aproximação da divindade[1], a maioria dos autores sustentava que o aperfeiçoamento era possível, e até mesmo preferível, no quadro da vida comunitária, desde que esta obedecesse a uma determinada ordem[2].

---

[1]Veja-se, por todos, o «Dialogo da Vida Solitaria. Interlocutores tres peregrinos, hum delles Portugues, outro Italiano, outro Framengo», em *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, de frei Heitor Pinto, f. 310 segs.

[2]Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, «Lectio Decimatertia – De

Ao homem era atribuída, por conseguinte, uma vocação natural, inata, para viver em grupo, uma vida em comunidade que, para Tomás de Aquino, constituía até um sinal importante para distinguir os humanos dos demais animais. Para o dominicano´, a capacidade para amar o próximo, a capacidade para estabelecer relações pacíficas com os seus congéneres era um importante indicador de posse da faculdade racional. É precisamente por isso que, sobre muitos dos que se isolaram e optaram por viver sozinhos, pesou sempre a fama de «desumanidade» e, até, de «bestialidade»[3], o mesmo se dizendo das pessoas conflituosas e que só provocavam tumultos. Tal condenação do isolamento explica-se porque a vida em conjunto era encarada não só como um impulso do ser humano para satisfazer as suas necessidades naturais, mas também porque a existência em grupo era tida como a melhor forma de melhorar a sua condição, pois o bom exemplo de uns ajudava os outros a aperfeiçoarem-se[4]. Pela mesma ordem de razões, contrariar o impulso de socialização, quer através do isolamento, quer mediante o conflito, equivalia a ir contra a natureza, significava ir contra a vontade de Deus e desaproveitar o potencial de aperfeiçoamento que Ele concedera ao humanos. Como vimos, tal aperfeiçoamento só podia ser realizado em grupo, mediante a imitação do exemplo dos virtuosos e através da correcção amistosa, sendo isso mesmo o que defende António de Sousa de Macedo, na sua *Armonia Política...*, de 1651, ao afirmar que «sendo o homem nacido para sociedade, se, contentando se com o testemunho de sua consciencia, despresar o comum, será injusto consigo, privando se da honra devida ao virtuoso, com o proximo, negando lhe o bom exemplo, e com a virtude, tirando lhe o meo de se communicar...»[5].

A mais básica forma de vida em grupo era a família. A comunidade familiar era encarada como a estrutura elementar em que assentava a vida comunitária, e os autores da época afirmavam unanimemente que a sua organização tinha sido "desenhada" pela divindade aquando da criação, sendo fruto directo do seu arbítrio. Frei Lourenço Garro, por exemplo, em 1625, escrevia que «foy o Matrimonio instituido em quanto contracto natural, logo em o principio

malo solitudinis sine Amicis», pp. 166 segs.; acerca da problemática da vida solitária no mundo ibérico de Quinhentos e de Seiscentos, *vide* Alain Saint-Saëns, *La nostalgie du Désert. L'idéal érémitique en Castille au siècle d'Or*, São Francisco, Mellen Research University Press, 1993, pp. 189 segs.

[3]Cfr. Diego Pérez de Mesa, *Política o razón de Estado sacada de Aristóteles* (1623-1625), ed. de madrid, CSIC, 1980, em especial o cap. III – Que la ciudad es natural, pp. 20 segs.; e, também, Juan de Arellano Marino, *Tratado politico y moral de la verdadera amistad christiana...*, cit., 1684, pp. 22 segs.: «Cap. III - En que se trata breuemente, y en general del origen de la amistad».

[4]Wolfgang Kullmann, «L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote» *in* Pierre Aubenque (dir.), *Aristote politique: études sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 161-184.

[5]António de Sousa de Macedo, *Armonia Política. Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado. Exemplar de Principes No governo dos gloriosissimos Reys de Portugal. Ao Serenissimo Principe Dom Theodosio nosso Senhor...* (Haia, Samuel Brown, 1651), pp. 33-34.

do mundo...»[6]. Não obstante comportar um certo voluntarismo na sua origem – por resultar da volição de um homem e de uma mulher –, da família dizia-se, portanto, que fora estruturada pela divindade, que Deus lhe atribuíra como que uma constituição, um *modus operandi* fixo, imutável e indisponível para os homens, convertendo-a num «complexo de relações necessárias»[7]. A constituição familiar nada tinha de arbitrário; bem pelo contrário, decorria do arbítrio divino e correspondia à forma de organização da vida em comunidade que fora desde sempre julgada como a mais propícia ao aperfeiçoamento dos seres humanos.

Esta noção de que a estrutura familiar remontava directamente a Deus – o qual a dotara de um ordenamento que se encontrava inscrito na natureza –, revelou uma notável longevidade. Para além disso, a crença no carácter natural da organização doméstica conferia à família um carácter de necessidade, de indisponibilidade e de imutabilidade, características que estavam em consonância, aliás, quer com o que Aristóteles afirmara nas considerações que teceu acerca do governo da cidade[8], quer com o que Xenofonte sustentou no seu famoso tratado *Económica*. De facto, estes dois pensadores da Grécia Antiga foram os primeiros a ver na comunidade doméstica a mais primordial modalidade de convivência, a primeira forma de sociabilidade dos seres humanos, e as linhas que dedicaram à vida familiar constituem o ponto de partida para uma vasta e multissecular reflexão acerca da interacção entre os homens no quadro da vivência doméstica. Mais tarde, e já sob o Cristianismo, a teologia foi o saber que mais se destacou no estudo das questões domésticas, pois, como começámos por assinalar, aos olhos dos cristãos o agregado familiar estava igualmente inscrito no «desenho» da natureza, assentava num ordenamento disposto pela divindade. Por isso, o estudo da comunidade doméstica e das suas regras de funcionamento competia, antes de mais, à teologia moral. É que, como verificámos no capítulo anterior, apenas essa ciência era possuidora da vocação, da competência, do vocabulário e das categorias adequadas para lidar com tal problemática. Como seria de esperar, a teologia moral foi beber muita inspiração à Antiga «Económica», e os preceitos que transmite acerca desse tema reflectem um entendimento fundamentalmente «económico» do funcionamento da família, encarando-a como uma organização de

[6]Frei Lourenço Garro, *Isagoge Moral, Em A Materia dos Sacramentos. Tirada de Graves Authores, acrescentada & emendada nesta segunda impressão...* (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1625), f. 72v.

[7]Daniela Frigo, «"Disciplina Rei Familiariae". A *Economia* como modelo administrativo de *Ancien Régime*...», cit., 1991, p. 58; Bartolomé Clavero, *Antidora*..., cit., 1991, pp. 208 segs.

[8]Aristóteles, *Politica*, 1258a e segs., edição consultada: *Politique*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1986.

carácter natural e profundamente marcada pelo amor[9]. Assim, aos teólogos muito impressionou, antes de mais, o facto de a organização da família se encontrar, toda ela, marcada pelo afecto, sempre sublinhando que o amor não só se encontrava na origem daquele agregado, mas revelava também uma singular força ordenadora, gerando um sentimento de pertença, uma confiança que acabava por ser responsável pela forte união entre os seus membros e pela coesão que caracterizava o grupo familiar[10].

O casamento era, por conseguinte, um laço fundado no amor, mas não propriamente no amor romântico, dualista e voltado para a satisfação dos apetites sexuais, como sucede hoje. Ao invés, o amor familiar que então vigorava tinha essencialmente a ver com o laço matrimonial e com as suas implicações comunitárias, numa altura em que todos os casamentos eram vistos como alianças entre clãs familiares tendo em vista a obtenção de vantagens económicas e políticas. Não era, portanto, a atracção romântica que dava origem à união entre os cônjuges, os quais, aliás, em regra mal se conheciam, porque tais laços eram normalmente pré-arranjados pelos respectivos pais, os quais visavam obter, antes de mais nada, benefícios económicos e políticos, benefícios esses muitas vezes materializados no elevado índice de natalidade que caracterizava as alianças com essas características[11].

Assim, o *maritalis affectio*, o amor que estava na base da aliança nupcial era a intenção recíproca de manter uma ligação, era o acordo de vontades para a união de dois corpos e de duas almas numa amizade perpétua, uma junção de vontades que instaurava um laço com implicações que transcendiam as duas partes envolvidas. O laço familiar era aquele que envolvia o verdadeiro amor, o amor mais perfeito, ou seja, o amor pelo bem comum. Como tal, era ele que conduzia à virtude e à salvação. Tratava-se de um laço cujos atributos mais salientes eram o seu carácter natural e universal, tendo origem na proximidade e na semelhança, possuindo meios de durabilidade e envolvendo uma reciprocidade proporcional. Através dele instaurava-se uma relação de cooperação e de entreajuda imbuída de uma forte consciência comunitária, levando a que todos

[9]Frei António de Natividade, *Stromata Oeconomica...*, cit., 1653, «Opusculum I – De dignitate Oeconomiae».

[10]Diogo de Paiva de Andrada, *Casamento Perfeito*, 1ª ed. 1630, consultámos a edição de Fidelino de Figueiredo, Lisboa, Sá da Costa, 2ª ed., 1982, pp. 47 segs.

[11]Charles Lindholm chamou recentemente a atenção para o facto de as culturas onde os casamentos são celebrados entre "estranhos" e planeados previamente pelos pais, tendo em vista benefícios económicos e políticos, apresentarem, de uma forma geral, taxas de natalidade muito mais elevadas do que aquelas que ocorrem nas sociedades onde vigora um conceito de casamento baseado na escolha livre e na atracção romântica entre o homem e a mulher, afinal, aquele que tem vigorado na Europa ao longo dos últimos duzentos anos – cfr. «Love as an Experience of Transcendence...», cit., 1995, pp. 63 segs.

colocassem o bem comum acima de todas as coisas, criticando todos aqueles que fomentavam o individualismo e as relações de competitividade. Ao invés de uma família nuclear monogâmica, originada pelo amor romântico e voltada para a satisfação dos apetites sexuais, o casamento era, acima de tudo, visto como uma aliança entre clãs familiares cuja finalidade era a ordenação e o reforço da coesão da comunidade, envolvendo não só o par dos cônjuges, mas também um grupo relativamente alargado, onde entravam os filhos, os demais parentes e, também, os criados e os servidores mais diversos.

No quadro do Cristianismo, tanto o dispositivo das virtudes como os preceitos do Decálogo reflectem este entendimento do laço nupcial, apresentando uma série de recomendações expressamente voltadas para a vivência doméstica. Cumpre notar que o amor se encontrava omnipresente nessas recomendações, e isso é bem visível no mandamento que estava expressamente dirigido para a vida no espaço familiar, «honrar pai e mãe», um mandamento onde a exortação ao amor pelos pais comportava, também, um imperativo de respeito e de obediência. Além disso, trata-se de um mandamento que se reportava a um universo de relações que pouco ou nada tinham de arbitrário, pois, como começámos por assinalar, todos acreditavam que a família possuía regras de funcionamento precisas e imutáveis, completamente indisponíveis para os homens. A sua ordem era fixa e possuía um sentido preciso, pois estava vocacionada para propiciar o desenvolvimento do ser humano no sentido do seu aperfeiçoamento, razão pela qual os homens deveriam respeitá-la[12].

O casamento significava, assim, a entrada numa instituição comunitária de primeira importância, cujas vastíssimas implicações não podiam ser fixadas por nenhum contrato, envolvendo obrigações cujo cumprimento também não podia ser imposto através de um texto contratual. E tal sucedia porque o amor, como temos vindo a referir, era infinito nas suas intenções, instaurava um laço que, de algum modo, encetava a comunicação com o domínio transcendental, sendo também por isso que as duas partes envolvidas nessa relação não estavam em posição para decidirem, por si só, a dissolução da ligação matrimonial. Cabia às instâncias religiosas, a título exclusivo, tomar essa decisão, porquanto tal ligação, por possuir fundamentos religiosos, acabava por transcender a competência das partes envolvidas[13].

---

[12]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, 1985, pp. 75 segs.

[13]Esta indisponibilidade do laço matrimonial ainda hoje subsiste, e, para Koen Raes, tal facto indica que, de certa maneira, esse imaginário do casamento continua ainda bem vivo, apesar de todo o esforço no sentido da sua secularização. De facto, hoje compete às instâncias judiciais profanas, e não às autoridades religiosas, decidir sobre a dissolução de tal laço – cfr. Koen Raes, «On Love and other

«No ay cosa mas propria y natural y mas conueniente a la naturaleza del hombre, que es ser agradecido a sus bien hechores...», recomenda o jesuíta Gaspar Astete, em 1592[14]. Por detrás do mandamento «honrar pai e mãe» encontrava-se, portanto, um vasto mundo de preceitos e de normas que remetiam para o ordenamento natural da família, um ordenamento imutável e que tinha no amor, na partilha e na entreajuda entre os seus membros as suas características mais fundamentais. O mandamento do amor impregnava todas as reflexões acerca dos deveres e obrigações dos membros desse agregado, e na literatura dedicada à temática familiar é bem visível que o mundo doméstico assentava numa rede de relações necessárias, vinculadas a uma ordem indisponível. A comunidade familiar era um grupo que dependia, essencialmente, desse vínculo primário, moral e pré-jurídico, que era inerente à natural comunicação dos afectos. Era do impulso amoroso que nascia a comunidade familiar, toda ela impregnada por amor entre as partes envolvidas, porquanto a «família» equivalia a amor entre marido e mulher, a amor entre os pais e os filhos, e ainda a afecto e estima entre o senhor e os seus criados, uma comunicação que, não é demais insistir, gerava confiança, a qual, por sua vez, era condição indispensável para a existência de um núcleo comunitário estável, gerador de previsibilidade, e dispensador de protecção a todos os seus membros. Além disso, dizia-se que a intimidade familiar era o lugar mais propício à comunicação de virtudes, e desse modo permitia às pessoas melhorarem a sua condição, porque «cousa he sem duuida que cada hum immitta os costumes daquelles com quem conuersa & comunica...»[15], criando-se assim o ambiente propício para o enriquecimento moral.

Essa omnipresença do amor levava a que, no espaço familiar, imperasse uma ordem de relacionamento essencialmente afectuosa, bem notória, desde logo, ao nível do relacionamento entre o chefe de família e os seus filhos. Manuel Lourenço Soares, num tratado de teologia moral publicado em 1691, notou que era esse, precisamente, o sentido original do mandamento «honrar pai e mãe». À questão «Com que acção se honra o pay, & a mãi?», esse teólogo repondia da seguinte forma: «Com tres acções se honra o pay, & a mãy. 1.Com amor. 2.Obediencia. 3.Com reverencia». Logo a seguir, Soares explicita a sua afirmação,

---

Injustices. Love and Law as improbable communications», *in* H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe...*, cit., 1998, pp. 37 segs.

[14]Gaspar Astete, S. J., *Institucion y Guia de la juventud Christiana. Primera Parte. Donde se trata de como hande enseñar los padres a sus hijos a ser obedientes y temerosos de Dios, y de las virtudes mas principales que ha de tener el mancebo christiano...* (Burgos, Philippe de Iunta, 1592) f. 43; veja-se, também do jesuíta Astete, *Del gobierno de la familia y estado del matrimonio...* (Valhadolid, 1598).

[15]Cfr. Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora, e Doutrina para Principes...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1624), f. 56; e Manuel Monteiro de Campos, *Academia Nos Montes, E Conversações de Homens Nobres...* cit., 1642, pp. 100 segs.

afirmando que o amor servia para «quando os pays estão com extrema, ou grave necessidade da vida, ou alimentos. Com obediencia, a saber, nas cousas pertencentes ao governo da casa, & bons costumes. Com reverencia, não maltratando ao pay, & a mãy...»[16]. Como se pode verificar, todos os preceitos que acabaram de ser mencionados possuem uma relação estreita com a atmosfera amorosa que vigorava no interior do espaço familiar, materializada na forte conciência de pertença a um grupo, cujo bem estar deveria ser a prioridade. Importa notar que os demais preceitos que o teólogo Lourenço Soares transmite acerca da vida familiar apontam no mesmo sentido da obediência, mas também falam da entreajuda, da partilha, da anulação do interesse individual e do colocar do bem da comunidade acima do bem individual[17]. Acerca desta mesma atmosfera de partilha que era gerada pelo afecto, afirmava um outro autor eclesiástico, frei Aleixo de Santo António, religioso da Ordem de Cristo, que «dar, & amar são dous vizinhos muy poderozos & amigos, em tanto que raramente vimos hum delles, sem que o outro se achasse ao seu lado...»[18].

Todavia, esta afectuosa ordem de relacionamento não se limitava a impelir as pessoas a obedecerem ao comando do chefe e a ajudarem o próximo. Definia, também, posições para cada um dos membros da família, posições essas reconhecidas por todos aqueles que faziam parte da comunidade doméstica. Assim, a posição cimeira pertencia, naturalmente, ao pai, ao *pater familias*, investido de uma autoridade pré-jurídica, a chamada *patria potestas*, a qual o habilitava a exercer um senhorio absoluto sobre os demais membros do agregado. Essa absoluta *potestas* do pai era proporcional ao amor ilimitado que nutria pela família, e todas as autoridades declaravam que, entre os diversos membros da casa, o *pater* era aquele que mais amava o grupo, por ser ele, afinal, o princípio criador do agregado doméstico[19]. O pai era, de certo modo, o autor da família, e era aí, precisamente, que residia a fonte da sua autoridade, designada por *potestas dominativa*, como dissemos, uma expressão que se reporta a um tipo de comando essencialmente natural e pré-jurídico[20].

---

[16]Manuel Lourenço Soares, *Principios e Definiçoens de toda a Theologia Moral,...* cit., 1691, pp. 168-169.

[17]Cfr. *in genere* A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne..., cit., 1993; também de A. M. Hespanha, veja-se «A Família» *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 273-286.

[18]Frei Aleixo de Santo António, *Philosofia Moral Tirada de alguns Prouerbios ou Adagios...* cit, 1640, p. 289.

[19]Diogo Paiva de Andrada, *Casamento Perfeito...*, cit., 1982, cap. XIV.

[20]Francisco Suárez, S.J., *Tractatus de Legibus...*, cit, 1612, Liber I, Caput VIII.

NADA ES COMPARABLE AL VERDADERO AMIGO.

A riqueza, y honra, digo,
Que precede la amiſtad:
Porque es ſiempre un buen Amigo,
Conſuelo en la adverſidad,
Y en las deſdichas abrigo.
Mas ſi el rico ſe pierde
Todo le falta, y no hay quien dèl ſe acuerde.

Figura 15
Da confiança e da protecção inerentes ao verdadeiro laço de amizade dizia-se que tudo superavam, proporcionando muito mais prazer do que o amor pelos bens terrenos.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

À figura paternal cabia a enorme responsabilidade natural de liderar e de manter a comunidade familiar, e era também isso que explicava o seu *potere* ilimitado sobre os demais membros do agregado doméstico. O conceito de *potere*, importa sublinhá-lo, era bastante diverso da categoria de *imperium*, posto que o primeiro se referia a formas mais primordiais de governo, decorrentes da natureza das coisas, ao passo que o *imperium* se reportava a uma modalidade "positiva" de domínio, dizia respeito a um laço que era fruto da vontade dos homens e com muito menos implicações transcendentais. Além disso, a semântica da palavra *potestas* comportava também uma certa noção de *peritia*, uma *patris peritia*, ou seja, uma capacidade natural para colocar o bem estar do grupo à frente de tudo, a fim de conduzir a família em direcção a uma finalidade transcendental[21]. A *patria potestas*, o poder dominativo do pai de família era, como dissemos, anterior ao ordenamento jurisdicional em que assentava a «república»[22]. A *potestas*, de acordo com Nicoletta de Luca, constituía uma regra de conduta, e, desde que fosse exercitada em conformidade com a vontade de Deus, definia uma esfera onde a vontade individual do homem não possuía qualquer força vinculativa com efeitos terrenos, bem pelo contrário, gerava um espaço onde imperava, acima de tudo, uma forte consciência do bem comum da família e do conjunto da comunidade, uma *voluntas directa ad voluntatem Dei*[23]. Nesse sentido, o *pater* era sempre apresentado como aquele que mais amava o «bem comum» da comunidade doméstica, e era precisamente esse amor que o tornava mais capaz de exercer um bom governo.

Como se pode verificar, o amor estabelecia, ordenava e justificava a ordem que vigorava no seio da casa familiar, e a disciplina doméstica encarregava-se de a tornar tão consensual e duradoura quanto possível. As referências ao amor e à amizade supunham uma determinada ordem de relacionamento, e estavam associadas a um discurso legitimador e de preservação dessa ordem que era, já se vê, profundamente assimétrica. No quadro da família existiam grandes diferenças de poder, antes de mais, entre o marido e a mulher, mas também entre o pai e os filhos ou, ainda, entre o senhor e o seu servidor. Contudo, o discurso sobre a família encarregava-se de justificar essa situação de desigualdade, apresentando-a como inevitável e irreversível, declarando, entre outras coisas, que o devido

[21]Giovanni Lobrano, *Pater et Filius eadem persona. Per lo studio della Patria Potestas*, Milão, Dott. A. Giuffrè Editore, 1984, pp. 15 segs.

[22]Baptista Fragoso, *Regiminis Reipublicae Christianae, ex Sacra Theologia, Et ex utroque Iure, ad utrumque Forum coalescentis. Tomus Primus...* (Lyon, L. Anisson, 1667), «Introductio proeminalis», p. 2; veja-se, também, *Tomus Tertius – Qui Oeconomicam continet; ac Patrum familias in filios, & domesticos; & filiorum ac domesticorum in Parentes, ac Dominos, obligationes explicat.*

cumprimento dos deveres de cada um dos membros da família concorria decisivamente para a preservação e para a reprodução de tais laços grupais.

Assim, uma vez mais verificamos que, por detrás de preceitos amorosos, se encontravam formas de constituir a autoridade e de legitimar posições de poder. Deste aspecto fazem eco um grande número de livros quinhentistas e seiscentistas. Manuel de Faria e Sousa, por exemplo, em *Noches Claras...* – um diálogo moralizante publicado em 1624 –, discute longamente a ordem de afectos e a geometria dos amores desenvolvidos no seio da família, e no quadro dessa discussão as indicações sobre a vida sentimental quase sempre assumem o estatuto de preceitos. Também para Faria e Sousa a família era o espaço da *patria potestas*, da autoridade paternal, cujo titular era o *pater familias*, expressão que, como explicámos, designava não só o pai-chefe do agregado doméstico, mas também a faculdade de comando e de disposição das pessoas e das coisas que integravam a família. O *pater* era, portanto, como que um «senhor natural», era aquele que, por nutrir, de um modo especialmente intenso, o sentimento de pertença ao grupo, estava investido de uma autoridade praticamente absoluta, que escapava ao controlo de toda e qualquer instância exterior. Aliás, e como lembra Giovanni Lobrano, a própria etimologia da palavra *pater* denotava a noção de uma autoridade que não estava subordinada a ninguém, um poder ilimitado dentro do espaço familiar[24].

Em síntese, por detrás dos preceitos acerca da vida familiar transmitidos pela literatura teológica encontrava-se um dispositivo de normas que remetiam para o ordenamento amoroso em que assentava o núcleo familiar, sublinhando sempre que tal ordem correspondia a um desígnio divino, e não propriamente a uma criação humana[25]. Além disso, no âmbito do discurso sobre a família, são também muito frequentes as referências à natureza, a qual é apresentada como fonte de verdade, como princípio explicativo definitivo e como instância de legitimidade[26]. Com efeito, para a teologia, a divindade disseminara na natureza sinais da sua presença, e o mundo natural, de certo modo, era considerado a parte mais santa da criação, por ter ficado ao abrigo do pecado humano[27]. Nesse contexto, o espaço doméstico, na sua qualidade de forma de

[23]Nicoletta de Luca, *Anima est Plus Quam Corpus...*, cit., 1984, pp. 73 segs.

[24]Giovanni Lobrano, *Pater et Filius eadem persona. Per lo studio della Patria Potestas...*, cit., 1984, pp. 25 segs.

[25]B. Clavero, «*Dictum beati...* cit., 1994, pp. 347 segs.

[26]B. Clavero, «*Dictum beati...* cit., 1994, pp. 343 *passim*.

[27]Domenico Ferraro, *Itinerari del volontarismo...*, cit., 1995, pp. 331 segs.

organização mais conforme à natureza, era visto como a materialização de um ordenamento disposto pela divindade no momento da criação.

Deste modo, as relações familiares – e o amor que lhes era naturalmente intrínseco – eram definidas em termos atemporais e situadas numa dimensão eterna da existência[28]. Tal significava que a família possuía uma constituição anterior aos demais ordenamentos, razão pela qual estes não tinham outra alternativa a não ser conceder-lhe precedência.

Uma unidade matricial e auto-suficiente.

Para lá do seu carácter primordial, a esfera familiar foi desde sempre encarada como uma unidade auto-regulada, como um pequeno universo auto-suficiente. Da comunidade familiar dizia-se que estava dotada de mecanismos de governo cujas normas se encontravam inscritas no desenho da criação, e o que é interessante notar é que todas as vozes reconheciam, de uma forma unânime, que esses meios de governo eram intrínsecos ao amor que os membros da casa familiar nutriam uns pelos outros. Além disso, sustentavam que a ordem instaurada pelos laços amorosos era de tal modo eficaz que dispensava, até, dos demais mecanismos de regulação, o que significa que o espaço doméstico acabava por se revestir como que de uma dimensão jurisdicional. No interior do seu espaço vigorava uma jurisdição especial e prévia a todas as demais, porquanto remontava ao desenho da criação, e era isso o que fazia com que o agregado doméstico fosse, de certo modo, soberano e auto-suficente. O amor que unia os seus membros, para além de fornecer coesão interna ao grupo, comportava também uma normatividade, uma forma especial de regulação da interacção entre as pessoas. Graças a essa auto-suficiência, a casa familiar dispensava, nomeadamente, do Direito e das instâncias jurisdicionais formais[29], razão pela qual muitos eram aqueles que afirmavam que, no seio da família, a justiça não entrava.

A fim de explicitarmos cabalmente esta questão, importa não esquecer que lidamos com uma época que tinha um entendimento bastante peculiar da noção de «justiça», uma vez mais bem diferente daquele que vigora

---

[28]Anna Hubertine Reuters, *Friendship and Love...*, cit., 1991, p. 41.

[29]Bartolomé Clavero, «*Dictum beati...* cit., 1994, p. 346. Gaspar Astete, S.J., *Del gobierno de la familia y estado del matrimonio...* (Valhadolid, 1598). Acerca das formas não-jurídicas de regulação comunitária, cfr. Jerold S. Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

actualmente. Apesar de, em termos formais, tal conceito significar que cada pessoa tomava aquilo que objectivamente lhe pertencia, o conceito de justiça evocava, para além disso, uma significação mais antiga, denotando a situação de comunhão e de total partilha que existira nos primórdios da criação[30]. De facto, tal palavra evocava a comunhão que vigorara no princípio dos tempos, numa altura em que tudo era comum entre os homens e em que a propriedade privada era inexistente. Nesses tempos ancestrais, em que todos eram amigos – isto é, tudo partilhavam, sem distinguirem a posse, num ambiente de completa comunhão –, a justiça era completamente desnecessária e todos viviam como se pertencessem à mesma família. Nas *Siete Partidas*, essa importante compilação legal do século XIII ibérico, pode ler-se que «dixo aristotiles que si los onbres ouviesen entre si verdadera amistad no avrian menester iusticia nin alcaldes que los iulgasen porque aquella amistad les haria conplir y guardar aquello mismo que quieren y manda la iusticia»[31]. Apesar de há muito terem terminado, em plena época moderna esses tempos de partilha continuavam a suscitar uma forte nostalgia, sempre despertada quando se falava em justiça. Além disso, era comum dizer-se que a família preservara algo dessa comunhão primordial, pois no seu seio tudo era partilhado, tudo era comum, estando ausente a posse individual e a competição, aspectos que imperavam precisamente no espaço exterior à casa familiar, espaço esse onde as pessoas, em regra, concorriam entre si.

Entendida em termos formais, a «justiça» reportava-se, por conseguinte, a actividades que eram próprias do espaço exterior ao universo doméstico, já que dentro da família os bens eram essencialmente partilhados, e a posse era fundamentalmente colectiva[32]. A família era, por definição, o espaço da posse colectiva, e o próprio Aristóteles afirmara que «as coisas dos amigos são comuns»[33], acrescentando que, no quadro familiar, não se podia dizer que existisse propriamente justiça, pois aí tudo era comum, todos os bens eram pertença de todos os membros do agregado, uma vez que o património familiar estava vocacionado para a satisfação das necessidades do conjunto[34]. Num espaço onde,

---

[30]*Curso Conimbricense*... cit., 1957, 9ª disputa, pp. 271 segs.; Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus*..., cit., 1612, Liber I – «De natura legis in communis, de eiusque causis, & effectibus», Caput II; Michel Villey, «Déformations de la Philosophie du Droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius..., cit., 1976, p. 204.

[31]*Las Siete Partidas*, edição consultada: Valhadolid, Diego Fernandez de Cordova, 1587) 4.27.1; sobre este mesmo tema, *vide* Jesús Vallejo, «Amor entre árbitros..., cit., 1994, pp. 233 segs.

[32]Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho*... cit., 1979, pp. 134 segs.

[33]Aristóteles, *Política*, livro II, 1260 e segs.; edição consultada: *Politique*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1986.

[34]Michel Villey, «Déformations de la Philosophie du Droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius..., cit., 1976.

PROMULGA
S. BENTO
OS PRIMEYROS DICTAMES DE SUA RE-
gra, em ordem ao governo dos Monjes.
EMPREZA XI.

ALLEVAT ET VEXAT

176 O tribunal das luzes ſe forma-
raõ as leys; deſceraõ do Ceo, &
acharaõ-nas os homẽs. I

Non dubito leges Cælo fluxiſſe ſalubres,
Humano inventas quis putet ingenio? Germam.

I Hanc vides hominum ſapientiſſimorum ſententiam, lexcum nec hominum ingeniis excogitatam, nec populorum inſtitutis, ſed æternum quiddam, quod univerſum mundum regeret, imperandi, prohibendique ſapientia. Tullius lib. 2. de Legibus.

Foy

Figura 16
O conceito de «justiça» que então vigorava possuía bastantes ressonâncias religiosas.
João dos Prazeres, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

por definição, tudo era comum e tudo era partilhado[35], não existia propriamente lugar para os mecanismos reguladores que fossem incompatíveis com esse estado de unidade criado pelo afecto. A justiça estava, pois, ausente, e a boa ordem da família repousava num outro tipo de normatividade, ou seja, aquela que era intrínseca ao amor e à concórdia instaurada pelos laços naturais.

São muitíssimo numerosos os testemunhos quinhentistas e seiscentistas que dão conta desta estreita ligação entre o amor, a ordem e a ausência de posse individual. A «Amistad haze comunes las cosas de los amigos», sustentava o franciscano Juan de Pineda em 1589[36]. Manuel de Faria e Sousa, por sua vez, escrevia que «todo quanto tiene el amigo es del amigo, y de otra manera son instrumentos desacordados, no suenan...»[37]. A família, enquanto espaço da posse colectiva, era a materialização da partilha, e tal significava que a ordem familiar conseguia levar todos os seus membros a colocar à frente de tudo o interesse comum, o «bem comum» do grupo. A respeito deste ordenamento familiar tão propenso à comunhão, um teólogo belga, de nome Benito Remigio Noydens, afirmou que era muito difícil julgar casos de roubo entre pais e filhos, mas também entre senhores e seus servidores, não só porque era por todos sabido que a família, enquanto ordenamento auto-suficiente, possuía os seus próprios mecanismos de resolução dessas desavenças, mas sobretudo porque «atendendo ao amor, que [os criados] costumam ter a seus amos, nam ham de ser regulados seus furtos pellos furtos dos estranhos...»[38]. Ao sustentar esta tese, Noydens estava a fazer eco de todo o imaginário das relações afectivas que temos vindo a analisar, sustentando que, no interior da casa familiar, as relações entre os seus membros obedeciam a uma lógica normativa própria, muito diferente daquela que imperava entre "estranhos", ou seja, entre pessoas oriundas de famílias diversas, que não nutriam esse sentimento de comunhão. Porém, existe ainda um outro aspecto que torna a afirmação de Noydens especialmente interessante: ela transmite um conceito essencialmente alargado da comunidade doméstica, encarando-a como um grupo que incluía não só os familiares consanguíneos, mas também um determinado número de servidores e de criados. Como veremos de seguida, este aspecto reveste-se de grande importância.

---

[35]Álvaro Valasco, *Consultationum Ac Rerum Iudicatarum in Regno Lusitaniae. Tomus Primus...* (Lisboa, Manuel de Lira, 1588), «Consultatio I – De Alimentis Praestandis alteri ex collitigantibus».

[36]Frei Juan de Pineda, O.F.M., *Primera Parte de los Treynta y cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana...*, cit., 1589, n. 4.2

[37]Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...* cit., 1624, p. 67.

[38]Benito Remigio Noydens, *Promptuario Moral de Qvestoens Praticas, e casos Repentinos em Theologia Moral, para exame de Curas, & Confessores, & util a todo o sacerdote, & secular...* (Coimbra, Viúva de

Ao evocar esta concepção de agregado familiar extenso, o jesuíta Noydens fazia eco daquilo que Xenofonte tinha ensinado no seu famoso tratado intitulado *Económica*, um escrito dos séculos V-IV a.C. Efectivamente, no âmbito da análise das relações de serviço estabelecidas no seio da casa familiar, Xenofonte sustentara que o senhor e os seus servidores também se encontravam ligados por um laço essencialmente afectivo e que possuía muitos traços de familiaridade, chegando mesmo a afirmar que «necessaria es la amistad segun yo pienso en los tales hombres, para que tengan afficion contigo y con tus cosas, si han de ser tus sustitutos, y poner se en tu lugar...»[39]. Nessa mesma obra, Xenofonte exortava o senhor a conquistar o amor do servo através de gestos afectuosos, e entre as diversas demonstrações de benquerença, dedicou uma especial atenção ao acto de repartir «con el, y haziendo le bien de los bienes que Dios ha dado». Na *Económica* predomina, portanto, não só um conceito de família extenso, mas também a imagem de um senhorio "amoroso", uma relação em que o senhor nutre afecto pelos seus servidores, jamais se esquecendo que também eles eram membros da sua casa. Segundo Xenofonte, o afecto, por gerar confiança, como que "cimentava" essa relação de serviço, e de tal relação afectuosa entre o senhor e o servidor só se podiam esperar vantagens – como bem nota, aliás, frei Cristóvão Godinho, no seu tratado *Poderes de Amor...*, de 1675: «não se furta o corpo ao trabalho onde ha amor, antes se dezeja mais, porque quem ama nam trabalha que como diz São Bernardo não ha trabalho senão doçura onde ha amor...»[40]. O servo que fosse tratado com amor desenvolveria um forte sentimento de pertença ao grupo, e, consequentemente, serviria com muito mais zelo, pois entre ele e o seu senhor o clima de confiança seria muito mais profundo[41].

Lidamos, portanto, com um entendimento das relações familiares muito diferente do actual, e o que é significativo é que esta concepção da vida doméstica e da ordem que lhe era subjacente permaneceu até tempos mais ou menos recentes. Pelo menos até ao século XVIII, a noção de «família» disse respeito a um grupo consideravelmente mais alargado do que acontece hoje, pois para além do núcleo consanguíneo, as relações entre os senhores e os seus criados revestiam-se também de uma aura familiar, sendo comum encarar-se os

Manoel de Carvalho, 1675), p. 161.

[39]*Libros de Marco Tulio Cicero...*, cit., 1546, f. 236.

[40]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 258.

[41]Para uma comparação com a situação na Europa Central, veja-se o estudo de Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwort der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1990.

servidores como parte integrante do universo doméstico[42]. É isso que evoca, precisamente, a famosa expressão «ganze Haus», cunhada por Otto Brunner para denotar a família alargada, um conjunto que integrava os pais, os filhos, os parentes directos e indirectos, os criados mais próximos e, até, um grupo mais ou menos numeroso de servidores e suas respectivas famílias. Como recorda Giovanni Lobrano, aquilo que unia o *pater* aos *filii familiorum* e aos *servi* era um laço que assentava numa mesma base afectiva, numa mesma relação de amor, a qual gerava confiança, lealdade e fidelidade[43]. É certo que a familiaridade denotava, antes de mais nada, consanguinidade, mas, como verificámos, podia também dizer respeito aos criados de um determinado senhor, ou, até, aos membros de um mesmo grupo profissional ou corporativo[44].

Além desta omnipresença do amor, cumpre não esquecer que, em termos jurídicos, desde a Antiguidade grega a família era encarada como uma unidade, como uma só pessoa. Tratava-se de uma única pessoa, plural, é certo, mas apesar de tudo uma só, una. A respeito da prole familiar, Aristóteles, à semelhança da generalidade dos seus contemporâneos, encarava os filhos como a continuação, como o prolongamento do progenitor[45]; esta concepção conheceu uma singular longevidade, marcando a vida europeia nos séculos subsequentes, ao ponto de se encontrar ainda bem viva em pleno século de Seiscentos[46]. De facto, nessa época continuava-se a encarar a família como uma só pessoa jurídica[47].

A respeito dos consanguíneos, dizia-se que todos eram carne da mesma carne, e que entre eles existia uma identidade ontológica, pois estavam

---

[42]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...* cit., 1985, pp. 82 segs.

[43]Giovanni Lobrano, *Pater et Filius eadem persona. Per lo studio della Patria Potestas...*, cit., 1984, pp. 71 segs.

[44]Fernando Rebelo, S.J., *Opvs de Obligationibus Iustitiae, Religionis et Caritatis...* (Lyon, H. Cardon, 1608), p. 14 E.

[45]Antonina Alberti, «*Philia* e identità personale in Aristotele» *in* A. Alberti (dir.), *Studi sull'Etica di Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis, 1990, pp. 263-301.

[46]Frei António de Natividade, *Stromata Oeconomica...*, cit., 1653, «Opusculum XII – De Herilis, in servos, potestatis usu».

[47]Tal sucedia, uma vez mais, devido ao poder unificador do amor. Assim, ao pai competia representar os demais membros da sua família, desde os seus filhos até à sua esposa, passando, também, pelos seus servidores, sendo ao pai, e não à mãe, que competia desempenhar esse papel, e tal sucedia porque, como se sabe, ao sexo feminino não era reconhecida personalidade jurídica, devido ao facto de as mulheres terem sido encaradas, desde sempre, como entidades dotadas de uma maneira de ser instável, uma maneira de ser à qual faltava substância e profundidade, sendo, por isso mesmo, moldáveis, inconstantes e virtualmente incapazes de comandar ou de serem objectos permanentes de julgamento legal. Careciam, por isso, de um ser humano do sexo masculino que exercesse uma espécie de "tutoria" sobre elas, e foi esta negativa apreciação antropológica do sexo feminino que ditou a multissecular "privatização" da mulher, ou seja, sempre se insistiu na sua flagrante incapacidade para exercer toda e qualquer função "pública" – Peter Goodrich, «Gynaetopia: Feminine Genealogies of Common Law», *Journal of Law and Society*, vol. 20, n. 3 (1993) pp. 288 segs.; para o contexto português, é fundamental a consulta do estudo de A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne..., cit., 1993.

unidos pelo facto de pertencerem a essa primordial materialização do poder criador do amor: a família[48]. Escreve Severim de Faria, em 1651, que «o parentesco causa amor, porque o parente tem parte do sangue do outro. E os mayores parentescos são tres: o dos pays, & esposos, & todos estes temos com Christo Senhor nosso»[49], e tal fazia com que o progenitor, ao amar os seus filhos, estivesse, de certo modo, a amar-se a si mesmo, a amar algo de si. O filho era encarado não só como um produto do progenitor, mas sobretudo como uma extensão, como um prolongamento físico e anímico daquele que lhe tinha dado vida. Contudo, a ligação entre o chefe da família e os seus servidores, como vimos, também era frequentemente retratada como um laço afectuoso, e era isso, precisamente, que habilitava o chefe do agregado a representar juridicamente todos aqueles que faziam parte do grupo. Aliás, dizia-se que, quando o afecto entre pessoas pertencentes a diferentes famílias era especialmente intenso, elas acabavam por gerar uma unidade de vontades e uma confiança que se assemelhava àquela que era decorrente dos laços familiares. Assim se explica porque é que, ao longo dos tempos, foram tantos os senhores que representaram a vontade de um criado, substituindo-o e representando-o em questões de foro jurídico.

Até finais do Antigo Regime, portanto, a família possuía um âmbito, uma competência e uma esfera de influência muito mais alargada do que aquela que hoje pertence ao mundo doméstico. Como demonstraram os trabalhos de Daniela Frigo, no decorrer dos séculos XVI e XVII o âmbito familiar foi investido de funções, de atribuições que nada têm a ver com a actual vida doméstica[50], pois para além de constituir a estrutura matricial da comunidade, a família foi sistematicamente apontada como o espaço primordial de aculturação, ou seja, era o espaço de criação e de desenvolvimento da virtude do amor pelo próximo[51]. Como vimos, a «económica» assumiu-se como o saber especializado na análise das vicissitudes da vida familiar, já que se tratava de um saber que comportava muitos preceitos acerca da organização familiar e acerca das relações entre os seus diversos membros, estabelecendo, antes de mais, os direitos e deveres de cada um, e salientando, também, o primado do amor no interior desse espaço. Os principais

---

[48]Giovanni Lobrano, *Pater et Filius eadem persona. Per lo studio della Patria Potestas...*, cit., 1984, p. 36.

[49]Manuel Severim de Faria, *Promptuario Espiritual, E Exemplar de Virtudes Em que breuemente se explicão as materias mais importantes para a saluação das almas...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1651) f. 18v.

[50]D. Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, p. 12.

[51]Fernando Bouza Álvarez, *Los Austrias Mayores. Imperio y monarquía de Carlos I y Felipe II*, Madrid, Historia 16, 1996, pp. 45 segs.

representantes Antigos deste ramo de saber eram Xenofonte, Aristóteles, Séneca e Cícero, autores que, como assinalámos no segundo capítulo deste trabalho, continuaram a ser entusiasticamente lidos, estudados e comentados ao longo dos séculos XVI e XVII. As suas obras transmitiam um conjunto heterogéneo de prescrições e de normas que se pretendiam universais – porque universal era a constituição familiar – acerca da maneira de governar as relações familiares.

A estudiosa Daniela Frigo demonstrou recentemente que a literatura «económica» se revestia de um carácter eminentemente preceptivo, pois transmitia todo um programa pedagógico materializado em modelos de comportamento, em padrões de conduta, em valores e em formas de classificar a realidade. Aliás, os gregos muito enalteceram a virtualidade didáctica da intimidade que era própria da família, mas também das relações entre grandes amigos, como era o caso da ligação entre um mestre e um seu discípulo[52]. Entre as pessoas unidas por fortes laços afectuosos desenvolvia-se uma relação de amizade, um laço poderoso que se tornava, por vezes, mais forte do que a própria ligação familiar[53], e semelhante laço afectivo acabou por ser o ambiente ideal para a transmissão dos preceitos que governavam a relação entre as pessoas[54]. Era, pois, no seio da vida familiar que a «disciplina doméstica» se transmitia, ou seja, era no decurso da «criação» caseira que o heterogéneo conjunto de práticas familiares era inculcado, materializado numa série de recomendações relacionadas com a postura corporal mais correcta, mas também com os hábitos de higiene e de limpeza, com o modo de vestir, com o pudor, e, ainda, com questões do foro moral.

Por outro lado, enquanto espaço fundado, justificado e mantido em nome do amor que unia os seus membros, a família também significava, como vimos atrás, a posse unitária de património. Para além de afecto benevolente, «família» significava pertença a um grupo caracterizado pela partilha total e pela comunhão, e a «criação doméstica» encarregava-se de incutir nos membros da família esses valores que apontavam para a posse colectiva dos bens e para a assunção de uma ética não-individualista, ou seja, um padrão de conduta que colocasse o bem-estar do grupo à frente do bem-estar pessoal. «Família» significava, enfim, comunhão, e o mundo doméstico envolvia, essencialmente, três tipos de comunhão: a do marido com a mulher, a do pai com o filho, e a do senhor

[52]Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, «Lectio Sexta – De Amicitia Iuvenum, & Senum», pp. 65 segs.

[53]Marilyn Stone, *Marriage and friendship...*, cit., 1990, p. 117.

[54]Cfr. Antonina Alberti, «*Philia* e identità personale in Aristotele...», cit., 1990, p. 287.

com os seus criados[55]. Qualquer uma destas três relações era representada como naturalmente afectiva: tratava-se de uma ligação com implicações na dimensão anímica, pois assentava num laço espiritual e não propriamente num vínculo jurídico. Para além disso, enquanto relação de amor, activava o mecanismo inerente ao afecto e aos direitos e aos deveres associados à ligação amorosa, uma ordem que era também ela anterior a todos os demais ordenamentos vigentes. Por outras palavras, o Direito positivo pouco ou nada tinha a fazer no interior do espaço doméstico, pois aí imperava a ordem do amor e dos laços espirituais, e era precisamente através da «criação caseira» que os membros do agregado incorporavam esta consciência de que a «casa» possuía os seus próprios meios de governo, dispensando instâncias jurisdicionais e governativas exteriores.

Prolongando um entendimento das relações familiares que remonta aos tempos da Grécia Antiga, a literatura quinhentista e seiscentista reconheceu plenamente toda esta força do amor doméstico, declarando que enquanto o laço de amor permanecesse em vigor, a moral tinha absoluta precedência sobre o Direito positivo. Assim, todos eram unânimes em afirmar que o Direito positivo não podia entrar no espaço doméstico, sob pena de desagregar os laços em que essa ordem familiar assentava. Mas o que é mais significativo é que tal postura se estendeu até bastante tarde. Tomás de Aquino, na sua minuciosa análise do afecto, muito insistiu na distinção entre amor e justiça, e seguindo de perto as concepções aristotélicas, esse teólogo dominicano notou, com toda a perspicácia, que a justiça tinha uma palavra a dizer apenas e quando estavam presentes pessoas que entre si se tomavam como essencial e substancialmente diferentes, entre aqueles que olhavam uma para a outra como *outro*, como alguém que tinha uma identidade familiar diferente. Porém, quando essa diferença era superada, através do amor, então a justiça cessava, deixava de ter uma palavra a dizer, passando a vigorar a comunhão e as suas regras próprias. Foi essa mesma ordem de razões que levou Tomás de Aquino a afirmar que não podia existir justiça entre membros de uma família, precisamente porque faltava um requisito essencial para que a justiça pudesse ter algo a dizer: a dimensão *outra*. Como assinalámos no capítulo anterior, o amor era coincidência, era participação, era unidade, e tal unidade amorosa foi plenamente reconhecida pelas instâncias jurisdicionais formais, pois, como vimos, aos olhos dos juristas a família era um espaço autónomo e soberano, onde o pai se prolongava nos filhos, e o conjunto da família representava uma só pessoa jurídica, era uma unidade[56].

---

[55]A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne..., cit., 1993, pp. 956 segs.

[56]Peter Goodrich, «Gynaetopia: Feminine Genealogies of Common Law..., cit., 1993, pp. 284-285.

Importa sublinhar, de resto, que na literatura que analisava as interacção entre os homens, as referências ao funcionamento doméstico surgem sempre na secção dedicada à moral, enquanto que, ao lidar com as relações entre pessoas oriundas de famílias diversas, tal literatura sempre remetia esta problemática para uma secção autónoma e bem diferenciada dos capítulos dedicados ao mundo familiar, encarando-a como uma matéria que não pertencia à moral, mas sim à regulação jurisdicional. Quando estavam presentes diversas famílias, a análise das relações entre as pessoas surgia em capítulos que, em regra, eram agrupados debaixo da designação geral de «matérias de justiça e direito», um título que é muito sintomático pois corrobora um dado que atrás mencionámos: a justiça e o Direito positivo só diziam respeito às relações estabelecidas fora do universo familiar, a um espaço onde as pessoas se relacionavam umas com as outras enquanto representantes de famílias diferentes, encetando ligações que envolviam, muitas vezes, a prestação de serviços e a transferência de direitos de propriedade[57]. No seio da família, pelo contrário, tudo era comunhão, porque o amor «haze proprias las cosas agenas, y agenas las cosas proprias...», escrevia frei Cristóvão da Fonseca[58]. Tal significa que, no seio da família, tudo era identidade e partilha afectiva, vigorando aí a harmonia, a união, a concórdia e a fusão dos diversos membros do agregado, o qual era regido por um ordenamento universal e de carácter natural, que precedia o ordenamento jurídico. No que toca ao património, como vimos o espaço familiar, fundado e estruturado pelo amor, constituía, por definição, o espaço da partilha, o espaço da propriedade plural, da solidariedade e da entreajuda material. Como tal, nesse espaço o Direito nada tinha para fazer.

Assim, a justiça só entrava quando alguém deixava de amar o próximo, quando deixava de tratar o seu semelhante como se fosse um membro da sua família, quando deixava de existir a concórdia das vontades típica do amor[59], e quando ocorriam perturbações na afectuosa distribuição proporcional de bens e de serviços que marcava a vida na comunidade familiar. As instâncias jurisdicionais apenas intervinham quando a comunidade doméstica esgotava os seus próprios meios de governo e de resolução de querelas, admitindo abertamente a

[57]Cfr. Leonardo Lessio, *De Iustitia et Iure caeterisque Virtutibus Cardinalibus...* (Antuérpia, Officina Plantiniana, 1612), Liber Secundus, Sectio Prima – De Iustitia, Iure, & specibus Iuris; Antonio Escobar y Mendoza, *Liber Theologiae Moralis...* (Lyon, P. Borde & L. Arnaud, 1644), Tractatus I; Juan de Lugo, *Disputationum De Iustitia et Iure...* (Lyon, L. Arnaud & P. Borde, 1670), Tomus I, Disputatio I – De Essentia & Divisionibus Iustitiae.

[58]Frei Cristóvão da Fonseca, *Tratado del Amor de Dios...*, citamos pela edição de Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1603, p. 48.

[59]A génese desta desunião foi amplamente retratada na *Bíblia*, com destaque para o conhecido episódio

dissensão[60]. Porém, há que referir que as famílias sempre revelaram muita relutância em recorrer às instâncias jurídicas formais para resolverem as suas questões, e tal relutância é bem visível na comoção especialmente forte que costumava caracterizar os processos judiciais entre membros de um mesmo agregado doméstico. Ao invés de recorrerem a instâncias exteriores, as famílias procuravam satisfazer as suas necessidades e resolver as desavenças ocorridas no seu seio através dos seus próprios mecanismos de regulação e de composição de conflitos, mecanismos esses que, como vimos, jamais perdiam de vista a natureza amorosa do agregado doméstico. No fundo, tal atitude é bem reveladora da forte consciência de auto-suficiência que existia no seio da família.

A expansão do modelo familiar.

Até aqui analisámos a comunidade doméstica, a sua constituição natural e, também, os seus meios de auto-governo. No entanto, e para lá destes aspectos, referimos que, na mundividência dos séculos XVI e XVII, a família representava a célula básica, primária, da comunidade, era o elemento matricial e sempre presente nas relações que as pessoas estabeleciam umas com as outras. Assinalámos que entre as pessoas que possuíam relações familiares directas costumava surgir um sentimento de pertença ao grupo, o qual levava tais pessoas a colocarem o bem comum à frente do seu bem individual. De resto, o sentido da colaboração e da entreajuda marcava presença em todos os aspectos da organização doméstica: a casa familiar era o espaço naturalmente organizado e dentro do qual o poder paterno era exercido, tendo como finalidade a «conservação» da família; à noção de "casa" estava associado um modelo de acção detalhadamente consagrado na tratadística, a já referida «Económica», esse saber que visava ensinar a "conservar" a casa, que ensinava o chefe e os restantes membros da família a desenvolverem o padrão de comportamento mais propício para o bem-estar do agregado doméstico[61]; no quadro da «económica», a *pater potestas* comportava também uma certa *peritia*, uma *patris peritia*, uma capacidade para dirigir o grupo que estava sob a sua alçada, o qual, como assinalámos, não se limitava aos consanguíneos, podendo incluir, também, um

da torre de Babel, recordado por António de Sousa de Macedo no seu *Eva, e Ave...*, cit., 1676, pp. 275 segs.

[60]Pietro Barcellona, *I Soggetti e le Norme*, Milão, Giuffrè Editore, 1984, pp. 58 segs.

[61]D. Frigo, *Il Padre di Famiglia...* cit., 1985, pp. 160 segs.

número mais ou menos alargado de servidores. Como tal, o poder paternal acabava por denotar um comando que se estendia também ao exterior da família.

E o certo é que, com o tempo, este modelo organizativo doméstico se projectou para a esfera que era exterior à casa familiar, estruturando também o espaço das relações extra-familiares, aquilo que é actualmente designado por «espaço público»[62]. A respeito deste aspecto, é oportuno lembrar que, para o jesuíta Francisco Suárez, e para a generalidade dos doutrinadores de inícios de Seiscentos, a comunidade resultara da união de famílias diversas, resultara da decisão dos diferentes clãs familiares em se unirem uns aos outros, movidos pela tendência natural que os impelia a colaborarem entre si a fim de, em conjunto, procurarem atingir o bem comum. A comunidade nascera, portanto, do mútuo consentimento dos chefes de todos esses clãs em colaborarem para esse fim comum. Consequentemente, e não obstante o facto de serem famílias diversas, o seu regime de relacionamento seguia, de algum modo, o exemplo de harmonia proporcionado pelos agregados domésticos. Dito de outra forma, o modelo organizativo familiar, por revelar tanta eficácia em gerar um sentimento de comunidade, acabou por inspirar o modo como as diversas famílias se organizaram entre si.

Tal "expansão" do modelo doméstico de comunidade teve importantes consequências. Antes de mais, instaurou uma multissecular continuidade e homogeneidade de poderes entre o espaço familiar e a esfera que lhe era exterior, tornando-os virtualmente interpenetrados. Pode mesmo dizer-se que o mundo doméstico proporcionou o idioma para as relações extra-familiares e para a estruturação simbólica da realidade social. A respeito desta influência do mundo familiar sobre as relações comunitárias é bem sintomático que Francisco Bermudez de Pedraza dedique os primeiros capítulos da sua *Arte legal para estudiar la jurisprudencia*... (1612) à ordem «natural da família», encarando o seu estudo como o passo incontornável para entender as demais matérias que se propunha analisar, e que diziam respeito à generalidade da vida comunitária. Ainda mais elucidativo é o testemunho do castelhano Juan Costa, o qual, no seu *El Regidor o Ciudadano*..., de 1578, ilustra muito bem o carácter estruturante da «económica», vendo no governo da casa um autêntico microcosmos do governo da cidade, e retratando a família como uma comunidade em miniatura, como uma «pequena cidade» onde era possível encontrar relações modelares e arquetípicas

[62]A melhor prova disso é o multissecular recurso à palavra *pater* para denotar as propriedades do laço que existia entre as pessoas e o corpo social ao qual pertenciam; Aurelio Musi chamou a atenção para esse aspecto, ao analisar a semântica de vocábulos como *patria, patriotismo, patriarca, patrício, patrono, patronato, património* – cfr. «La fedeltà al re nella prima età moderna (A proposito di un libro di Rosario Villari)», *Scienza & Politica*, 12 (1995), pp. 4 segs.

para os laços estabelecidos a uma escala mais geral, no mundo extra-doméstico[63]. «La casa es una pequeña Republica», sustenta Costa, afirmando que o «regidor ha de saber regir se a si, su casa, y familia, para que sepa bien regir su republica»[64].

Importa frisar que esta vocação expansiva da constituição familiar era propiciada pelo facto de, naquela época, o agregado doméstico abranger todos os tipos de relação que podiam ser estabelecidos pelos seres humanos. De facto, e como assinalámos, dentro da casa familiar existiam laços conjugais, mas também laços geracionais, e a par destas ligações assentes na consanguinidade, existiam também laços de protecção, de serviço e de fidelidade, como era o caso dos vínculos que uniam os senhores aos seus criados. Este carácter abrangente da família – e dos laços geradores de confiança que eram estabelecidos no seu seio – é corroborado pelo atrás citado Juan Costa, um autor que equipara a relação entre o senhor e o seu servidor a uma ligação familiar, afirmando até que existiam alguns criados «que siruen por solo virtud, y amor, con solo fin de mas valer, y de aprender... y a estos los ha de tratar bien el señor, mostrando les mas amor de hijos, que seueridad con criados»[65].

A matriz doméstica marcou, portanto, o conjunto da comunidade do Antigo Regime, e essa influência estendeu-se aos mais diversos sectores, afectando, antes de mais, o mundo clerical. De facto, nas páginas que a literatura teológica moral dedicou ao funcionamento do universo eclesiástico, muitas imagens do mundo doméstico são mobilizadas para caracterizar o espírito das relações que eram estabelecidas no seio da comunidade formada pelos clérigos. De resto, a sociedade eclesiástica, para alguns autores, constituía uma espécie de «grande família», e dos seus membros dizia-se que se encontravam unidos por laços espirituais de afecto. Os cargos que desempenhavam tinham uma designação que não escondia a sua finalidade afectiva e de entreajuda: «benefício». Por outro lado, muitos dos dignitários eclesiásticos ostentavam designações oriundas do universo familiar, praticando a partilha dos bens entre si, invocando muitos dos atributos da relação de amizade para legitimar as suas práticas, e, por fim, justificando a sua actuação através da referência a um mandamento de amor. Não

[63]Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Da Doutrina à Vivência: Amor, Amizade e Casamento no "Leal Conselheiro" do Rei D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, II[a] série, vol. I (1984), pp. 133-194.

[64]Juan Costa, *El Regidor o Ciudadano...*, cit., 1578, f. 1.

[65]Juan Costa, *El Regidor o Ciudadano...*, cit., 1578, f. 147; o jurista João Pinto Ribeiro afirma que os reis de Portugal «sempre amarão, & tratarão os povos a que Deos os constituhio, como a filhos. Pelo que mais com verdade, que com a adulação merecerão o nome de pays da patria, (...) porque o amor com que nos governavão, & respondião era de entranhas paternais» – «Relação Primeira», publicado em *Obras Varias Sobre varios Casos...* (Coimbra, João Antunes da Silva, 1729), tomo I, pp. 13-14.

podemos esquecer que o mundo dos clérigos também assentava em laços afectivos, e que os ofícios que desempenhavam eram encarados, antes de mais nada, como um serviço afectuoso que era prestado àqueles que careciam de apoio, não só espiritual mas também material[66].

Como se pode observar, o mundo clerical estava fortemente impregnado por uma forte ressonância amorosa e familiar. Todo o discurso produzido a respeito do «benefício eclesiástico», por exemplo, colocava em evidência aquilo que essa instituição possuía de espiritual, sem se esquecer de salientar, também, que o serviço prestado pelo titular de um ofício clerical era, antes de mais, um serviço caritativo, um acto de amor pelo próximo, o qual deveria ser desempenhado sem nenhum cálculo prévio e sem esperar qualquer remuneração. E não se julgue que este enunciado correspondia a mera retórica. De facto, foi precisamente com base na confiança inerente aos laços amorosos que a Igreja edificou o mais complexo sistema administrativo que existiu na Europa até ao século XVIII, e no tocante à sua organização, sabemos hoje que o universo eclesiástico encontrava-se estruturado de uma forma muito mais sólida do que o poder profano. Os tratados dedicados aos benefícios eclesiásticos testemunham muito bem o que acabámos de afirmar, pois eles apresentam as exposições mais consistentes sobre um saber que, em alguns aspectos, prefigura o moderno direito administrativo, se bem que as ominipresentes referências ao amor nos recordem que estamos ainda bastante longe das modernas relações burocráticas, as quais são, como é evidente, afectivamente neutras[67].

E o que é significativo é que toda essa ordem do mundo clerical assentava, a um nível primordial e profundo, não propriamente num contrato de trabalho ou de prestação de serviços, mas sim nas obrigações morais decorrentes da espessura emocional desses laços de serviço. O oficial eclesiástico servia a Igreja e os fiéis porque nutria amor por Deus, e no seio do pessoal clerical vigoravam, antes de mais nada, laços de afecto espiritual que remetiam para uma normatividade natural. Por outro lado, a assunção de um benefício eclesiástico constituía, no fundo, uma obrigação amorosa, que impunha deveres morais bastantes exigentes, pois o sacerdote comprometia-se a desempenhar, de forma graciosa e desinteressada, a sua missão. Aqui reside, precisamente, a explicação para o facto de a simonia – isto é, a venda de bens espirituais – ter sido sempre tão

[66]Baptista Fragoso, *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1667

[67]Para Portugal, os melhores trabalhos sobre a administração episcopal, e em particular sobre a organização diocesana, pertencem a José Pedro Paiva e a Joaquim Ramos de Carvalho; cfr. *maxime* «A diocese de Coimbra no século XVIII: população, oragos, padroados e títulos dos párocos», *Revista de*

veementemente condenada pelos tratados de teologia moral. A simonia escandalizava, dela se dizendo que o dinheiro degradava a relação, aniquilando o afecto que ela comportava, e é também por essa razão que sempre se condenou a "mercantilização", o exercício de um ofício clerical motivado pelo interesse. Tal prática representava a antítese do verdadeiro benefício, subvertia essa relação, uma vez que o dinheiro rompia com a ordem afectiva, destruindo o espírito amistoso e desinteressado, impondo a venalidade e o serviço mercenário.

No quinto capítulo deste trabalho analisaremos detalhadamente o tema da "mercantilização" dos laços de serviço entre as pessoas. De momento é oportuno recordar que Judas Iscariotes foi sistematicamente apontado como o mais abominável exemplo da subversão do laço de amor pelo próximo, do falso amigo, precisamente por ter sido aquele que vendera o seu amigo Jesus a troco de dinheiro, traindo aquele que o amava. No início do século XVII o agostinho Tomé de Jesus muito escreveu acerca dessa odiada figura bíblica, e nos seus *Trabalhos de Iesu...*, de 1609, declarou que Judas representava «o falso amigo & trèdor», pois vendera Cristo e «deyxou sua amizade, perdeo a Deos, & todos os bens que delle tinha recebido, & sua propria alma»[68]. Conclui Tomé de Jesus que foi justamente «nesta falsa amizade [que] começarão todos os trabalhos que Christo em sua payxão teue».

Deveria ser, portanto, em nome de um amor desinteressado que os oficiais clericais levavam a cabo todo o seu trabalho de enquadramento da vida quotidiana. Uma parte importante desse trabalho passava pelo ministério dos sacramentos, porquanto através deles os oficiais eclesiásticos assinalavam – e mediavam – os momentos mais cruciais desse percurso amoroso que era a vida, tal como os clérigos a concebiam: o baptismo dava acesso à Igreja, sublinhando o significado eminentemente afectivo da entrada numa comunidade onde todos deviam ser amados, inclusive os inimigos; a comunhão, por sua vez, ritualizava o amor entre o homem e Deus, pois nela ocorria uma quase-união com a divindade, um laço que deveria servir de exemplo para o modo como os homens se relacionavam entre si; a confissão, por sua vez, era a reconciliação com o amigo, o momento do perdão e da restauração de uma ordem afectiva que tinha sido momentaneamente desestabilizada; o matrimónio, por seu turno, representava o momento de institucionalização de uma nova comunidade de amor, cujos fundamentos, como começámos por assinalar, assentavam numa dimensão

História das Ideias, 11 (1989) pp. 175-268; e, também de José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, Lisboa, Notícias, 1997.

[68]Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Iesu. Segunda Parte. Que passou desde o Orto de Geth Semani, atè sua morte, que são os trabalhos de sua sacratissima payxão...* (Lisboa, Vicente Alvarez, 1609), f. 20.

transcendental. Além disso, cada nova aliança matrimonial representava, também, a reprodução e a continuidade dessa ordem afectuosa em que repousava a comunidade.

Assim, ao expandir-se para o espaço que era exterior à esfera familiar, o modelo doméstico contribuiu decisivamente para que a matriz amorosa acabasse por impregnar todos os aspectos do funcionamento da comunidade, e o mundo clerical – cuja organização acabámos de referir – ilustra muito bem essa influência modeladora da família. No entanto, a influência da matriz doméstica foi de tal modo acentuada que nem sequer os chefes profanos dessa "grande família" que era o conjunto da comunidade escaparam ao efeito modelador dos laços afectivos. Na verdade, também os líderes seculares desse aglomerado de famílias que era o reino acusam uma inspiração familiar, e sobre eles pesava a obrigação moral de jamais se afastarem do modelo doméstico de organização da vida, pois, como vimos, tal modelo, para além de lhe ser atribuído um carácter «natural», era visto como a melhor forma de organizar a interacção entre as pessoas, como aquele que garantidamente levava ao desenvolvimento de um sentimento de pertença ao grupo, assegurando a paz entre os seres humanos.

«El nombre de rey y padre son equiualentes en la Republica...»[69], sustentava o jesuíta Juan de Torres num tratado dedicado a Filipe III de Espanha, D. Filipe II de Portugal, sem dúvida uma afirmação inequívoca da influência que a figura paternal exerceu na actuação dos governantes. Tanto o sacerdote como o ofício régio – este último em parte decalcado do desenho do ofício clerical – foram profundamente marcados por valores que remetiam para a ordem afectiva em que assentava a "família" que se encontrava sob o seu comando, e o mesmo se pode dizer da ligação entre aqueles que conduziam a comunidade – tanto a eclesiástica como a profana – e os seus servidores. Para que esse agregado de famílias se mantivesse estável, todos eram unânimes em afirmar que entre as suas partes deveria imperar o afecto e o desejo puro de servir desinteressadamente o bem comum, tal e qual como surge sintetizado pelas palavras do jesuíta Francisco Aires: «não serve o cortezão na caza de Deos como mercenario esperando logo a paga, mas serve à mercé, asi inda que na oração, & em seus exercicios espirituais»[70]. Já Juan Costa leva mais longe o paralelismo entre a família e a república, elogiando a ajuda afectuosa e condenando o serviço

[69]Juan de Torres, S.J., *Primera Parte de la Philosophia Moral de Principes Para su Buena Criança y gouierno, y para personas de todos estados...* (Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1598), p. 258.

[70]Francisco Aires, S.J., *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes: aos primeiros alimento espiritual de bons acertos, aos segundos avizo de seus enganos...* (Lisboa, Officina de Antonio Cresbeeck de Mello, 1664), p. 279.

desprovido de afecto e prestado somente por interesse, a troco de dinheiro. Para Costa, de certa maneira todos tinham como que a obrigação inata, natural, de trabalhar em prol do bem comum, e a propósito deste tema, aproveita para lamentar o egoísmo e o individualismo daqueles que, «mouidos por el prouecho y honrra de los cargos honrosos, no queriendo ser tenidos por hombres, que siruen alquilados por dinero à su republica»[71].

Assim, e em face do que até agora afirmámos, é justo dizer que o modelo doméstico de organização revelou uma considerável virtualidade expansiva. Aos laços que as pessoas estabeleciam fora do universo doméstico foi também atribuído um fundo amoroso, e desta crença numa comunidade de amor resultava uma normatividade que todos acreditavam ser intrínseca às pessoas, instaurando obrigações naturais de benevolência, de solicitude, de franqueza, de humildade, de generosidade, de dedicação, de afabilidade e de desinteresse. A literatura coetânea, por seu turno, encarregou-se de exortar as pessoas a desenvolverem as suas qualidades naturais, a fim de que se comportassem segundo esses valores, tratando-se umas às outras como se pertencessem à mesma família. Como vimos no segundo capítulo deste estudo, esta noção de familiaridade comunitária remonta a um antiquíssimo conceito de amizade, que teve a sua primeira formulação no diálogo platónico *Lísis*[72]. Na sequência deste diálogo, muitos foram os que falaram de uma vida de acordo com a natureza, ou seja, com os dados que estavam inscritos na maneira de ser dos homens, os quais deviam cultivar traços de carácter como a verdade e a sinceridade[73]. Platão, e depois dele Aristóteles, discorreram sobre uma constelação afectiva que definia obrigações naturais e gerava uma série de comportamentos ligados ao amor pelo próximo, como era o caso da protecção recíproca, da entreajuda, da recusa do interesse individualista e do esforço por assegurar graciosamente a subsistência do próximo. A amizade, nesse contexto, significava sinceridade, confiança, protecção e estabilidade.

O Cristianismo, por sua vez, ainda mais sublinhou esse imperativo de amar todos, de encarar todas as pessoas como se fossem familiares, uma recomendação que se estendia, até, aos próprios inimigos[74]. Vimos atrás que Jesus

---

[71]Juan Costa, *El Regidor o Ciudadano...*, cit., 1578, f. 165v.

[72]Platão, *Lísis*, ed. cit., 1980, 210 segs.

[73]Importa não esquecer que a sinceridade foi outra das qualidades mais enaltecidas por autores como Plutarco, Séneca ou Epiteto. Cfr. Juan Baños de Velasco y Azebedo, *L. Anneo Seneca, ilustrado en Blasones Politicos, y morales...* (Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670).

[74]Acerca do amor pelos inimigos como amor de Deus, veja-se, de frei Bartolomeu dos Mártires, *Cathecismo ou Doutrina Christaã & Practicas spirituaes...*, cit., 1564, fls. lvii segs.

Cristo dera aos homens o supremo exemplo de amor pelos inimigos, um exemplo que marcou mais de mil e quinhentos anos de história europeia, e do qual fazia eco frei Tomé de Jesus, no início do século XVII, ao lembrar aquele que considerava ser o mais importante preceito legado por Cristo: «Amai vossos inimigos, fazei bem, & dai onde não esperardes nada, & tereis grande premio no Ceo...»[75]. No quadro do Cristianismo o amor devia estender-se a todos, até aos próprios inimigos, pois só assim se gerava o clima de confiança que garantia a estabilidade do conjunto da comunidade. O afecto pelo inimigo era de tal modo imperativo para os homens que o frade franciscano Francisco de Ortiz chegou mesmo a afirmar, num livro publicado em 1660, que «es ley natural este amor», acrescentando que sem o amor pelo inimigo «no se puede viuir...»[76].

Em pleno século XVII, a convicção de que era do amor entre os homens que dependia a coesão da comunidade continuava, como se nota, bem viva. Era precisamente essa crença de que a comunidade deveria imitar o ambiente familiar que estava por detrás das insistentes exortações à benquerença e à entreajuda, ou de afirmações como «somos hermanos y proximos todos amigos, enemigos, &c., sin excluir se algun», uma frase proferida pelo teólogo Francisco Núñez Navarro no seu tratado *Del Precepto evangelico de perdonar e amar al enemigo en Jesu Christo...*, de 1618[77]. Para Núñez Navarro, o amor pelo inimigo, para além de remeter para o poder ordenador dos laços amorosos, enquadrava-se nesse prioritário esforço de aperfeiçoamento pessoal e colectivo, era «el procurar la perfección, porque el alma nunca à de parar en el diuino seruicio, sino siempre se à de mejorar de estado, y perfeccion», acrescentando o mesmo teólogo que «una de las cosas con que un hombre mas se adelanta, y perfecciona, es con los consejos, que en esta materia ofrece Cristo»[78].

Antes de concluirmos esta primeira secção dedicada à expansão do modelo doméstico, importa referir outra das implicações do modelo familiar de organização ao nível do governo e do seu exercício. No que toca à distribuição das competências governativas, ao conceberem a comunidade como um agregado de

---

[75]Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus...* cit., 1602, f. 530v.

[76]Frei Francisco Ortiz, O.F.M., *Iardim de Diuinas Flores, Repartido en siete Tratados de materias muy prouechosas para todo genero de gentes, Especialmente en lo que toca a Amor Diuino y humano, Y assi mismo las grandes mercedes que nos haze Dios por la Oracion, Dando nos siempre mas que le pedimos, Y las aduersidades y daños que se siguen de la Ociosidad y Malas Compañias...* (Madrid, Lourenço de Ayala, 1600), p. 106.

[77]Francico Núñez Navarro, *Del Precepto evangelico de perdonar e amar al enemigo en Jesu Christo...* (Sevilha, Gabriel Remos, 1618), p. 7.

[78]Francisco Núñez Navarro, *Del Precepto evangelico de perdonar e amar al enemigo en Jesu Christo...*, cit., 1618, p. 45.

famílias que se relacionavam entre si como se de um agregado doméstico se tratasse, os doutrinadores coetâneos acabavam necessariamente por reconhecer no corpo social uma pluralidade de centros de poder, cada um deles desempenhando determinadas funções governativas. Ao invés de um espaço onde existia, apenas, uma única entidade soberana que detinha, a título exclusivo e ilimitado, o poder político, a comunidade era concebida como um conjunto composto por muitas famílias «soberanas», ou seja, como um aglomerado de casas familiares, cada uma delas senhora do seu espaço e com responsabilidades governativas na esfera que lhe fora confiada pela divindade[79]. Esta concepção revelar-se-ia determinante para o processo político do Antigo Regime.

Por fim, esta expansão da matriz familiar modelou não só a vida comunitária, mas, também, as relações entre pessoas pertencentes a um mesmo corpo social. De facto, no seio de cada uma dessas famílias alargadas que eram as corporações, as pessoas desenvolviam laços de afectividade paternal e de irmandade, e, à semelhança das famílias, cada corporação possuía o seu próprio ordenamento "privativo", quer dizer, um conjunto de direitos e de deveres fortemente impregnado de referências morais e católicas. Tratava-se de uma privada e íntima ordem afectuosa que precedia o ordenamento jurídico, porque também ela era decorrente de determinações naturais. Enquanto tal, tinha de ser respeitada, e todos – incluindo o monarca – tinham de a observar, sob pena de serem acusados de quererem desestabilizar e subverter a ordem natural.

De resto, é hoje bem sabido que o ambiente que vigorava no interior das corporações sócio-profissionais se assemelhava bastante ao clima de confiança vigente no espaço familiar, e também da sua ordem se dizia que possuía uma origem natural. De resto, cada corporação desenvolvia, no seu seio, uma certa intimidade familiar que unia os seus membros, os quais participavam de uma mesma cultura corporativa, cultura essa que, para quem estava de fora, se assemelhava a algo de privado. Essa comunidade de afectos, traduzida numa espécie de intimidade e de privacidade corporativa, jamais devia ser violada, fosse por quem fosse, uma vez que era ela que conferia coesão ao grupo, mantendo-o unido. Sobre as autoridades que lhe eram exteriores pesava assim a obrigação moral de reconhecer essa ordem emanada dos afectos, e de exercer uma acção comutativa, quer dizer, respeitar tal ordenamento moral e tudo fazer no sentido da

[79]Acerca do corporativismo, veja-se, *maxime*, A. M. Hespanha, *As vésperas do Leviathan...*, cit., 1995, pp. 297 segs.; consulte-se, também, as recentes sínteses: Antonio Serrano, *Como lobo entre ovejas Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 83 segs; veja-se, também, Pietro Costa, Recensão crítica ao livro de Jesús Vallejo, *Ruda equidad, ley consumada. Concepcion de la potestad normativa (1250-1350)*, Madrid, 1992», publicada em *Quaderni Fiorentini per la Storia del Diritto*, 23 (1994), pp. 459-463.

sua preservação. No caso de este preceito não ser cumprido por alguma das autoridades em presença, o seu comportamento não tardaria em ser condenado e classificado como «anti-natural» e como desrespeitador dos desígnios divinos.

Já se vê que a expansão do modelo organizativo doméstico converteu a comunidade num aglomerado de unidades autónomas e auto-suficientes em termos governativos, as quais se articulavam entre si segundo um esquema de relações do qual se dizia que era naturalmente determinado. Na verdade, o terreno de intervenção de cada uma dessas "famílias" era balizado e limitado por estes ordenamentos de carácter natural e fundados em vínculos afectivos. Consequentemente, uma boa parte do trabalho de governo e de manutenção da ordem ficava nas mãos desses corpos dotados de meios naturais de regulação, uma situação que dizia respeito a todos os sectores da comunidade, desde o clero até à nobreza, desde as corporações urbanas até ao conjunto das famílias. Aliás, sabemos hoje que a realeza do Antigo Regime era altamente dependente dos diversos corpos sociais para manter a ordem, pois, no fundo, era a confiança gerada pelo ordenamento afectivo, e não propriamente um qualquer poder central e soberano, que mantinha a comunidade em boa ordem. Assim se percebe a postura respeitosa que os sucessivos reis dos séculos XVI e XVII quase sempre demonstraram face às prerrogativas dos corpos familiares. Na realidade, em vez de se esforçarem por desmantelar ou por controlar essas autoridades naturais, tais monarcas procuraram quase sempre tirar partido dos seus mecanismos de organização social, uma situação que gerava uma marcada interdependência entre os diversos poderes em presença[80].

Um afectivo regime de relacionamento inter-familiar.

O entendimento natural – e familiar – dos laços comunitários marca presença em todas as obras quinhentistas e seiscentistas que discorreram sobre as relações que as pessoas mantinham umas com as outras. No entanto, a par desta noção doméstica e essencialmente não-voluntarista da ordem comunitária, importa não esquecer que, por essa mesma altura, circulavam já imagens que apontavam noutras direcções, falando, por exemplo, de uma comunidade que tinha

[80]A matriz corporativa da sociedade tinha o poder de enformar o relacionamento entre o rei e as diversas partes do corpo social. Os livros de Jeronimo de Merola, *Republica original sacada del cuerpo humano...* (Barcelona, Pedro Malo, 1587) e de Francisco de Gurmendi, *Doctrina Phisica y Moral de Principes. Dirigido a Don Francisco Gomez de Sandoual y Roxas, Duque de Lerma...* (Madrid, Andres de Parra, 1615), retratam muito bem a maneira como essa matriz corporativa moldava a articulação entre o rei e os corpos sociais no decurso da acção governativa, demonstrando, também, que as referências a uma ordem

sido fruto de um contrato fundador, assim como de relações que resultavam do comum acordo entre as partes empenhadas em associarem-se.

O exemplo mais flagrante do que acabámos de afirmar é, sem dúvida, o laço feudo-vassálico medieval, o qual exerceu, até ao final do Antigo Regime, uma poderosa influência no modo como se concebia o vínculo entre um senhor e aqueles que estavam ao seu serviço. Marc Bloch, porventura aquele que melhor estudou esta forma de vinculação pessoal, analisou detalhadamente os diversos atributos da relação vassálica, tendo demonstrado, antes de mais, que a ideia de contrato firmado entre duas partes se encontrava presente nos laços de vassalagem que, desde os tempos medievais, se vinham estabelecendo entre um senhor e os seus servidores. De facto, tratava-se de uma ligação que envolvia um forte comprometimento pessoal, gerando uma série de direitos e de obrigações por vezes fixadas num documento escrito, obrigações essas que deveriam ser escrupulosamente cumpridas pelas partes contratantes[81]. No entanto, é interessante notar que, não obstante a sua origem voluntarista e o seu carácter «positivo» e não-natural, a ligação vassálica não deixava por isso de ser profundamente marcada pelo imperativo de afecto que presidia à vida comunitária. O próprio Marc Bloch por diversas vezes reconhece que a ordem que governava a relação entre o senhor e o seu vassalo, ainda que selada por um pacto, estava impregnada por elementos amorosos, referindo expressamente que boa parte da confiança que era gerada por esse laço dependia, claramente, da sua componente afectiva e altamente personalizada. Era como se, a um nível mais profundo e básico, anterior ao pacto estabelecido entre o senhor e os seus servidores, existisse um nível de normatividade primordial, era como se existissem direitos e obrigações que eram próprios da natureza humana[82].

Estudos recentes têm demonstrado que, nas múltiplas formas de servidão que então existiam, o *status* e o contrato coexistiam, ou seja, numa mesma relação era possível encontrar obrigações decorrentes do estatuto das partes – as quais produziam uma condição permanente de vida, abarcando todas os aspectos da pessoa –, e, simultaneamente, deveres impostos por um contrato – produzindo obrigações de conteúdo essencialmente económico. O primeiro tipo de obrigações relacionava-se, essencialmente, com os laços de fundo afectivo e com o poder ordenador do amor; o segundo, pelo contrário, prendia-se com a

natural comportavam sempre uma bem determinada carga preceptiva.

[81]Marc Bloch, *La société* Féodal, consultámos a seguinte edição: A *Sociedade Feudal*, Lisboa, Edições 70, 1982, tradução de Emanuel Lourenço Godinho.

[82]Emanuele Conte, «Passioni», *Rechtshistorische Journal*, 17 (1998) cit., 1998.

normatividade externa e afectivamente desinvestida, decorrente das leis e dos vínculos contratuais. Tal significa que, no contrato de serviço, existia sempre algo de mais profundo do que um simples laço contratual, já que essa ligação, por envolver sempre um fundo afectivo – expresso por palavras como «homenagem», «fidelidade», «serviço» e «confiança» – tinha influência sobre a qualidade das pessoas envolvidas nessa relação, em especial no vassalo. Além disso, e em parte devido à sua espessura afectiva, era um laço que afectava também os seus descendentes, obrigando-os a prestarem fidelidade ao senhor. Como recorda Emanuele Conte, por detrás de muitos contratos existia todo um envolvimento afectivo entre as partes, um fenómeno apenas possível num mundo onde a união entre o *status* e o contrato era algo de perfeitamente corrente[83].

Assim, apesar de assumir uma feição contratual, o laço de vassalagem possuía um fundo amoroso. De resto, os direitos e os deveres inerentes às noções de serviço e de fidelidade feudo-vassálica apresentam uma clara homologia com o universo das relações afectivas, pois também aí se fala em «serviço», em «fidelidade», em «obediência» e em «afecto». A par disso, na ligação vassálica era também possível escutar muitas ressonâncias religiosas, desde logo porque se apoiava na figura da *fides*, que significava, fundamentalmente, a vontade de manter essa união, a adesão às palavras, a manutenção do compromisso, a *constantia*[84]. Para lá disso, a *fides* envolvia um compromisso com um atributo especial, pois a fidelidade, a *fidelitas* do laço feudo-vassálico, instaurava uma série de obrigações, as quais, antes de assumirem uma feição jurídica, eram fundamentalmente morais[85]. A esse respeito, é oportuno lembrar que, em pleno Antigo Regime, algumas relações de serviço costumavam ser equiparadas à ligação que existia entre a divindade – enquanto senhor – e cada um dos fiéis – enquanto vassalos –, e disso mesmo dá conta o jesuíta Francisco Aires, numa obra intitulada *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos...*, publicada em 1658. Boa parte desta obra é dedicada à reflexão sobre o significado profundo da obediência e das suas distintas modalidades, e num dos passos mais significativos deste seu livro, Aires afirma que «quanto pois hum for mais pontual em executar tudo, o que entender ser vontade de Deos, sem esperar

[83]Emanuele Conte, «Dai servi ai sudditi. La *realitas* dei contratti di *status* nel diritto comune», comunicação apresentada ao congresso *Glosse, Summe, Kommentar*, realizado em Osnabrück em Novembro de 1996, disponível on-line em http://www.idr.it/iura-communia/contstat.htm.

[84]Fernando Castro Palao, *Opera Moralis de Virtutibus, et Vitiis Contrariis, In varios Tractatus, & Disputationes Theologicas distributi...* (Lyon, J. A. Huguetan, 1669), Tomus Primus, IV – De Fide, eiusque contrariis, pp. 324 segs.

[85]Álvaro Valasco, *Quaestionum iuris emphyteutici liber primus seu prima pars...* (Lisboa, Baltazar Ribeiro, 1591), Quaestio XXXVIII, f. 187 segs.; Carlos Petit, «*Iustitia* y *Yudicium* en el reino de Toledo..., cit., 1995, pp. 904 segs.; Emanuele Conte, «Passioni», cit., 1998 pp. 55 segs.

preceito, que a isso o obrigue tanto suas obras, serão mais aceitas a Deos, havendo se em o servir não como escrauo, mas como filho...»[86]. O padre Aires evoca aqui diversos tipos de obrigação, diversos níveis de comprometimento, mas enaltece aqueles que cumpriam os seus deveres não propriamente por serem compelidos por um contrato, mas sim por reconhecerem que tal correspondia a ser fiel à natural benevolência do ser humano, porque a obediência tinha a ver, no fundo, com a vontade de Deus.

Ao estudar a poesia sacra do século XVII, José Adriano de Carvalho também se apercebeu desta homologia entre o serviço prestado a Deus e a ajuda que se dispensava a um senhor, tendo chamado a atenção para o paralelismo entre o modo como um aristocrata seiscentista como Francisco Manuel de Melo se dirigia ao rei, e a maneira como, naquela época, os fiéis se dirigiam a Deus. Para José Adriano de Carvalho, em ambos os momentos é evocado um paradigma de fidelidade que apontava, essencialmente, para uma mesma matriz, de ordem espiritual[87]. Este aspecto é extremamente interessante, e reforça aquilo que atrás referimos: em pleno século de Seiscentos, o poder profano continuava a assentar em laços cuja coesão era directamente dependente da moral cristã, e no que respeita às obrigações que tais laços instauravam, era virtualmente impossível separar o que dizia respeito à esfera profana e o que tocava à religião. Como assinalámos, a própria relação entre Deus e os homens foi assimilada ao mecanismo da dádiva e da contra-dádiva, já que do amor da divindade pelos homens se dizia que era uma «grande mercê», aquilo que despertava os homens para o amor, e as orações que eram dedicadas à divindade foram frequentemente encaradas como pedidos, como súplicas. O Cristianismo reafirmou os atributos essenciais do conceito de fidelidade, embora lhe tivesse conferido mais ênfase, pois um pacto, ao envolver um juramento, passava a ser um *vinculum religionis*, já que tal gesto transportava o compromisso aí assumido para um plano essencialmente moral e não-contratual[88]. No fundo, activava uma modalidade de disciplina que provinha não propriamente do exterior, mas sim do interior dos seres humanos[89],

---

[86]Francisco Aires, S.J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos...*, cit., 1658, p. 168.

[87]José Adriano de Carvalho, «A poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo», *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII (1974), pp. 326 segs.; cfr. com uma das obras mais marcantes de frei Luís de Granada, o *Libro de la Oración y Meditación...*, 1584, citamos pela edição de Lisboa, António Alvarez, 1612, «Cap. I – Que cosa es la Oración. Utilidad y necessidad».

[88]Acerca das diversas espécies de obrigação, *vide* Fernando Rebelo, *Opus de Obligationibus Iustitiae, Religionis et Caritatis...* (Lyon, H. Cardon, 1608); e Manuel Álvares Pegas, *Tractatus de Obligationibus, & Actionibus, & defensionibus, & Criminalibus, & Ecclesiasticis, ad utriusque fori Iudicia spectantibus...* (Lisboa, M. Deslandes, 1692) Caput I. Sobre esta problemática, *vide* Paolo Prodi, *Il sacramento del poetere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bolonha, Il Mulino, 1992.

uma disciplina que se exprimia através da docilidade e da honorabilidade cristã, uma disciplina que comportava, a um nível implícito, um tipo bem preciso de relação consigo mesmo, uma maneira bem determinada das pessoas se governarem a si próprias. No fundo, o juramento, enquanto *sacramentum fidei*, fazia com que essa obrigação, que inicialmente fora fruto de uma deliberação da vontade, passasse a comportar algo de fundamentalmente moral, remetendo para uma normatividade natural e intrínseca aos homens[90].

A par da relação de vassalagem, o recurso a um contrato para formalizar uma relação entre pessoas estava também presente na tradição do Direito Romano, da *lex Regia*, sobretudo nas secções dedicadas ao distante momento fundador da vida comunitária, no qual se estabelecera um pacto entre a população e o seu chefe, fixando-se, aí, o tipo de regime que iria pautar a relação entre uns e outros, a fim de salvaguardar o «bem comum» da comunidade. A esse compromisso era habitualmente dado o nome de *pactum subjectionis*, um pacto que envolvia, também, obrigações morais para cada uma das partes. Na realidade, esse pacto era a expressão formal de um acordo entre as diversas famílias – note-se, famílias, e não indivíduos isoladamente considerados[91] – para se juntarem e em conjunto trabalharem para o bem comum, tendo sido sistematicamente encarado como o momento fundador da comunidade, pois fora através dele que as famílias tinham consentido em viver unidas e organizadas.

Para além do assentimento para se unirem, através desse pacto os diversos clãs familiares tinham estabelecido a forma de governo a adoptar, definindo uma espécie de estrutura constitucional e estabelecendo quais eram as funções de governo que competiam a cada uma delas e as condições do seu exercício[92]. E é interessante notar que, uma vez mais, fizeram-no seguindo o exemplo da natureza e imitando a organização familiar, porquanto escolheram ser governados por uma só pessoa, por um rei, e não por muitos, pois, como escreve o jurisconsulto António de Sousa de Macedo, «o governo de muitos he artificial, o de hum he da natureza». Bastava olhar para a família para verificar que o modo mais eficaz de governar e de fomentar o amor pelo bem comum era através de uma só

[89]A. M. Hespanha (com Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho..., cit., 1997, pp. 51 segs.

[90]Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure...*, cit., 1556, Tomus II, Liber VIII; Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, Liber I, Caput V; Agostinho Barbosa, *Tractatus Varii: I. De Axiomatibus Juris usufrequentibus...* (Lyon, L. Arnaud, P. Borde, 1678), Axioma CXXXIV – Iuramentum, p. 80; sobre esta problemática, veja-se Carlos Petit, «*Iustitia* y *Yudicium* en el reino de Toledo..., cit, 1995, p. 908.

[91]Bartolomé Clavero, «Principio Constitucional: El Individuo en Estado», *in Happy Constitution. Cultura y lengua Constitucionales*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 13 segs.

[92]Pablo Fernández Albaladejo, «*Lex Regia Aragonensium*: Monarquía compuesta e identidad de Reinos en el reinado de Felipe III», *in* AA. VV., *España y Suecia en la Época del Barroco (1600-1660). Congreso Internacional. Actas*, Madrid. C. A. M., 1998, pp. 55 segs.

«cabeça», um argumento reforçado pelo facto de «Deos, fonte de todo o bem, he hum só, & para sua Igreja escolheo o governo monarchico de hum Summo Pontifice», explica o mesmo António de Sousa de Macedo[93].

Era para todos indiscutível que Deus, enquanto autor do mundo criado, era a origem de todo o poder, e que a mesma divindade concedera esse poder aos homens. O *dominium* era portanto encarado como uma dádiva divina[94], uma concessão que se destinava a habilitar os homens a governarem-se a si próprios, a fim de que pudessem realizar o bem comum. Além disso, todos os que escreveram sobre esta temática alegavam que era no corpo social que se encontrava a origem próxima desse mesmo poder, o qual fora daí transferido – por delegação ou por transmissão irrevogável, a respeito deste ponto não chegou a existir acordo entre os especialistas[95] –, para o monarca. Assim, o pacto fundador da vida comunitária assinalou igualmente a transmissão do poder, foi o momento de passagem do *dominium*, desde essa congregação de famílias para o chefe da comunidade. Por acréscimo, através de tal pacto definiu-se, também, as condições morais em que o governo deveria ser exercido, declarando-se que todo o comando que se desviasse do bem comum seria classificado como contrário à vontade divina. Como se pode observar, todos reconheciam que fora através de um pacto – oral, portanto, e não um contrato escrito – que se fixara os moldes do relacionamento entre as diversas famílias e o chefe da comunidade, o que significa que esse laço ficara inscrito não propriamente no plano jurídico, mas sim no plano anímico, no foro moral-religioso. Dessa forma, instaurava-se um sistema recíproco de obrigações: sobre aquele que recebia o poder passavam a pesar severos deveres morais; àqueles que tinham entregado o poder ao rei assistia o direito – moral – de controlarem os actos daquele que os governava.

O pacto fundador era, portanto, assumido pelos chefes das famílias, os quais, congregados, definiram o regime de relacionamento que iriam manter entre si. Nessa escolha, como vimos, o modelo familiar exerceu uma influência determinante. Porém, e apesar das analogias com o agregado doméstico, era para todos bem claro que o espaço exterior à casa era essencialmente definido pela disparidade de interesses, estando muitas vezes ausente a concórdia própria das verdadeiras famílias. Graças a essa ausência de comunhão, a interacção apresentava um carácter completamente diferente daquele que vigorava no seio do

[93]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit, 1676, p. 290.

[94]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques...*, cit., 1987, p. 95.

[95]Cfr. Luís Reis Torgal, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981-1982, vol. I, pp. 233 segs.

agregado doméstico. Na verdade, fora do sistema doméstico interagiam pessoas diferentes entre si, pessoas com identidades diversas, ou seja, cada uma tinha uma origem familiar distinta. É certo que, no essencial, o amor assegurava a coesão do conjunto do corpo social. Mas não era menos certo que alguns aspectos do seu funcionamento careciam de um ordenamento «positivo» que conferisse ordem a essas relações, sendo aí, precisamente, que entrava o Direito positivo, ou seja, o ordenamento jurídico produzido pelos homens.

Giovanni Botero, autor do famoso tratado *Della Ragion di Stato*, de 1589, dá conta desta diferença entre, por um lado, um mundo familiar naturalmente auto-governado e auto-suficiente, e, por outro, o espaço que lhe era exterior, este sim carente de um ordenamento «positivo»: «Cristo, nosso senhor, ao instituir a sua santa Igreja, quase uma óptima República, uniu-a e formou-a com a Caridade, que tem tanta força e virtude que, onde ela floresce e reina, a justiça não é necessária, pois a Caridade não só disciplina as mãos mas também une os corações, e onde se encontra esta união não pode haver ofensa nem iniquidade nem matéria de justiça». Porém, Botero reconhece, não sem algum desgosto, que essa força que «disciplina as mãos» não se estendia a todos as partes: «como os homens são normalmente imperfeitos e a Caridade vai continuamente arrefecendo, é preciso, para pôr ordem nas cidades e manter em paz e tranquilidade as comunidades dos homens, que a Justiça nelas se implante e seja exercida»[96]. Como se pode verificar, para Botero a situação de «comunhão» e de ausência de propriedade privada que caracterizara os tempos primordiais fora substituída por uma situação de pluralidade de famílias, e dessa pluralidade de interesses díspares resultou uma certa desordem ao nível do relacionamento inter-familiar, tornando-o carente de um ordenamento «positivo».

Acerca deste mesmo tema das origens do ordenamento jurídico, o jesuíta Diogo Henriques de Vilhegas recorda que, depois da criação do mundo, os homens «vivieron mucho tiempo en amigable conformidad, usando cada uno con su vecino lo mesmo que de su vecino esperava, no por el temor de la pena que la ley señalava, mas por temor de lo justo, que sus acciones governava, conociendo que la justicia más sirve para el beneficio del tercero, que para si proprio, más se dirige al comun beneficio, que al interesse particular». Porém, os «ventos da cobiça» – a expressão pertence a Henriques de Vilhegas –, agitaram essa distribuição equitativa, destruindo a concórdia e instaurando a desordem[97]. Foi esse

[96]Giovanni Botero, *Da Razão de Estado*, tradução de Rafaella Longobardi Ralh, coord. e introdução de Luís Reis Torgal, Coimbra, INIC, 1992, p. 19.

[97]Diogo Henriques de Vilhegas, S.J., *Leer sin Libro...*, cit., 1672, p. 82; António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, cap. XVIII.

desgoverno, precisamente, que levou os homens a desenvolverem o direito positivo, o qual tinha como principal finalidade estabelecer um dispositivo "externo" de normas que fosse capaz de organizar as relações entre pessoas que apresentavam identidades diferentes, isto é, pessoas que não eram oriundas da mesma esfera familiar, da mesma unidade corporativa, que não partilhavam aquilo que detinham, preferindo possuir e acumular bens materiais, naquilo que constituía um gesto claramente contrário ao impulso natural para a partilha e para o bem comum.

O famoso teólogo jesuíta Francisco Suárez, ao discorrer sobre esta mesma temática, sustenta uma visão em tudo similar à que acabámos de apresentar, esclarecendo embora que tal «desgoverno», tal ausência de concórdia nada tinha a ver com uma mudança na ordem natural das coisas, pois tal ordem era, por essência, imutável. Resultava, em vez disso, da ignorância dos homens, a qual conduzira a interpretações erradas da lei natural, sobretudo no que dizia respeito aos mandamentos divinos que se encontravam inscritos na natureza. No capítulo anterior tivemos já a oportunidade de analisar o papel cognitivo que era desempenhado pelo amor. A respeito deste mesmo tema, Francisco Suárez, seguindo de perto o que afirmara o dominicano Francisco de Vitória, lembrou que aquilo que mais fundamentalmente distinguia os homens entre si era o grau de conhecimento que possuíam da lei natural. Assim, reconheceu que alguns humanos possuíam um melhor conhecimento da lei natural do que outros, recordando, até, que, no seu tempo, certos povos viviam ainda em total barbárie, tal sucedendo precisamente porque se encontravam em total ignorância da lei natural, o que os tornava incapazes de estabelecerem laços comunitários de amizade e de colaboração. Contudo, e sempre seguindo de perto os ensinamentos de Vitória – e de Tomás de Aquino –, o mesmo Suárez sustentou que isso não significava que não tivessem inscrita na sua natureza essa capacidade para amar o próximo que distinguia os seres humanos. Bem pelo contrário, já que o conceito de humanidade era uno, e, como tal, todos tinham a possibilidade de desenvolver essa qualidade que possuíam em potência. De acordo com Francisco Suárez, esses seres humanos em potência careciam de uma "tutoria", e a finalidade da lei positiva era, justamente, criar as condições para que as pessoas, através do amor, pudessem levar a cabo esse conhecimento da lei natural, a fim de que se aperfeiçoassem, condição imprescindível para que as diversas famílias que integravam a comunidade se fossem aproximando, aos poucos, da situação de concórdia primordial[98]. Como já se vê, a suprema finalidade da vida em

[98]Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, Liber I, Caput III.

comunidade, a aproximação ao bem comum, era mais propriamente um regresso, um retorno à comunhão dos primeiros tempos.

De acordo com o jurista João Salgado de Araújo, na sequência da «desordem» que sobreveio ao pecado de Adão, tornou-se claro que os homens eram incapazes, por si só, de se defenderem das misérias da sua condição, «y assi se juntavam por familias, y pueblos, siguiendo en ello tambien el dictamen natural...». Porém, e como se a cobiça continuasse a provocar cada vez mais distúrbios, foi preciso escolher um monarca, ao qual as famílias confiaram a tarefa de manter a ordem, de sanar conflitos e de repor a concórdia. Desse modo, «quedaron los Reyes por medio de la ley regia, com poder plenario para la administracion de las dos cosas, a que se obligaron, que es hazer, y distribuir justicia, sustentar y defender la Religion...»[99].

O direito «positivo» dizia respeito, portanto, a um mundo de relações que nada tinham a ver com o interior da vida familiar, dizia respeito aos laços entre pessoas que não se reconheciam como pertencentes ao mesmo agregado e onde a concórdia de vontades estava ausente. No espaço exterior à família – ou seja, nas ligações entre pessoas com identidades familiares diversas e titulares de direitos de propriedade – a justiça tinha como missão, por conseguinte, manter em boa ordem as relações entre as diversas casas, uma missão que devia ser sempre norteada tanto por uma postura distributiva – assegurando que cada uma recebia aquilo a que cada agregado tinha direito –, como comutativa – garantindo a manutenção dos direitos e das posições estatutária de cada um dos clãs familiares.

O sistema jurídico, desde que jamais perdesse de vista a «justiça» – esse «summo preceito do Principe Christão»[100] – era, por conseguinte, um instrumento vocacionado para colaborar com o ordenamento amoroso na harmonização das relações no espaço externo à família. No entanto, era para todos bem claro que existiam certos domínios e determinado tipo de relações que o sistema jurídico era incapaz de regular. Tal sistema jurídico, enquanto ordenamento concebido pelos homens, era imperfeito, era falível e carente da colaboração de outras formas de normatividade que zelassem pelo bem comum e pela restauração da ordem, sobretudo quando ocorressem conflitos ou rupturas mais graves, ou seja, quando ocorriam atentados contra a ordem anímica em que assentava a comunidade. O sistema jurídico carecia, pois, da moral e da sua regulação para assegurar o «bem comum», uma expressão que, na época, evocava a

[99]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 6.

[100]António de Sousa de Macedo, *Armonia Política. Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado...*, cit., 1651, pp. 11 segs.

lembrança de que todas as relações entre os homens, mesmo as de carácter contratual, possuíam um fundo moral, regido por valores cristãos[101].

O direito positivo regulava uma parte das relações entre as diferentes famílias, regulamentando as questões que eram típicas de pessoas que não partilhavam entre si os bens, como era o caso da posse e da troca de bens patrimoniais, a propriedade e os problemas que ela levantava, a actividade comercial, os contratos e a transferência de direitos. No tocante aos intercâmbios comerciais, o direito positivo estabelecia igualmente bastantes regras. Todavia, é interessante notar que, nas obras jurídicas dedicadas a estes temas, a componente teológico-moral continuava a ser muito forte, e por entre indicações respeitantes à posse de bens e à actividade comercial aparecem, com frequência, preceitos morais de pendor fortemente normativo. Tendo em conta o que referimos no capítulo anterior, esta presença teológica nas questões do foro comercial não nos deve surpreender, pois estava em sintonia com a vocação desse saber para desenvolver uma reflexão aprofundada sobre a totalidade das relações comunitárias, desde a dimensão mais pessoal até ao conjunto da comunidade humana[102]. Não podemos esquecer que a teologia olhava para o corpo social como um todo organicamente estruturado, como um corpo cujos órgãos, cujas partes mais básicas – famílias, comunidades de amor – se encontravam em comunicação através de trocas, através do intercâmbio não só de bens e de serviços, mas também, e sobretudo, de virtudes. Como tal, a teologia moral não podia deixar de dedicar uma atenção muito detalhada à posse e à troca de bens[103]. O corpo social formava uma *communitas communitatum*[104], tratava-se de um corpo social fundado no amor e na entreajuda entre as diversas famílias, e tanto a posse como o intercâmbio de bens jamais deveriam perder de vista quer a matriz afectiva dessa união, quer a finalidade amorosa da vida em comunidade.

Em face deste sistema de valores, a posse e a troca de bens entre os diversos agregados familiares levantavam questões morais bastante sérias, as

---

[101]Frei António de Natividade, *Stromata Oeconomica...*, 1653, «Opusculum IV – De Herorum Iustitia», pp. 104 segs.; compare-se com a opinião sustentada por Francisco Velasco de Gouveia: «Os Reynos são de direito natural das gentes, porque procedem da sobredita razão natural, pela qual foy necessario para a conseruação humana, que os homens viuessem juntos, & que entre eles houuesse quem os governasse» – *Iusta acclamação dp Serenissimo Rey de Portugal Dom Iodo o IV. Tratado Analytico Dividido em tres partes...* (Lisboa, Lourenço de Anveres, 1644), p. 27.

[102]Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, Prólogo.

[103]Fernando Rebelo, S.J., *Opvs de Obligationibus...* cit., 1608, p. 16 C. É também essa a imagem que ressalta da leitura do tratado de Cristóbal Suárez de Figueroa, *Varias noticias importantes a la humana comunicacion...* (Madrid, Tomas Junti, 1621).

[104]José Ignacio Fortea Pérez, *Monarquía y Cortes en la Corona de Castilla. Las Ciudades ante la Polttica Fiscal de Felipe II*, Salamanca, Cortes de Castilla y León, 1990, p. 18.

quais analisaremos mais detalhadamente no quinto capítulo deste trabalho. Por agora é oportuno referir que, para além da minúcia que sempre os caracteriza, os textos teológicos não tardaram em reconhecer a relação estreita que existia entre as matérias comerciais e a coesão comunitária, e na análise que efectuaram sobre a posse dos bens remetiam sempre para um conceito de corpo social cujos laços internos mais fundamentais eram, uma vez mais, de índole afectiva. Esses escritos reflectem, com efeito, uma ordem social que responde, toda ela, ao imperativo de realizar a vocação natural do homem para ajudar o seu semelhante e para jamais prejudicar o próximo, respeitando as normas que estavam associadas a esse imperativo de benevolência. Desse respeito dependia, afinal, o equilíbrio do corpo social, e era por isso, no fundo, que todos os manuais de casos de consciência afirmavam claramente que não socorrer o próximo quando este estava em necessidade equivalia a pecado mortal[105].

Porém, e não obstante essa insistência no bem comum, a experiência de séculos mostrou que o imperativo da entreajuda afectuosa nem sempre era respeitado, e isso levara os homens a desenvolverem um sistema jurídico, o qual servia para evitar actos imorais no domínio das relações inter-familiares, como era o caso do oportunismo, do roubo e do enriquecimento à custa do empobrecimento do próximo. A usura era um dos gestos que mais atentava contra essa finalidade afectiva da vida social, e, a respeito do empréstimo remunerado, o atrás citado Giovanni Botero recorda que o usurário era severamente condenado pelo antigos, acrescentando que «esta peste [a usura] causou muitas vezes a desordem e levou a grande perigo a República de Atenas e a cidade de Roma, pela extrema miséria a que os usurários tinham reduzido um e outro povo...», recebendo, por isso, penas muito mais pesadas que os ladrões[106].

A par da análise das relações comerciais, os tratados teológicos que se referem à organização comunitária incluem sempre uma extensa exposição acerca das transgressões à ordem afectiva e acerca das condutas classificadas como anti-sociais, nomeadamente a usura, certos tipos de operações cambiais, assim como outras formas de aquisição de lucro à custa do empobrecimento do próximo[107]. No fundo, a condenação incidia sobre todos os comportamentos que desmentiam, de uma forma especialmente flagrante, a inspiração familiar das relações comunitárias. Para além disso, é também analisada, com grande detalhe,

---

[105]Veja-se, por exemplo, a *Summa de casos de consciencia, con advertencias muy provechosas para confessores...* (Lisboa, Antonio Alvarez, 1597), de frei Manuel Rodrigues, pp. 25 segs.

[106]Giovanni Botero, *Da Razão de Estado...*, cit., 1992, p. 23.

[107]Frei Manuel Rodrigues, *Summa de casos de consciencia, con advertencias muy provechosas para*

a questão dos tributos e as condições da sua legitimidade, condenando-se os reis que, esquecendo-se de que um dos seus deveres era garantir o bem estar dessa grande família que era o reino, o sobrecarregavam com impostos. A presença de questões comerciais e fiscais em livros de teologia confirma um dado que enunciámos no capítulo anterior: lidamos com uma época em que vigorava uma outra ordem epistemológica, e em que os saberes tinham uma vocação completamente diversa da actual. As questões comerciais, financeiras e fiscais são actualmente objecto da ciência económica; porém, desde os tempos bíblicos até ao final do Antigo Regime, tais questões foram analisadas e minuciosamente discutidas antes de mais pela literatura teológica, pois tratava-se de questões que podiam afectar aquele que era o princípio que presidia ao entendimento doméstico da vida comunitária, ou seja, a colaboração e a entreajuda com vista ao bem comum.

Em suma, até ao século XVIII a comunidade foi encarada como um aglomerado de famílias unidas por um pacto, mas também por um mandamento de amor, e onde entre cada um dos seus membros deveria existir uma relação de amizade e de benevolência. Essa coexistência entre deveres naturais e obrigações legais-contratuais fazia com que a moral e o ordenamento jurídico colaborassem entre si na organização da comunidade. Como vimos, em muitas das áreas mais decisivas do viver grupal o Direito chegava mesmo a arrepiar caminho, confiando à moral todo o trabalho regulador, um sinal claro de que a moral continuava a ser o nível de normatividade mais eficaz e mais abrangente. É por isso que os manuais que caracterizavam as relações entre as pessoas no espaço exterior à casa familiar sempre enalteciam o poder do afecto para instaurar a ordem[108], e é também por isso – como bem notou António Hespanha – que o Direito esteve sempre muito mais atento aos interesses das famílias e da comunidade, do que ao interesse individual e pessoal de cada uma das pessoas, pois sabia-se que era dos mecanismos naturais de regulação doméstica que dependia, em boa medida, a estabilidade comunitária[109]. Quando tal concórdia não era realizada, quando as pessoas se deixavam levar pelo individualismo, preocupando-se demasiado com o seu bem próprio e esquecendo-se do bem estar dos outros, aí cabia à legislação "positiva" encaminhar os homens para um regresso ao estado original de partilha

confessores... (Lisboa, Antonio Alvarez, 1597), cap. CI.

[108]«Los bienes de la concordia de los amigos...» – este é, precisamente, o tema do terceiro capítulo de um livro anónimo intitulado *Espejo Politico, y Moral, para Principes, y Ministros, y todo genero de Personas. Traducido de la lengua Turca en la Castellana por Vicente Bratuti Raguseo Interprete de la Lengua Turca De Felipe Quarto El Grande Rey de las Españas, &c.... Parte Primera...* (Madrid, Domingo Garcia y Morras, 1654).

[109]A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne..., cit., 1993, pp. 960 segs.

e de comunhão. Tudo isso em nome de um conceito de «justiça» que, como já referimos por diversas ocasiões, estava fortemente impregnado por valores cristãos[110].

O perfil amoroso do governante.

Chegados a este ponto, podemos dizer que, apesar das diferenças que foram apontadas, entre o universo familiar e a esfera extra-doméstica existia um fundamental aspecto em comum: em ambos espaços o amor pelo próximo tinha de imperar, e o regime de relacionamento definido pela diversas famílias, no momento fundador, reflectia isso mesmo.

Como tal, uma das tarefas mais importantes era reconhecer que, à semelhança da família, o mundo exterior à casa familiar também possuía uma determinada constituição natural, quer dizer, o regime a definir deveria assentar no princípio de que as diversas partes da comunidade tinham sido dispostas por Deus, o qual, no momento da criação, lhe conferiu uma ordem imutável e eterna, a qual cabia aos seres humanos respeitar. A razão de ser dessa ordem foi bem sintetizada por frei Heitor Pinto, em 1563: «O principe he a cabeça, & o pouo o corpo, & como diz Plutarcho, o pescoço que ajunta o corpo com a cabeça he o amor, que vne & lia o pouo com o principe». Explica-nos o mesmo Heitor Pinto que «assi como não auendo pescoço, que ajunte o corpo com a cabeça, nem o corpo nem a cabeça teram vida, assi nam auendo amor antre o pouo & o principe nem de huma parte nem de outra, será destruyda a republica»[111]. O amor, uma vez mais, é apresentado como o princípio unificador das diversas partes que compunham a comunidade, mas também como aquilo que dava sentido à ordem pela qual se regia a vida em comum.

Assim, e sempre em analogia com o que se passava no seio da família, o regime de relacionamento entre as famílias jamais deveria perder de vista que, no quadro comunitário, cada parte possuía um determinado lugar e tinha uma determinada função a desempenhar. Tal disposição atribuía a cada um dos órgãos do corpo social certos deveres, mas também uma gama de direitos, e é interessante verificar que, a esse nível, a matriz organizativa doméstica voltava a desempenhar uma acção conformadora, na medida em que a cada uma das partes

[110]Carlos Petit, «*Iustitia* y *Yudicium* en el reino de Toledo..., cit., 1995, pp. 888 segs.; Ditlev Tamm, «Legal Cultures, Affection and Community» *in* H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 115 segs.

[111]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 161v.

da comunidade eram atribuídas obrigações semelhantes àquelas que vigoravam no seio da família. Como tal, tanto os dignitários eclesiásticos como os senhores profanos tinham a obrigação de desempenhar uma acção que jamais se deveria afastar do bem comum, e deles era exigido, essencialmente, o exercício de um senhorio modelado pela figura paterna, com uma autoridade onde a força e a ternura conviviam lado-a-lado, mas onde estivesse sempre bem presente a consciência de que a sua acção era fundamental para o bem comum de todos. Do chefe da comunidade, por seu turno, esperava-se uma acção que tivesse presente, acima de tudo, o bem comum, desse modo contribuindo para levar aqueles que estavam sob a sua alçada a praticarem a benevolência, a fim de que o conjunto da comunidade lograsse restaurar o estado primordial de comunhão que tanta nostalgia continuava a suscitar entre as gentes de Quinhentos e de Seiscentos. A actuação daqueles que tinham responsabilidades governativas na esfera exterior à família era profundamente modelada pela figura paternal, e tal sucedia porque, naquela época, saber conduzir a família e saber governar bem um povo eram duas "artes" que decorriam de uma mesma exigência, de uma mesma qualidade, de um mesmo princípio moral e político: o saber governar-se a si mesmo, a fim de colocar o bem do próximo à frente do bem individual[112]. A finalidade era, como vimos, o aperfeiçoamento, tanto pessoal como do conjunto de famílias que estava sob o seu comando, e como tal, antes mesmo de se assumirem como senhores da justiça, tanto as autoridades clericais como os reis apresentavam-se como autoridades que tinham deveres eminentemente «paternais»[113].

De resto, no retrato que traça da comunidade e da sua ordem, a generalidade da literatura coetânea contém insistentes alusões ao carácter «paternal» da pessoa régia, uma referência que aponta, uma vez mais, para o universo doméstico e para a constelação afectiva que ele corporizava. «El Rey Agesilao diz, como refere Plutarcho, que o bom principe ha de ser com os vassallos, como pay com filhos»[114]. Esta afirmação pertence ao livro *Imagem da Vida Christam...*, da autoria do frade jerónimo Heitor Pinto, e sintetiza, de forma especialmente nítida, o quão forte era a articulação entre o amor paternal e o

---

[112]Cfr. André Pinto Ramires, S. J., *Utriusque Principum Politices Parallela Justae, et iniquae. Ad Caput Decimumquartum Isaiae Prophetae. Tomus Unicus...* (Lyon, Her. De P. Prost, P. Borde, L. Arnaud, 1648), em especial a Notatio VI – De Principis administris domesticis», pp. 96 segs.

[113]«O governo da família é semelhança do que há-de ter o Príncipe nos negócios públicos, que a política é a administração...», afirma Sebastião César de Meneses em *Suma Política, Offerecida ao Principe D. Theodosio de Portugal...* (Amesterdão, Simão Dias Soeiro Lusitano, 1650); citamos pela edição de Rodrigues Cavalheiro, Porto, Ed. Gama, 1945, pp. 114-115; acerca deste tema, cfr. Antonio Serrano González, «Poder sub specie Legis y Poder Pastoral» *in* Ramon Máiz (org.), *Discurso, poder, sujeto. lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad, 1987.

[114]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 163v.

senhorio. Aliás, o próprio monarca intitulava-se frequentemente «pai de vassalos», e estes, por sua vez, em muitas das petições que lhe dirigiam, apelidavam-no de «pai», ou lembravam-lhe as suas obrigações paternais para com todos aqueles que se encontravam ao seu serviço. Trata-se, como se pode ver, de um conceito de senhorio e de «governo» com uma feição eminentemente afectiva, evocando, antes de mais, a figura paternal como modelo do chefe, para além de remeter, igualmente, para um laço de carácter natural e dotado de um certo grau de indisponibilidade para os seres humanos. Outra das imagens que mais frequentemente representavam a ligação entre o senhor e os seus vassalos era o laço do matrimónio, como vimos também ele pejado de ressonâncias amorosas. A literatura medieval e moderna preservou inúmeras metáforas onde o monarca surge como marido e a comunidade é retratada como a sua esposa. O recurso a tal imagem era a forma encontrada para exprimir que esse laço era simultaneamente afectivo e jurídico, embora indicasse, também, que se tratava de uma ligação onde as obrigações naturais chegavam mesmo a sobrepor-se ao compromisso jurídico[115].

O carácter afectivo do comando é igualmente notório na ancestral analogia entre a figura do rei e o peculiar perfil de Jano, que nos legou frei Cristóvão Godinho: «Jano, que dizem foy o primeyro Rey de Italia», o qual «pintauão os Romanos com dous rostos, hum detras, & diante outro, denotando que ha de estar olhando a huma, & a outra parte, para melhor se auer em seu officio de senhorear, como faz o amor, que senhorea, & domina huma vontade alhea»[116]. Nestes exemplos se vê que o amor estava indelevelmente presente na noção coetânea de «governar», a qual, para além das suas conotações paternais, remetia para gestos e para procedimentos ligados à ancestral concepção de *regimen*, um vocábulo que então se referia, fundamentalmente, à direcção espiritual[117], à assistência, à protecção e à condução benevolente. Ainda a respeito da semântica coetânea, é importante não esquecer que o conceito de «governo» se reportava, essencialmente, ao mundo espiritual[118]. Era uma palavra polissémica – como demonstrou Michel Senellart –, denotando, por um lado, a direcção da cidade, a condução dos assuntos relativos ao espaço extra-doméstico, mas significando, também, a acção de conter os homens, de preferência mediante meios

[115]Emanuele Conte, «Passioni», *Rechtshistorische Journal*, 17 (1998) p. 56.

[116]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 267.

[117]Cfr. Pedro Calafate, «Ética, Política e Razão de Estado em António Vieira», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 53 (1997), p. 384.

[118]Tal asserção é explicada, de uma forma lapidar, por Pablo Fernández Albaladejo, em «Católicos antes que ciudadanos: gestación de una "Política Española" en los comienzos de la Edad Moderna» *in* J. I. Fortea Pérez (org.), *Imágenes de la Diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*,

pacíficos, à semelhança do que se passava no seio da família. «Reger» evocava, por seu turno, a justa medida que devia nortear aqueles que eram propensos a paixões desmedidas, representando a moderação e o caminho que conduzia ao aperfeiçoamento. Por fim, a palavra «governar» denotava ainda a acção que era exercida para proteger a cidade, tal e qual como se de um chefe de família se tratasse, ou seja, com afecto e com amor pelo bem da comunidade, colocando esse objectivo acima do interesse individual[119].

As demais qualidades deste senhor afectuoso eram representadas através de uma série de metáforas que apontavam sempre para o universo amoroso, metáforas essas que povoam a generalidade da literatura dos séculos XVI e XVII. Antes de mais, há que referir o tópico do rei amoroso pela república, que se dedicava inteiramente ao seu reino, sacrificando-se por ele e abdicando mesmo da sua pessoa privada. No âmbito dessa representação, o senhor régio era frequentemente retratado como amante da república, e havia quem afirmasse que entre o monarca e a comunidade existia um laço similar ao matrimonial, o que, uma vez mais, aponta para o universo da família e para o campo das relações naturalmente determinadas. É importante notar que essa relação amorosa, à semelhança de todas as ligações conjugais, comportava algo de recíproco, pois movido pelo amor o rei saía de si para servir o seu reino, o mesmo sucedendo com os vassalos seus filhos. O amor do príncipe pelo reino traduzia-se na total disponibilidade para o servir, e na disposição para se sacrificar pelo bem comum, mesmo naquelas difíceis situações em que esse bem comum chocava com o bem pessoal do príncipe. A respeito da «república», da comunidade, contava-se com um gesto semelhante, ou seja, aos vassalos exigia-se que tudo fizessem pelo serviço amoroso do seu rei, entregando a ele, caso fosse necessário, os seus bens, e chegando mesmo ao ponto de se disporem a morrer em nome desse amor. Convém não esquecer que o amor pelo seu senhor era condição indispensável para o bom serviço, e esse serviço amoroso, em princípio, devia ser desinteressado, nada esperando em troca. É certo que devia materializar-se em benefícios, em serviços, em ajudas, mas tais ajudas, preferencialmente, não deviam assumir a forma pecuniária, pois desde Aristóteles se dizia que o dinheiro despersonalizava e degradava as relações – essencialmente afectuosas e íntimas – que as pessoas mantinham umas com as outras. Era preferível, portanto, que esse amor recíproco se materializasse em gestos de auxílio, pois dessa forma a dignidade da relação não era afectada.

Santander, Universidad de Cantabria, 1997, p. 105.

[119]Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernment*, Paris, Seuil, 1995, pp. 17 segs.

EMPREZA. IX. 78

RECEBE SAMBENTO

QUANDO DE PEYTO, O MAYOR FAVOR DA VIRGEM MARIA

EMPREZA NONA.

F·G·F·

193 OM o proprio ſangue alimenta o Pelicano os filhos; eſtes deſpois o ſuſtentaõ quando annozo; mas elle antes deſte tempo os cria dezentranhando-ſe. Iſto, achou Ponciano, ſer como obrigação do oetro; eſte em todo o tempo ha de ſer amado; mas naõ perde a mageſtade, ſe

Figura 17
Um dos principais deveres do governante era sacrificar-se pelos que estavam à sua guarda, à semelhança de um pai, de um pastor ou, ainda, de um pelicano.
João dos Prazeres, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

Um dos aspectos mais fundamentais dessa amorosa interacção entre o senhor e os seus servidores era, portanto, o intercâmbio de bens e de serviços, intercâmbio esse que todos classificavam como crucial não só para manter o bem-estar de todos, mas sobretudo para reforçar a atmosfera de confiança da qual dependia a coesão e a estabilidade do conjunto do corpo social. Para cumprir a sua missão estabilizadora, tal intercâmbio tinha de ser público, ou seja, efectuado perante o olhar de todos, e acompanhado por veementes exortações para que o receptor desses bens não avaliasse o valor material desses bens, mas sim o seu valor espiritual e o valor da intenção que estava por detrás desse acto[120].

Por detrás deste mecanismo de troca vislumbra-se o modelo paternal, mas detecta-se, também, o imaginário das ligações amistosas e do clima de partilha que nelas vigorava. Juan Baños de Velasco y Azebedo, especialista no pensamento moral de Séneca – o qual era por ele apelidado de «grande investigador dos segredos da natureza» –, afirmava que, segundo as «leyes de generosidad», o benefício que se recebia devia ser retribuído como forma de agradecimento. Acrescentava, porém, que aquele que prestava essa ajuda benevolente ao amigo devia fazê-lo sem esperar nada como «retorno», porque o liberal não esperava satisfação, e só se recordava do que tinha dado quando recebia a contra-dádiva. Da parte do beneficiado cumpria agradecer o benefício recebido, através de um «retorno» que funcionava não propriamente como compensação obrigada por um contrato, mas sim como lembrança do amoroso impulso para ajudar que tinha despoletado esse mecanismo[121]. No fundo, essa era a forma de tornar manifesto que entre as partes continuava a existir a confiança que era decorrente do afecto que entre elas existia, um laço que, ao invés de ter a ver com obrigações jurídicas, pertencia ao foro moral. Nesta sequência de gestos, sem dúvida bastante codificada, é possível identificar formas verbais ritualizadas de manifestar que esse laço era, antes de mais nada, afectivo, formas essas dotadas de uma expressividade que era logo reconhecida pelas partes envolvidas nesse processo.

O monge jerónimo frei Heitor Pinto muito enalteceu a entreajuda amistosa, e recordou, a propósito desse tema, o grande exemplo de liberalidade que fora dado por Alexandre Magno, um rei que se distinguira pela sua constante

---

[120]Aludindo a este tipo de atitude, frei Cristóvão Godinho, em 1657, afirmava que o amor era sempre acompanhado «do dezejo de honra para obrar couzas generozas, & illustres, & assim de deixar seu nome impresso no coração da couza amada...». Acrescenta o mesmo Godinho que «amando hum homem de verdade, o mesmo amor o torna mais ualerozo do que dantes era, & lhe faz obrar maravilhozos feitos à vista de quem ama inteiramente» – frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...* cit., 1657, p. 188.

[121]Juan Baños de Velasco y Azebedo, *L. Anneo Seneca, ilustrado en Blasones Politicos, y morales...*, cit., 1670, pp. 207 segs.

Figura 18
Do monarca os vassalos esperavam uma acção toda ela marcada pelo amor e pelo favor afectuoso.
«Diálogo llamado Philipino», (década de 1580), Biblioteca do Mosteiro de San Lorenzo de El Escorial.

disponibilidade para ajudar os seus vassalos, os quais tratava como amigos, ou, até, como filhos: «E perguntando lhe huma vez hum seu amigo, que lhe ficaua, poys daua tudo? Respondeu [Alexandre] que lhe ficaua o gosto, que tinha de dar...»[122]. Para esse monarca era, portanto, fundamental mostrar-se liberal e magnificente, atributos que funcionavam como a expressão exterior do sentimento que nutria pelos seus vassalos[123], porque «Al hombre liberal todos le aman»[124]. Os benefícios de que eram alvo os vassalos alimentavam o «calor» da relação afectiva entre eles e o seu senhor, porquanto constituíam demonstrações públicas do esquema de relações em que todos se encontravam envolvidos, da ordem imanente, implícita, de que todos participavam. Para além disso, através da regular e periódica exteriorização desses princípios, afirmava-se que a ligação – afectiva – entre o rei e os diversos corpos do reino continuava viva e de boa saúde. Tratava-se de uma prática que se revestia também de uma componente ritual, concorrendo para a perpetuação da dita ligação essencialmente amorosa, bem como da ordem que a governava. A troca desinteressada de dádivas entre o rei e aqueles que o serviam constituía, portanto, um sinal público e visível para todos da afectividade que os unia e da qual dependia a coesão do conjunto do sistema. Como tal, o enriquecimento de um dignitário, na sequência dos bons serviços prestados ao monarca e como consequência de dádivas régias, era interpretada como a melhor manifestação, aos olhos de todos, de que aquilo que o unia à realeza e o rei a ele era, antes de mais, uma ligação afectiva que impunha obrigações morais de serviço e de gratidão. Aliás, dizia-se que o serviço prestado ao rei devia ser sempre animado por um impulso interior, pelo desejo de ajudar um amigo, uma espécie de fervor moral que compelia os amigos a aderir a esse relacionamento encarado como superior, porque sempre representado como uma ajuda ao próximo; quanto à retribuição, dela se dizia que deveria ser como que um movimento de gratidão, um impulso que compelia o rei a premiar o seu bom servidor.

Neste universo de relações tão marcado pelo afecto paternal e pelas suas obrigações morais, a memória dos serviços recebidos era outra das qualidades mais valorizadas, não só dos que governavam mas, afinal, de todos aqueles que eram membros dessa comunidade fundada na entreajuda e no amor pelo próximo[125]. Aquele que se esquecia dos seus amigos, aquele que não se recordava

[122]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 208.

[123]A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne..., cit., 1993, pp. 155 segs. e 166.

[124]*Theatro Moral de la Vida Humana, en cien Emblemas...* cit., 1672, p. 123.

dos benefícios recebidos, jamais poderia ser um bom governante, pois, como afirmava o padre Cristóvão Godinho, em 1657, o esquecimento era «pai da ingratidão»; aquele que fosse ingrato, por sua vez, seria incapaz de manter uma relação estável, quer dizer, assente na confiança afectiva, pois faltava-lhe essa intenção interior de beneficiar o seu semelhante. Invocando a autoridade de Séneca, o mesmo Godinho sustentava, de forma veemente, «que he ingrato aquelle que não paga a merce recebida, mais ingrato ainda o que a nega, & sobretudo extremo ingrato o que se esquece della»[126].

O adestramento da memória não podia deixar de ser um dos atributos mais enaltecidos, tanto do bom vassalo como do seu senhor. Aliás, com o tempo a memória acabou por se converter, até, no aspecto mais fundamental da formação do príncipe, pois dela dependia a estabilidade do laço que mantinha com aqueles que o serviam: «receber, & não galardoar, he villania», escrevia o beneditino João dos Prazeres em 1692, acrescentando que «o Príncipe sendo ingrato, offende a Deos, desauthoriza a si, & deslustra o Reyno»[127]. A memória dos serviços recebidos era um elemento imprescindível da governação, e da gratidão, por sua vez, dependia a sobrevivência desse verdadeiro princípio constitucional que era o laço amoroso. Compreensivelmente, a ingratidão, a cobiça, a avareza, a inveja e o egoísmo foram repetidamente deplorados, assumindo o estatuto de atitudes anti-comunitárias e, até, inconstitucionais, precisamente porque iam contra aquela que era a mais transcendental finalidade da vida em conjunto: a benquerença. Tais paixões significavam não só o desprezo pelos fundamentos da vida comunitária, mas sobretudo o privilegiar do bem próprio e individualista em detrimento do bem comum. Como sustentava Manuel de Faria e Sousa, «tener, y gastar mal, es locura; y tener y no gastar, es peor que no tener...»[128]. Assim se explica porque é que «vícios» como a ingratidão, o apego aos bens materiais e a ganância figuram sempre em grande destaque nos tratados de teologia moral e nos manuais de confessores, sendo sempre apontados como comportamentos ameaçadores para a ordem comunitária, alegando-se que representavam a antítese do afecto amoroso que deveria presidir a todos os momentos da interacção comunitária[129].

[126]É imprescindível a consulta do estudo de António Camões Gouveia, «A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista», *Ler História*, 18 (1990) pp. 3-24, em especial a secção em que é analisado o lugar da memória e da rememoração na sensibilidade aristocrática do Portugal de Seiscentos.

[126]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor...* cit., 1657, p. 195.

[127]Frei João dos Prazeres, *Abecedario real e régia instrução de príncipe lusitanos...*, cit., 1692, p. 28.

[128]Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...* cit., 1624, p. 435.

Para lá da disponibilidade para dar – a liberalidade –, e para além da gratidão e da memória, existia uma virtude própria da realeza que estava estreitamente relacionada com essa dimensão afectiva e paternal do governo: a *magnanimitas*, ou seja, o redobrar da liberalidade. Dizia-se insistentemente que era mais próprio do rei dar, do que receber, e era comum dizer-se, também, que o príncipe devia dar de ânimo livre e de uma forma grandiosa, embora tal não significasse que a liberalidade do rei seria desregrada. Pelo contrário, o príncipe devia saber escolher o momento da dádiva, devia saber escolher as pessoas a quem dava, mas devia também ter alguma moderação e prudência – ou seja, o instrumento para encontrar o justo meio, um hábito que permitia conhecer os primeiros princípios da moral, activando os valores em que assentava a comunidade[130] – no acto de dar, por exemplo, para não delapidar o património da Coroa, ou para não se ver forçado a sobrecarregar o reino com tributos.

No quinto capítulo desta dissertação a liberalidade e a magnanimidade serão analisadas de uma forma mais circunstanciada. Por agora, refira-se apenas que da conjugação destes vários atributos acabava por resultar a imagem de um senhor que governava a comunidade como se ela fosse a sua família, ou seja, encarava-a como um conjunto inscrito na natureza e dotado de uma constituição que remontava ao arbítrio divino. Era, para lá disso, um senhor que jamais perdia de vista que tal relacionamento, porque estava fundado no amor, escapava, de certo modo, à vontade dos homens. A literatura coetânea repetidamente afirmou que entre o monarca e aqueles que lhe estavam subordinados vigorava um vínculo de fidelidade cimentado pelo amor, um amor comunitário ligado à própria natureza dos homens e governado por uma normatividade que convertia essa ligação em algo cujas regras e obrigações não podiam ser contratualmente fixadas. Tratava-se, em vez disso, de uma normatividade que escapava à vontade das partes, pois de algum modo ligava-se ao impulso para amar o próximo que, como verificámos no capítulo anterior, existia na natureza de cada uma das pessoas. Nesse âmbito, nem o rei nem os vassalos tinham capacidade para alterar, uma linha que fosse, o modo como as coisas estavam dispostas, devendo, em vez disso, obedecer à sua natural propensão para amar o próximo.

[129]Cfr. por exemplo o livro de Benito Remigio Noydens, *Prompturario Moral de Questoens Praticas...* cit., 1675, p. 162; na obra que frei Tomé de Jesus dedicou à vida de Cristo, por exemplo, é prestada uma atenção muito especial à figura do ingrato, e aí frei Tomé por diversas vezes lastima a suprema ingratidão dos homens que não retribuíram os benefícios divinos, servindo a Cristo por interesse e acabando por revelar o mais abominável «desagradecimento», a mais flagrante ingratidão – Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus...* cit., 1602, f. 528v.

[130]Cfr. Vittorio Dini & Giampiero Stabile, *Saggezza e prudenza: studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima eta moderna*, Nápoles, Liguori, 1983, pp. 39 segs.

«A ley de Reynar, he como a de amar», dizia um adágio muito corrente no século XVII[131]. Se entre o senhor e aqueles que lhe eram fiéis se desenvolvesse um amor voluntário, recíproco e sincero, então tal relação concretizaria um entendimento não propriamente contratual, mas sim natural da vida em comunidade, à qual correspondiam obrigações naturais, inscritas na ordem da criação e reforçadas pelos ditames da religião. Como seria de esperar, num mundo onde tão insistentemente se falava de um governo com fundamentos naturalmente amorosos e moldado pelo ambiente familiar, as concepções contratualistas só podiam ter uma base de implantação restrita. A ideia de contrato como vínculo fundador e fundamental da vida em comunidade era pouco consentânea com os valores mais profundos e fundamentais estabelecidos pelo mundo católico, e foram esses valores, importa não o esquecer, que nortearam a vida comunitária até aos finais do Antigo Regime. Até essa data imperou uma outra constelação moral, baseada no afecto e na benevolência natural entre todos os seres humanos, e da qual resultava uma normatividade particularmente abrangente, porque a todos obrigava. De facto, existia uma obrigação que era idêntica para todos, quer para aqueles que senhoreavam, quer para os que serviam: o natural dever de amar o próximo. A todos os homens – e muito em especial aos reis – cabia acatar essa natural disposição das coisas, pois «el ser hombres de bien nos obliga a ser virtuosos y el ser virtuosos a obedecer al rey, y guardar la ley»[132].

O rei-pastor.

No entanto, e ao mesmo tempo que se estabelecia estas homologias entre a realeza, a paternidade e os laços familiares, na literatura dos séculos XVI e XVII eram também evocadas outras figuras que, pelas suas qualidades, sintetizavam muito bem os anseios e as expectativas depositadas nas pessoas a quem eram confiados os destinos da comunidade. No que concerne ao perfil da realeza, uma das figuras mais frequentemente evocadas era o pastor.

«Diz Aristoteles nas Ethicas, que o Rey se ha de auer com os subditos, como o bom pastor com as ouelhas. E nas Politicas diz, que ha de distribuyr as honras per si, & os castigos per outros...», escreveu frei Heitor Pinto,

[131]António Delicado, *Adagios Portugueses Reduzidos a lugares comuns...*, cit., 1651, f. 166.

[132]Juan Costa, *El Regidor o Ciudadano...*, cit., 1578, f. 151.

o mesmo autor que há pouco tinha equiparado a realeza à paternidade[133]. Nesta afirmação, Heitor Pinto equipara o labor do rei à acção do pastor, o que revela que, a par do modelo paternal, existiam outras imagens inspiradoras e modeladoras da conduta dos chefes dessa "grande família" que era a comunidade. Sintomaticamente, e como veremos, em todas essas figuras que metaforicamente representavam o laço entre o senhor e o seu servidor, o amor encontrava-se sempre presente quando se tratava de descrever aquilo que se esperava da «cabeça da república».

«Gouierne el Principe, como Pastor, y como Padre»[134], exortava o jesuíta Andres Mendo em meados de Seiscentos. Para este professor de Teologia na Universidade de Salamanca, tal exortação condensava aquilo que era mais essencial na actividade governativa, apontando para as duas figuras que deviam inspirar o príncipe, em todos os momentos da sua actuação: por um lado, e como já vimos, o pai; por outro, o pastor. Discorrendo sobre uma metáfora já presente na obra de Aristóteles, o teólogo Mendo declara que «tiene mucha semejanza, y parentesco el Officio de Rey, y de Pastor con el de Padre», notando essa semelhança no facto de o rei, tal como o pastor, «no se ha de mirar como absoluto Dueño de sus subditos, sino como Padre de familias, como Procurador, y Administrador de sus bienes...»[135].

Como se vê, a palavra «governar» apontava para a acção que era exercida no âmbito da actividade pastoral[136]. Aliás, cumpre não esquecer que o vocabulário pastoral foi mais precocemente utilizado para designar as autoridades eclesiásticas, e só posteriormente abrangeu a esfera da liderança profana, o que nos recorda que o governo eclesiástico desde sempre serviu de arquétipo ao governo secular[137]. A literatura dos séculos XVI e XVII é rica em testemunhos desta acção modeladora que o governo eclesiástico e a sua dinâmica pastoral exerceram sobre o governo secular, e esta matriz eclesiástica da autoridade profana está muito presente, por exemplo, no livro do frade beneditino João dos Prazeres, *O Principe dos Patriarchas...* (1682-83), um escrito onde o labor do rei é

---

[133]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 163v.

[134]Andres Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

[135]Andres Mendo, *Príncipe Perfecto y Ministros Aiustados...*, cit., 1567, p. 57

[136]Pierre Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

[137]Robert Descimon, «Les fonctions de la métaphore du marriage politique du Roi et de la république, France, XVIe-XVIIIe siècles», *Annales, ESC*, 6 (nov.-dec. 1992) p. 1131; veja-se, também, Raul de Almeida Rolo, «A edição princeps do *Stimulus Pastorum* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires», *Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, 3 (1982) pp. 135-145.

54 PRINCIPE PERFECTO.

DOCVMENTO XI.

Gouierne el Principe, como Paſtor, y como Padre.

ES arte de las artes, y ciencia de las ciencias la del gouernar vn Reyno; pide mucho Numen [1] Mercurio, à quien aqui miras, Dios imaginado del Genetiſmo, dezia la Antiguedad fabuloſa, que regia, como Paſtor, à los hombres, vſando en vez de cayado, de ſu Caduceo, cercado de dos ſerpientes, ſymbolos de la Prudencia. [2] Y aun Platon dixo, que vuo tiempo, en que los Dioſes gouernában à los hombres. [3] Tan alto es eſte cargo; que pide, que los Dioſes ſean Reyes, ô que los Reyes pareſcan en el acierto Dioſes; pero el regir hombres, es ſer Paſtores ſuyos, ſiruiendo de cayado el Cetro. Frequentemente en las diuinas Letras, los que gouier-

nan

1 Lilius Girald. Synt. 11. pag. 294.

2 Plato lib. 6. de legib.

3 *Oportet enim Principem omni virtute longè, ac multùm ſuprà vſitatam conſuetudinem excellere, vt quam-*

Figura 19
Os atributos do pai e do pastor modelaram a figura do monarca, impondo-lhe deveres e obrigações morais.
Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

por diversas vezes equiparado ao do pastor cristão[138]. No texto de aprovação a uma outra obra de João dos Prazeres, *Abecedario real...*, de 1692, o dominicano Manuel Leitão declara, de forma inequívoca e clara, que o governo político estava vinculado na religião, sustentando que o livro em causa demonstrava o «quam falso he o ditto de alguns que com menos consideração disserão, que nunca podião os Religiosos serem bons Politicos (como se da melhor Politica não fosse base, & fundamento a Virtude, & Religião)...»[139]. Seria difícil encontrar uma frase que demonstrasse, de uma forma tão inequívoca quanto esta, que, em finais de Seiscentos, continuava a ser um dado adquirido que as relações políticas se inscreviam num plano espiritual[140].

Do nosso ponto de vista é muito importante jamais perder de vista que a palavra *regimen* se reportava sobretudo ao domínio da direcção espiritual, à pastoral condução de vontades díspares a fim de que todos conseguissem aceder à beatitude. De facto, é essa, precisamente, a noção de «governo» que se encontra mais presente na literatura dos séculos XVI e XVII, uma literatura que insistia sobretudo num conceito pacífico e não-violento de poder, exortando a uma condução afectiva e moral, e condenando, de forma veemente, o comando desprovido de afecto, deplorando tanto as relações baseadas na indiferença afectiva, como os laços assentes no temor, na coacção e na violência[141]. Além disso, todos eram unânimes em afirmar que o rei não devia poupar os gestos afectivos para com os seus vassalos, pois «o bom semblante no Príncipe o faz amado, & a carranca, aborrecido», escreveu o carmelita Baltazar Limpo no seu tratado de moral, publicado em 1642[142]. Assim, tanto a chefia distante e fria, como o governo violento, foram sistematicamente condenados, já que eram vistos como atributos absolutamente incompatíveis com o natural laço afectivo, de carácter espiritual,

---

[138]Aliás, este aspecto está em consonância com o que Harold Berman afirmou acerca dos fundamentos do direito e das instituições de todo o Ocidente europeu, pois para esse estudioso tais fundamentos assentam numa matriz eclesiástica – *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Ms, Harvard University Press, 1983.

[139]Frei João dos Prazeres, *Abecedario real e régia instrução de príncipe lusitanos; composto de 63 discursos politicos e morais...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1692), «Censura».

[140]Cfr. Luís Torres de Lima, *Segunda Parte dos Avisos do Ceo, successos de Portugal...* (Lisboa, Pascoal da Sylva, 1723) (1. ed. 1630), em especial o cap. LXIV – Como nos tribunaes ha de haver igualdade entre a justiça, e a misericórdia, pp. 377 segs.

[141]Cfr. António Carvalho de Parada, *Arte de Reynar Ao Potentissimo Rey Dom Ioam IV Nosso Señor Restaurador da Liberdade Portuguesa...* (Bucelas, Paulo Craesbeeck, 1643); todo o Livro II desta obra é dedicado ao amor entre os príncipes e os seus vassalos. Acerca do mesmo tema, *vide* Sebastião Pacheco Varela, *Numero vocal, Exemplar Catholico e Politico, Proposto no Mayor Entre os Santos o Glorioso S. Joam Baptista para Imitaçam do Mayor entre os Principes O Serenissimo Dom Joam V...* (Lisboa, Manuel Lopes Ferreira, 1702). Sobre a dicotomia amor/temor na literatura ibérica sobre os deveres do rei, *vide* Jose Luis Bermejo Cabrero, «Amor y Temor al Rey...», cit., 1973, pp. 107-127.

[142]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 20.

que unia o senhor e os seus servidores. A violência, tal como a frieza e a indiferença, matava a confiança que brotava dos laços afectivos, ao passo que as frequentes demonstrações de ternura entre o rei e os seus súbditos fortaleciam naturalmente o laço que os unia. Tal significa, também, que o laço afectivo tinha de ser mantido e alimentado, tinha de ser devidamente fomentado através da prática regular de gestos que atestassem a permanência desse laço de amor, a fim de que fosse capaz de realizar aquilo para que estava vocacionado, ou seja, conduzir ambas as partes à perfeição, um requisito que só era cumprido através da recíproca benquerença entre o senhor e o servidor. Aliás, é muito sintomático que o beneditino João dos Prazeres, no seu *Abecedario real...* (1692) – uma obra que tem como finalidade enumerar todas as qualidades do perfeito príncipe –, logo no início desse livro atribua ao monarca as qualidades de «Amante, Amado, e Animoso»[143].

Lidamos, portanto, com um entendimento do «governo» do espaço extra-doméstico que sublinha, fundamentalmente, o seu carácter afectuoso, «doce», paciente e bem intencionado. Um *regimen* amoroso e orientado para o bem comum, o qual, sempre através do afecto, tinha como principal finalidade o aperfeiçoamento moral de todos os homens, tanto daqueles que senhoreavam como daqueles que serviam. Era um governo que, de certa maneira, podia ser equiparado a uma actividade de aperfeiçoamento moral, só possível desde que as partes mantivessem entre si uma relação fortemente personalizada, pois do senhor esperava-se que conhecesse os segredos da interioridade daqueles que estavam sob a sua alçada, a fim de ser capaz de promover uma formação moral e conduzir os seus servidores até um estado de maior perfeição. Da parte dos servidores, esperava-se boas obras, esperava-se uma postura afectuosamente activa, uma predisposição para ajudar e para obedecer, e, até, por antecipar as necessidades do seu senhor, porquanto o servidor mais meritório era aquele que actuava «sem esperar mandamento, ou preceito de seu senhor»[144], era aquele que obedecia à obrigação moral de serviço, e não propriamente à obrigação jurídica. Além disso, entre o rei e os vassalos esperava-se que existisse um clima de profunda e amorosa confiança, ao ponto de cada uma das partes ter a possibilidade de advertir amistosamente a outra caso o laço afectivo estivesse ameaçado. Era fundamentalmente através do amor, portanto, que se consolidava a confiança entre as partes, cimentando-se a coesão e a estabilidade da comunidade.

---

[143]Frei João dos Prazeres, *Abecedario real e régia instrução de príncipe lusitanos...*, cit., 1692, p. 2.

[144]Francisco Aires, S.J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos...*, cit., 1658, p. 168.

Como assinalámos atrás, a esta proposta de governante ajustava-se perfeitamente a imagem do rei-pastor, e não é por acaso que a analogia entre a realeza e a actividade do pastor constitui um lugar-comum da literatura ibérica medieval e moderna. De facto, a analogia entre a monarquia e a pastorícia reunia um consenso muito alargado, consenso esse que decorria, antes de mais, da lembrança de Abel, esse primeiro pastor da *Bíblia* e recordado como um senhor benevolente para com as suas ovelhas[145]. No entanto, a figura do pastor era igualmente muito apreciada pela sensibilidade coetânea, porque evocava um conceito de autoridade ligado à natureza das coisas, à imutável ordem criada pela divindade e não maculada pelo pecado humano, uma autoridade onde era possível escutar um aglomerado de vozes e de sons que emanavam mais directamente da perfeição divina, do ente supremo[146].

Além dessa ligação à natureza, o rei-pastor era aquele que, à semelhança do pastoreio, senhoreava com paciência – escutando as razões de todos[147] –, com humildade, com respeito pela ordem natural das coisas e nutrindo um afecto puro pelas suas ovelhas. O rei-pastor exercia esse senhorio pessoalmente, e não por interposta pessoa, o que revela que o imaginário pastoril comporta, sem dúvida, a expressão da preferência por um laço personalizado e marcado por uma recíproca afectividade. Esta referência ao carácter pessoal do laço entre o pastor e cada uma das suas ovelhas relacionava-se igualmente com a nostalgia por um senhorio primordial, próximo da população, embora evocasse, também, a naturalidade e a simplicidade da vida rural, caracterizada pela igualdade, pela proximidade e pela comunhão entre todos os homens, comunhão essa que, como assinalámos, supostamente existira no princípio dos tempos, e à qual estava associada uma certa ideia de «justiça natural»[148]. Importa não esquecer que os muitos livros quinhentistas e seiscentistas que reuniam preceitos sobre a realeza costumavam tecer rasgados elogios à agricultura, encarando-a como uma arte que todo e qualquer monarca deveria aprender, evocando, quase sempre, o exemplo de «Ciro, excelente rey da Persia», o qual, de acordo com Xenofonte, sempre demonstrara muito interesse pela lavoura. O lavrar da terra era uma arte que possuía, sem dúvida, algo de natural, pois proporcionava tudo

[145]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, pp. 79 segs.

[146]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, pp. 34-36.

[147]D. Gaspar Seixas y Vasconcelos, *Trofeos de la Paciencia Christiana, y reglas que deven observar los Ministros Supremos en las Audiencias...* (Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1645), pp. 67 segs.

[148]António de Sousa de Macedo, em *Eva, e Ave...*, cit., 1676, deixou-nos uma explicação muito sugestiva daquilo em que consistia esta «justiça natural», reportando-se também à equidade primordial dos primeiros tempos da criação (pp. 5 segs.).

Figura 20
Antes de qualquer resolução mais gravosa, os senhores eram constantemente exortados a consultarem a opinião do seu conselho, composto pelos seus servidores.
Juan Baños de Velasco y Acevedo, *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones politicos y morales y su impugnador impugnado de si mismo...* (Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670).

aquilo que era necessário ao homem, porque era «facil de saber, y deleitable en su operacion, saludable para el cuerpo, y agradable para los amigos...»[149].

Assim, as ressonâncias pastoris da palavra *regimen* apontavam para um governo respeitador da ordem natural das coisas, empenhado na preservação e na conservação, e, além disso, profundamente avesso à «novidade» e à mudança. A imagem do pastor remetia, também, para um governo caracterizado pela presença afectiva do senhor, o qual nutria uma estima verdadeira e sincera pelos seus servidores, como se de familiares ou amigos se tratassem, gerando um sólido clima de confiança. E essa recíproca benevolência traduzia-se numa série de gestos que deviam ser periodicamente repetidos, a fim de que a confiança perdurasse e se tornasse duradoura. Entre esses gestos destacava-se, antes de mais, a disponibilidade para escutar as queixas daqueles que estavam sob a sua alçada, algo que só era possível se o senhor se mantivesse próximo daqueles que o serviam[150]. Contudo, a natureza benevolente do senhor concretizava-se igualmente na *graça*, uma atitude típica do amante e que significava a afabilidade mais pura, e a completa disponibilidade para ajudar e servir os outros, sem esperar nada em troca. Além disso, e como se de uma relação entre amantes se tratasse, era obrigação de cada uma das partes zelar pelo bem-estar dos seus semelhantes, quer dizer, tanto o senhor como aqueles que serviam deveriam estar sempre prontos a partilhar e a dar. Por último, o rei-pastor tinha um evidente paralelo na figura do pastor divino, e tal inspiração divina concorria decisivamente para a tornar numa figura absolutamente consensual[151].

Num artigo parcialmente dedicado a esta temática, Michel Foucault analisou detalhadamente a semântica da imagem do rei-pastor, acompanhando o longo caminho percorrido por esta representação, desde os tempos mais ancestrais até ao século de Setecentos[152]. Foucault interessou-se, entre outros aspectos, pela virtualidade legitimadora desta imagem e pelo consenso extremamente alargado que foi por ela gozado. A esse respeito, recorda que o rei-pastor era aquele que

---

[149]*Libros de Marco Túlio Cícero...* cit, 1546, f. 220 segs.; veja-se, também, de Gabriel Allonso de Herrera, *Libro de Agricultura, que tracta de la labrança, y criança, y de muchas otras particularidades y prouechos del Campo...* (Medina del Campo, Juan Boyes, 1584).

[150]Da importância da proximidade entre o rei e os seus vassalos faz eco frei Manuel dos Anjos, em 1693, sustentando que «se for possivel que os Reys por si mesmos ouçam os queixosos, avexados, & offendidos, com facilidade remedeão seus aggravos...» – frei Manuel dos Anjos, *Politica Predicavel, e Doutrina Moral do bom governo do mundo, Offerecida ao Serenissimo Principe de Portugal Dom Ioam Nosso Senhor, &c...* (Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1693), p. 577.

[151]Cfr. Frei Luís de León, *De los nombres de Cristo...*, edição consultada: Salamanca, Juan Fernandez, 1595).

[152]Michel Foucault, «*Omnes* et *singulatim*: vers une critique de la raison politique», *Le Débat*, 41 (1986) pp. 5-36.

guiava o seu rebanho de um modo benevolente, fazendo-o por inerência de ofício, ou seja, sem ser proprietário nem da terra onde o rebanho era apascentado, nem das ovelhas que estavam a seu cuidado. Tal significava que o pastor – e, de certo modo, também, o rei – não estava em posse das ovelhas nem dos campos onde elas pastavam, pois não fora ele o criador nem da ordem das coisas nem das leis que governavam a natureza. A ele competia, unicamente, proteger o grupo face a ameaças exteriores, manter a paz interna do grupo que estava sob a sua responsabilidade, apaziguar os conflitos no seio da comunidade e, para lá disso, fazer prevalecer os direitos de cada um dos seus membros. Do pastor esperava-se, por outras palavras, uma acção fundamentalmente comutativa, desse modo conduzindo a comunidade no sentido do regresso à comunhão original. Todavia, desse rei-pastor esperava-se, também, que zelasse pela devida distribuição dos bens que eram intercambiados, de forma a que cada uma das partes recebesse aquilo a que tinha direito, exercendo, desse modo, uma direcção distributiva. Contudo, essa acção distributiva, por ter uma carga afectiva tão forte, podia transcender os próprios limites da justiça e entrar nos terrenos da liberalidade magnificente, como expressão da gratidão sentida pelo rei face ao amor intenso demonstrado por algumas das suas ovelhas, que serviam com mais afecto. Por fim, desse senhor equiparado a um pastor era esperada a penalização das transgressões, ou seja, o castigo dos prevaricadores e de todos aqueles que se recusassem a cumprir as regras que governavam o sistema, actuando, assim, de acordo com princípios vindicativos. No entanto, veremos adiante que muitos eram aqueles que sustentavam que tal justiça vindicativa deveria ser sempre temperada com amor, e que o pastor, tal como o rei, deveria perdoar sempre que isso lhe fosse possível.

No caso de o rei-pastor cumprir estes preceitos, então estaria a fomentar os laços afectivos em que assentava o grupo, e a assegurar não só a sua própria salvação como a salvação do seu rebanho, estaria a trabalhar para o «bem comum», como então mais frequentemente se dizia. Porém, esse trabalho era extremamente exigente, pois passava, necessariamente, por uma incansável vigilância e pelo permanente velar pelo cumprimento do imperativo distributivo que presidia à vida comunitária, fazendo face, quotidianamente, às carências materiais daqueles que se encontravam debaixo da sua alçada. Ou seja, o monarca devia desempenhar uma acção em tudo semelhante àquela que era cumprida pelo pastor ante o seu rebanho, e pelo pai no âmbito familiar, não devendo fazer nada que afectasse o equilíbrio entre as diversas famílias e o bem-estar material de todos, condição essencial para a «conservação» da comunidade.

Já se vê que em torno da imagem do rei-pastor ecoava uma concepção de comando bem distinta do exercício governativo frio, formalista, calculista, autoritário ou violento. O senhor que governava seguindo o exemplo do pastor distinguia-se pela sua benevolência, tudo fazendo para estabelecer relações afectivas e calorosas com os seus servidores, por ter consciência de que só elas eram capazes de engendrar um sólido clima de confiança[153]. Cumpre notar, a respeito deste tema, que a literatura coetânea sempre afirmava que tal postura benevolente constituía não propriamente uma opção facultativa, mas antes uma obrigação moral desse rei-pastor. Governar com amor era, de certo modo, a única forma «natural» de governar e, para além disso, aquela que era mais conforme aos desígnios da divindade, pois, segundo o jurista João Salgado de Araújo, «es la ley Regia (...) un conocimiento natural, participado y ilustrado de la lei eterna en el Principe electo por el pueblo, para saber gouernar y dirigir alguna comunidad perfecta a su verdadero fin, como lo dize Santo Tomas...»[154]. Em face de afirmações como esta, percebe-se facilmente porque é que as posturas governativas que se desviavam deste padrão afectuoso tendiam a ser consideradas como contrárias à natureza. Governar de forma benevolente equivalia a respeitar a natural ordem das coisas, era o caminho mais seguro para a manutenção da ordem. Comandar de um modo formalista e sem afecto, ao invés, significava instaurar uma relação fria e muito mais instável. Governar pelo temor, por fim, era um atentado contra a natureza dos seres humanos, pois equivalia a retirar liberdade aos vassalos, a ignorar o ensinamento das famílias e a tratar os seus membros como escravos ou animais, o que, evidentemente, só provocava desordem. E uma vez instalada a desordem, a comunidade desviava-se inevitavelmente do fim escatológico que lhe estava destinado.

Além do comando benevolente, governar era, igualmente, um dever glorioso, era uma enorme responsabilidade, a qual exigia uma "dedicação" plena e completa à tarefa de condução da comunidade. De acordo com a literatura quinhentista e seiscentista, o governo tinha de ser a preocupação permanente e constante do rei, e, à semelhança do pastor, também o monarca tinha a obrigação de permanecer vigilante enquanto as suas ovelhas descansavam, protegendo-as e prestando atenção a tudo, sem nunca perder de vista nenhuma delas. Além disso, o senhor deveria conhecer o rebanho no seu conjunto, mas também em detalhe, e

---

[153]«O bom pastor no proveito das ovelhas se desvela, & só do seu bem trata tendo-lhes amor», afirmava o franciscano João Cardoso na sua *Iornada d Alma Libertada, Guiada no Arriscado, e Tempestuoso Mar, do Mundo, por Christo Piloto diuino, na Nao da Igreja ao porto celestial da saluação...* (Lisboa, Geraldo da Vinha, 1626), f. 116.

[154]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 73.

dele se exigia que conhecesse o carácter daqueles que eram os seus mais próximos servidores, e que soubesse bem onde se encontravam as boas pastagens, devendo por isso mesmo estar a par da sequência das estações do ano e da natural ordem das coisas, a fim de ser capaz de dar resposta às necessidades das famílias. No fundo, e como referimos, ao rei-pastor era imprescindível conhecer, de um modo aprofundado, a disposição natural das coisas, de forma a orientar a sua conduta governativa tanto para as necessidades do conjunto da comunidade como para as de cada uma das ovelhas que estavam à sua guarda. Nesse quadro, nada como o amor recíproco entre o rei e os seus servidores para aprofundar o acordo e a concórdia entre as vontades[155]. Como assinalámos, o amor, enquanto faculdade cognitiva, era fundamental para proporcionar tanto ao rei como aos vassalos o conhecimento acerca daquilo que era naturalmente melhor para todos, aprofundando as semelhanças e o acordo das vontades daqueles que faziam parte dessa grande família que era o reino.

Como já sugerimos, por detrás de todas estas concepções de governo ecoava uma antiquíssima tradição. De facto, forjadas no mundo hebraico, estas concepções pastoris de governo revelaram uma impressionante longevidade, tendo transitado para o mundo ocidental cristão, se bem que, pelo caminho, alguns pensadores gregos tenham enriquecido a sua acepção. Para Aristóteles, nomeadamente, cabia ao rei-pastor associar e harmonizar as diversas virtudes e os temperamentos díspares de todos aqueles que integravam a comunidade, pois, de acordo com o Estagirita, a arte de governar consistia, fundamentalmente, em reunir e articular todos os membros da comunidade a fim de realizar a concórdia. Esta materializava-se na amizade e no desejo de trabalhar, em estreita colaboração, para o bem comum[156]. Aliás, em diversos pontos da sua obra Aristóteles formula claramente esta concepção de um governo vincadamente afectivo, e aí se fala de um senhor que tinha a obrigação de, através de uma direcção afectuosa, propiciar o enriquecimento moral daqueles que se encontravam a seu cargo, de os proteger e de os conduzir no caminho da virtude.

Esta imagem do rei-pastor como responsável pelo destino do rebanho surge já plenamente configurada no contexto da patrística, sublinhando-se aí a força espiritual e a espessura afectiva dos laços morais que ligavam o pastor a cada membro do grupo, laços esses que diziam respeito aos aspectos mais gerais da vida comunitária, mas também aos seus mais ínfimos detalhes. Sob o

[155]Michel Foucault, «*Omnes* et *singulatim*: vers une critique de la raison politique..., cit., 1986, p. 11. Sobre este mesmo tema, cfr. Antonio Serrano Gonzalez, «Poder sub specie Legis y Poder Pastoral..., cit., 1987, pp. 115-135.

[156]Aristóteles, *Política*, 1253b segs.

Cristianismo, portanto, a relação entre o senhor e o seu servidor converteu-se, aos poucos, numa ligação de dependência pessoal, num estado de obediência decorrente da confiança gerada pelo amor. O governo pastoral, tal como foi concebido pelos autores cristãos, supunha uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma das suas ovelhas, e recomendava ao rei-pastor que estivesse ao corrente das necessidades materiais e espirituais de cada um dos membros do seu rebanho, a fim de que fosse capaz de satisfazer essas necessidades sempre que a sua intervenção parecesse necessária. O rei-pastor deveria saber o que se passava na alma daqueles que se encontravam sob a sua protecção e conhecer o estado da sua progressão no caminho da santidade. Devia também conhecer as qualidades de cada um dos que estavam sob a sua alçada, a fim de os dispor conforme a sua vocação.

Finalmente, do chefe-pastor esperava-se igualmente o desempenho de um supremo exemplo moral. O seu comportamento tinha de ser irrepreensível e perfeito, pois todos os membros do rebanho tinham os olhos postos sobre ele. Entre esses dois pólos vigorava uma relação afectiva, a qual, como vimos, envolvia sempre um certo mimetismo, ou seja, o amor aprofundava as semelhanças entre os amantes, acreditando-se que o rei virtuoso, através do seu bom comportamento, seria capaz de levar os seus vassalos a aperfeiçoarem-se. É precisamente por isso que o monarca deveria dar sempre o melhor exemplo possível àqueles que se encontravam sob a sua alçada, devendo estar disposto, até, a sacrificar a sua própria vida pela salvação das suas "ovelhas", à semelhança do que fazia o verdadeiro amigo, também ele pronto para se sacrificar em nome do bem-estar daquele que amava, chegando ao extremo de se disponibilizar a morrer por ele[157].

A desordem e a restauração da ordem.

Ao ser apresentado como o único caminho para o aperfeiçoamento da comunidade e para a sua salvação, este sistema organizativo inspirado na família e assente no amor tornava-se muito consensual, ao mesmo tempo que se inibia o questionamento de tal ordem. É certo que ocorreram casos de contestação e até de

[157]Eugenio Asensio, «Lourenço de Caceres..., cit., 1961, pp. 67-78. É essa faceta sacrificial do ofício régio – a qual possui, também, óbvias ressonâncias cristológicas – que surge em uma das advertências que o médico catalão Jeronimo de Merola lança aos governantes, no seu tratado *Republica original sacada del cuerpo humano...*, de 1587: «aprended pues hombre politico, y metido en cosas de gouierno que no aueys de ser vos para vos, sino para los que teneys baxo vuestro gouierno» – Jeronimo de Merola, *Republica original...* , cit., 1587, f. 20.

conflito no seio de famílias, motivados, por exemplo, por questões ligadas à transmissão testamentária do património familiar. Porém, até ao século XVIII a matriz organizativa familiar jamais foi posta em causa, e a maioria dos autores continuou a defender que era imperativo fazer assentar a comunidade em laços afectivos. De resto, não deixa de ser muito sintomático que, em ocasiões de conflito e de disputa, quer dizer, de rompimento do laço afectivo, as partes envolvidas nessas querelas invocassem invariavelmente a ordem natural das relações, onde a amizade e o amor ocupavam um lugar fundamental. Tal sucedia, por exemplo, nos casos em que uma das partes não cumpria o mecanismo esperado, dando largas a sentimentos egoístas e individualistas e falhando, por exemplo, no ciclo de reciprocidade. Esse acto, para além de se traduzir em desonra para aquele que o praticava – uma vez que, como vimos, o mecanismo de entreajuda estava ligado a uma lógica de reputação e de honra –, podia constituir, também, um pecado, na medida em que era encarado como um atentado contra a ordem de relacionamento afectivo entre as pessoas, a qual, todos acreditavam, encontrava-se fundada na natureza. Era um acto que levava as partes afectadas a chamar a atenção daquele que se encontrava em falta, apontando o dedo ao gesto egoísta e desonroso, e clamando por «justiça», uma expressão que, importa não esquecer, na sua acepção coetânea significava a satisfação daquilo que competia a cada uma das partes, a fim de que se pudesse regressar à situação de equidade original. Contudo, a justiça, neste domínio, significava igualmente o regresso à ordem natural das coisas, ao estádio de comunhão, tal como a divindade a dispusera nos tempos primordiais. Como tal, às instâncias comunitárias incumbidas da vigilância do cumprimento desta justiça tão marcada por referências escatológicas cabia recordar aos contendentes quais eram os valores magnos que norteavam a vida em grupo e que apontavam, precisamente, para esse momento original, prévio ao pecado.

Para o analista actual, as ocasiões de ruptura com este sistema de relações revestem-se de bastante interesse, antes de mais porque, apesar de tudo, foram episódios pontuais e pouco numerosos, o que confirma a vigência mais ou menos consensual do regime de relacionamento afectivo e familiar que acabámos de descrever. Além disso, tais querelas revestem-se também de grande relevância, porque sempre motivavam a verbalização dos sentimentos mais fundamentais que mantinham unida a comunidade. Nessas ocasiões de dissensão, o repertório normativo que governava a generalidade da vida quotidiana tornava-se bastante mais visível, sendo possível surpreender, aí, os quadros de raciocínio e a grelha conceptual que balizava a interacção comunitária. Assim, nos momentos de dissensão, nas razões invocadas pelas partes em confronto ecoava, quase sempre,

toda a tradição moral que até aqui descrevemos, fazendo-se sempre escutar as interdições e os respectivos castigos que estavam previstos para aqueles cuja conduta fosse julgada como ameaçadora para a estabilidade do grupo. Na sequência da querela, e face a essa situação de ruptura com a ordem pré-existente – perante o incumprimento do gesto esperado –, as partes envolvidas podiam tomar um de dois caminhos.

Em primeiro lugar, podiam enveredar pela composição amigável. De facto, em ocasiões de dissensão o gesto mais frequente e encorajado era a resolução amigável dos conflitos, sem recurso às vias do direito formal, nem às instâncias judiciais externas. Trata-se de uma prática que assentava na convicção de que o amor constituía um instrumento de reconciliação imensamente mais poderoso do que a lei, muito mais eficaz do que o próprio julgamento, pois actuava na esfera mais profunda das pessoas, proporcionando uma paz muito mais eficaz e duradoura. Essa composição amorosa poderia ser dirigida por uma terceira pessoa, a qual, amigavelmente e sem qualquer outro interesse para além do bem das duas pessoas desavindas, encaminhava as partes em conflito no sentido da reconciliação.

Sabemos hoje que tanto a aristocracia como o clero, mas também os demais grupos corporativos e até mesmo as minorias étnico-religiosas, desenvolveram as suas próprias formas de regulação e de resolução de conflitos. Tais formas de resolução de querelas sempre resistiram tenazmente à expansão das instituições judiciais formais, pelo que, durante muito tempo, viveu-se naquilo que o estudioso Jerold Auerbach designou de «situação de justiça sem lei»[158], um contexto onde a resolução amigável de querelas era a prática mais comum, pois supunha uma visão afectuosa da comunidade, onde todos estavam bem cientes de que a manutenção da comunidade dependia da eficaz resolução de conflitos e da colaboração de todos no sentido do bem comum. De resto, era costume dizer-se que a composição amorosa de conflitos permitia uma muito cabal regeneração dos laços comunitários, permitia restaurar, de um modo profundo, a ordem.

[158]Jerold S. Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers...*, cit., 1983, pp. 5 segs.; veja-se a recensão crítica a esta obra, onde são questionadas algumas das teses de Auerbach, por Laura Nader, «The Recurrent Dialectic Between Legality and its alternatives: the limitations of Binary Thinking», *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 132, n. 3 (March 1984) pp. 621-645.

Figura 21
A casa familiar possuía os seus próprios mecanismos de resolução de conflitos, e o recurso ao tribunal para resolver questões domésticas era sempre desaconselhado.
Herman Hugo, S.J., *Pia Desideria Emblematis, Elegiis et affectibus S.S. Patrum illustrata...* (Antuérpia, Aertssen, 1624).

Estudos recentes têm revelado que tal expediente foi, durante muito tempo, o modo rotineiro e mais generalizado – ainda que pouco documentado, dado que quase sempre dispensava de registos escritos – de resolver querelas[159], e um dos vários autores coetâneos que nos falam desta modalidade informal de repor a ordem é Manuel Monteiro de Campos[160], no seu diálogo *Academia nos Montes...* (1641), no qual caracteriza os principais traços desse expediente reconciliador, sublinhando que a composição amorosa permitia a *regeneratione*, o regresso às origens, a restauração da ordem momentaneamente rompida[161]. Os apelos ao amor permitiam realizar aquilo que era próprio da benevolência, a saber, sanar a divisão e restabelecer a integridade que se tinha perdido. A resolução amorosa dos conflitos interessava-se pelos motivos subjectivos das pessoas, avaliando as situações de uma forma afectuosa. Nesse sentido, contrastava fortemente com as vias formais de resolução de conflitos, as quais distinguiam-se por privilegiarem uma leitura objectiva, distanciada e afectivamente neutra do conflito. Além disso, a composição amorosa dos conflitos exercia, também, como que uma acção purificadora, e dela se dizia que restaurava a unidade do corpo social. Esta acção terapêutica, importa não o esquecer, estava repleta de ressonâncias religiosas e familiares, o que uma vez mais nos recorda que a semântica da palavra «justiça» comportava, então, um forte conteúdo cristão. No quadro desse entendimento religioso da justiça, a resolução amorosa de dissensões distinguia-se pelo seu carácter eminentemente informal e afável, pelo contacto directo e pela personalização, aspectos que se encontravam totalmente ausentes quando entrava em campo um "estranho", um representante da burocracia jurídica, cuja actuação era caracterizada pela "frieza" e pela impessoalidade do direito positivo, bem como pelo registo escrito das razões de uns e de outros.

Xenofonte foi um dos muitos pensadores gregos que enalteceram os homens que demonstravam uma especial aptidão e empenho para harmonizarem as relações no seio da comunidade, promovendo a reconciliação e dando corpo a uma figura que, em certos aspectos, era a completa antítese do advogado letrado.

---

[159]Cfr. A. M. Hespanha, «Savants et rustiques. La violence douce de la raison juridique», *Ius commune*, 10 (1983) pp. 1-48; Boaventura Sousa Santos, *O discurso e o poder. Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*, Coimbra, 1980. Acerca da temática das formas informais de resolução de conflitos, veja-se, também, Richard Abel (org.), *The Politics of informal justice*, Nova York, Academic Press, 1982; e, de Austin Sarat & Thomas R. Kearns, *Law in everyday life*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993.

[160]Manuel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes, e Conversações de Homens Nobres...* cit., 1641, pp. 191 segs.

[161]Acerca da articulação entre a imagética da amizade e a noção de regeneração, *vide* Adele Fiske, «Paradisus homo amicus», cit., 1965, pp. 432 segs.

O «buen varon» – afirmava Xenofonte – é aquele que vigia as relações entre os seus amigos, apaziguando as querelas entre os seus servos, restaurando a amizade entre os amigos, «pacificando las discordias de los deudos y parientes, demonstrando les que buena es la paz y amistad, o encomendando alguno ante el juez, o defendiendo lo, si veo que es acusado sin razon...»[162]. Muitos séculos volvidos, no mundo ibérico quinhentista e seiscentista esta forma amigável de fomentar a concórdia continuava a ser, de longe, a mais apreciada. Frei Baltazar Limpo era um dos muitos que recomendavam, sem hesitações, este tipo de composição de querelas, exortando os amigos a conduzirem, com amor, aqueles que amavam à paz original, pois «a reprehensão dada com brandura, he a que mais obriga», enquanto que «a que se dá com aspereza, pouco melhora»[163].

No Portugal de Quinhentos e de Seiscentos, a composição informal de conflitos era prática corrente no seio da comunidade doméstica, mas também dos senhores e dos notáveis locais que tinham sob o seu mando um número considerável de pessoas. De resto, a atribuição de capacidade judicial às autoridades senhoriais – eclesiásticas e seculares – não foi mais do que o reconhecimento oficial, da parte da monarquia, da ancestral existência deste tipo de práticas, e da importância de que se revestiam as funções de arbitragem de conflitos locais e regionais que eram levadas a cabo por essas entidades governativas[164]. Aliás, e como demonstrou recentemente Nuno Gonçalo Monteiro, no seio da nobreza o exercício de funções jurisdicionais sobre um senhorio foi, até bastante tarde, um dos principais factores de distinção entre a principal nobreza – aquela que, de facto, desempenhava esse papel de condução da comunidade –, e um grupo mais alargado de «fidalgos» de baixa estirpe, em geral desprovidos de tais faculdades jurisdicionais[165]. A arbitragem era, portanto, algo de prestigiante

---

[162]«Dialogo de Xenophon...», cit., 1546, f. 235.

[163]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 301.

[164]Acerca destas questões é fundamental a consulta dos trabalhos de A. M. Hespanha, em especial «Savants et rustiques...», cit., 1988, e «Da *Iustitita* à *Disciplina*...», cit., 1988. Para estudos mais recentes, e que seguem de perto as propostas de Hespanha sobre este tema, veja-se Mafalda Soares da Cunha, «Práticas do Poder Senhorial à escala local e regional (fins do século XV a 1640)» *in* Nuno Gonçalo Monteiro (coord.), «O espaço político e social local», 1ª parte da obra *História dos Municípios e do Poder Local [Dos Finais da Idade Média à União Europeia]*, dir. de César de Oliveira, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 145 segs.; cfr. com a situação vivida na Inglaterra seiscentista, estudada por Keith Wrightson em «Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth-century England», *in* John Brewer & J. Styles (orgs.), *An ungovernable people. The English and their law in the 17th and 18th centuries*, New Brunswick, 1980, pp. 21-46.

[165]Nuno Gonçalo Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia» *in* A.M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 337 segs.; *vide*, também de Nuno G. Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia» *in* A.M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 336 segs.; e, igualmente, *O Crepúsculo dos Grandes. A casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998, pp. 33 segs.

para aquele que a praticava, pois constituía um sinal visível de que essa pessoa se preocupava com o bem do conjunto da comunidade. Longe de ser um fenómeno exclusivo do mundo ibérico, a prática da reconciliação tinha muitas afinidades com a tradição inglesa do «loveday», com o costume francês do «jour d'amour» ou do «dies amoris», quer dizer, o dia da reconciliação entre litigantes, uma reconciliação que, na maioria dos casos, se processava totalmente à margem das instâncias jurídicas formais[166]. Por vezes, o recurso à judicatura formal servia apenas para pressionar as partes desavindas a chegarem a um acordo amigável, ou para formalizar a reconciliação previamente alcançada através de meios informais. Nessas circunstâncias, a única função do tribunal era fixar uma data limite para que o acordo fosse selado[167].

Como não podia deixar de ser, tratava-se de um processo marcado por gestos rituais que tornavam visível, aos olhos de todos, que as duas partes estavam dispostas a regressar à ordem afectiva que, por momentos, tinham abandonado. Tais gestos remetiam para uma ordem imanente de que todos participavam[168], remetiam para o fundo afectivo da vida comunitária, e eram sintetizados por algumas frases e gestos, como é o caso da expressão «amável composição», do «beijo da paz», ou da frase «tornar se la amistat», um procedimento comum entre a nobreza ibérica e mencionada na generalidade das compilações legais, como acontece nas já citadas *Partidas*, ou, também, no *Fuero Viejo de Castilla*[169]. Estes gestos podiam até ser abençoados por um sacerdote, testemunhados pessoalmente por amigos comuns, e, ainda, selados por um juramento sobre a Sagrada Escritura, o que, uma vez mais, remete para um conceito de justiça cujo fundo era, essencialmente, cristão[170]. A esse respeito, o jurista António de Sousa de Macedo recordava que fora Deus quem ensinara os juizes a desempenharem a sua função, pois a divindade por diversas vezes como que «deceo a devassar, & a ouvir a cada hum, para ensinar ao Iuiz...»[171]. Encontramo-nos muito longe, portanto, da frieza e da severidade dos processos da

---

[166]Peter Goodrich, «Law in the Courts of Love. Andreas Capellanus and the Judgements of Love» *in* Peter Goodrich, *Law in the Courts of Love. Literature and other minor jurisprudences*, Londres & Nova York, 1996, pp. 31 segs.

[167]Michael Clanchy, «Lei e Amor na Idade Média» *in* A. M. Hespanha (coord.), *Justiça e Litigiosidade: História e Prospectiva*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 152 segs.

[168]A.M. Hespanha (com Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho... cit., 1997, p. 51.

[169]Marilyn Stone, *Marriage and friendship...*, cit., 1990, pp. 120 segs.

[170]Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure...*, cit., 1556, Tomus II, Liber tertius, Quaestio I – De Iure; e Quaestio II – De iustitia, secções onde se fala longamente deste fundo religioso do conceito de justiça.

[171]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, p. 38.

justiça formal, os quais tinham pouco a ver, portanto, com a ternura e a doçura que caracterizava a ordem comunitária afectiva e os seus expedientes de resolução de conflitos, muito mais do agrado de uma comunidade que se pensava a si mesma como um grupo unido por laços de amor e por uma confiança recíproca fundada no afecto. Estamos muito longe, também, de um conceito estritamente secular de prática judicial, vigorando, em vez disso, a convicção de que o principal garante da ordem eram as boas intenções das pessoas, fruto das naturais qualidades dos homens para se amarem uns aos outros, e não propriamente um ordenamento positivo que impusesse normas impessoais e abstractas ao conjunto da comunidade.

É certo que, a par deste expediente amoroso, existia sempre uma outra via para a resolução de querelas e de conflitos: o modo processual jurídico, o recurso à justiça formal. De facto, quando a composição amigável dos conflitos parecia impossível de alcançar, nessas ocasiões recorria-se à magistratura formal, esperando-se que ela actuasse quer na sua expressão *comutativa* – de manutenção do *status quo*, dos direitos das partes –, quer na sua expressão *distributiva* – dar a cada uma das partes aquilo que lhe competia –, ou, ainda, na sua dimensão *vindicativa* – de punição dos delitos. Quando fracassavam os mecanismos comunitários de composição de querelas, era portanto às instâncias judiciais formais que competia restaurar a ordem, repor a harmonia, promover o regresso à ordem afectiva anterior, fomentando o retomar da ordem natural dos afectos. A acção da judicatura formal revestia-se, assim, de um carácter terapêutico, com vista à reposição de uma ordem prévia. Contudo, importa salientar que a justiça formal, «positiva», foi sempre um expediente encarado com alguma desconfiança, e foram muitos aqueles que duvidaram da sua capacidade para apaziguar, a um nível profundo, as querelas. Tal desconfiança em relação às instâncias jurídicas formais tornava-se ainda mais acentuada quando se tratava de querelas entre membros de um mesmo agregado familiar. Na realidade, o recurso à justiça formal para resolver assuntos "caseiros" – sobretudo nos casos de famílias aristocráticas, sempre imbuídas de uma forte consciência corporativa – era um acto especialmente doloroso, pois comportava a constatação de que a comunidade doméstica, enquanto agregado fundado no amor, esgotara a sua auto-suficiência e estava irremediavelmente dividida, revelando-se incapaz de, por si só, regressar à concórdia original. Como tal, no seio da família os seus membros eram sempre exortados a encararem o recurso às instâncias jurisdicionais externas como um último recurso, o qual, de preferência, deveria ser evitado.

A proverbial desconfiança que então existia face ao processo jurídico formal decorria do facto de a comunidade valorizar, acima de tudo, os seus

próprios mecanismos de reconciliação, encarando o recurso às instituições formais, exteriores, como um sinal de que o grupo esgotara a sua capacidade de resolução de querelas, admitindo abertamente a divisão e o conflito. O recurso a um meio de resolução de conflitos exterior à família significava declarar que o próximo era, doravante, um "estranho", deixando de ser encarado como um amigo e passando a ser olhado como um "adversário", passando a ser alguém cujos interesses, diferentes e individuais, prevaleciam sobre os do grupo. Para além disso, no caso das querelas resolvidas nos tribunais, os danos e as feridas decorrentes dessa situação seriam muito mais desestabilizadores, pois o modo legal de resolver as disputas implicava uma declaração taxativa de quem era o "ganhador" e de quem era o "perdedor"[172]. Os mecanismos informais, pelo contrário, eufemizavam esses aspectos, sendo animados pelo amor e pela reconciliação amistosa, e, como tal, não só proporcionavam uma regeneração muito mais cabal, como provocavam também danos muito menos profundos nesses laços que se queriam fundamentalmente afectivos. Na realidade, através dessas modalidades amorosas de composição de conflitos, ficava a impressão de que as duas partes, de certo modo, viam satisfeitas as suas reivindicações, pois aí a principal preocupação era deixar ambas as partes com alguma coisa, um resultado, sem dúvida, bem diferente daquele a que se chegava mediante o procedimento judicial formal, o qual só dava razão a uma das partes, humilhando a outra perante a comunidade e, nalguns casos, aprofundando ainda mais a ruptura[173].

Assim se percebe porque é que, até tempos recentes, as instâncias judiciais formais procuraram sempre concluir o processo com um acordo, com uma *concordia* ou *convenientia*, em vez de proferirem verdadeiras sentenças. Aos olhos das pessoas envolvidas, as *concordiae* produziam sentenças mais firmes e, em certo sentido, mais justas, até porque eram muito mais abrangentes no exame da querela, levando em conta todas as obrigações morais e o circunstancialismo comunitário. A acontecer essa "pacificação" amigável, as partes reconciliavam-se e como que refundavam o vínculo que as unia, tornando-o estável e capaz de novamente servir de base à convivência. Deste procedimento – a que, por vezes, foi dado o nome de *amica pactio* – resultava não só o restabelecimento da titularidade dos direitos, mas sobretudo um novo arranjo, fundado num acordo mais profundo e com uma capacidade de vinculação que se estendia para limites

[172]Jerold Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers...*, cit., 1983, pp. 8 segs.

[173]Cfr. Stephen D. White, «"Pactum... Legem Vincit et Amor Judicium". The settlement of Disputes by Compromise in Eleventh-Century Western France», *American Journal of Legal History*, 22 (1978) pp. 281-308.

que se situavam muito para além da vontade das partes[174]. De facto, era um pacto que comunicava com essa primordial *pax*, com esse amor que remontava à primordial «idade de ouro», o qual envolvia uma força muito mais forte que a lei. Era um pacto que, como se dizia naqueles tempos, «substituía e vencia a lei»[175].

No fundo, deixar a justiça formal imiscuir-se nos assuntos familiares era o primeiro passo para o fim da autonomia e do auto-governo domésticos[176]. Parafraseando Jerold Auerbach, a lei começava onde a família e a comunidade acabavam, e o recurso aos tribunais significava que no seio do grupo deixara de existir aquela concórdia que caracterizara as comunidades humanas nos seus primeiros tempos[177]. Todavia, outro importante motivo para a relutância em recorrer aos tribunais era o facto de as instâncias jurídicas exteriores usarem uma terminologia complexa – «artificial», como era costume dizer-se[178] – e recorrerem a procedimentos abstractos que, com o tempo, se foram tornando cada vez mais especializados, relegando as partes para uma posição de passividade. De resto, muitas eram as queixas dos coetâneos a respeito da ininteligibilidade da linguagem jurídica, e boa parte dessas críticas foram dirigidas aos advogados que, tirando partido dessa situação, acabavam por prejudicar os contendentes ao invés de os ajudarem a chegar a um acordo. «De abogados i juezes necesita la malicia del mundo...» escrevia António López de Vega em 1641, acrescentando que a comunidade em que vivia necessitava «mucho más de derecho claro i comprehensible i de orden judicial ceñido, i no ocasionado al engaño i astucia de sus ministros...»[179].

À má reputação da judicatura formal não eram estranhos outros aspectos igualmente reveladores da omnipresença dos afectos na vida comunitária. Antes de mais, para muitos era inadmissível que o advogado se fizesse pagar pelos seus serviços de reposição da ordem. Advogar a troco de

---

[174]Emanuele Conte, «Passioni», cit., 1998, p. 57.

[176]Cfr. Stephen D. White, «"Pactum... Legem Vincit et Amor Judicium". The settlement of Disputes by Compromise..., cit., 1978.

[176]Acerca deste tema, consulte-se as pertinentes considerações tecidas por Maria de Lurdes Rosa em *O Morgadio em Portugal, sécs. XIV-XV. Modelos e Práticas de Comportamento Linhagístico*, Lisboa, Estampa, 1995, pp. 249 segs.

[177]Jerold Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers...*, cit., 1983, p. 5.

[176]«A verdadeira noção de justiça, a bem dizer inata, só se obscurece com as subtilezas dos jurisconsultos», declara D. Jerónimo Osório no seu tratado *Da Instituição Real e sua Disciplina*, Lisboa, Pro Domo, 1944, p. 80; acerca deste livro, veja-se Nair N. castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e o* De regis Institutione et Disciplina, *de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1989.

[179]António López de Vega, *Heráclito i Demócrito de nuestro siglo, Descrívese su legítimo Filósofo, Diálogos morales, sobre tres materias, la Nobleza, la Riqueza, I las letras*, s.l., 1641, f. 241; acerca de López de Vega, *vide* Hans Rainer Butz, *El Filosofo Cortesano. Das moralistische Werk des Antonio López de Vega*,

dinheiro era algo que escandalizava essa sensibilidade tão apegada ao desempenho gracioso do papel arbitral, e que, como assinalámos, muito enaltecia aqueles que se esforçavam por promover, desinteressadamente e graciosamente, a concórdia e o amor. Os advogados, porque sanavam conflitos com o fito de ganharem dinheiro com esse trabalho, foram por isso mesmo alvo de insistentes críticas. Para além deste decisivo aspecto, existia um outro factor que contribuía para o descrédito da advocacia: os advogados promoviam um expediente de composição de querelas que remetia para um ordenamento «positivo», quer dizer, um dispositivo legal particularista e terreno, criado pelos homens, enquanto que a composição amigável, pelo contrário, activava valores e princípios inscritos numa ordem a todos intrínseca, universalmente reconhecida porque fruto do labor poiético da divindade. Como tal, esta segunda via de resolução de conflitos gozava de muito mais prestígio, pois remetia para o amor, um dispositivo organizador universal e por todos considerado como o mais perfeito e natural[180].

É certo que, nos séculos XVI e XVII, se registou um considerável aumento do número de pessoas que recorreram aos tribunais para resolver assuntos do foro familiar[181]. Todavia, o recurso a tribunais continuou a ser, decerto, uma prática minoritária no meio de um verdadeiro oceano de questões que eram resolvidas pelos mecanismos comunitários de auto-governo e completamente à margem das instâncias jurisdicionais formais. Além disso, sabemos hoje que uma parte considerável desses processos jamais visava chegar ao fim, pois destinavam-se apenas a levar as partes desavindas a chegarem a um acordo amigável, fora do tribunal. E o certo é que continuaram a ser muito numerosas as vozes que alegavam que o recurso à justiça oficial destruía os laços de amor, e que era incomparavelmente preferível activar os mecanismos comunitários de composição dos conflitos[182]. A justiça pacificava através do recurso

Friburgo na Brisgóia, Albert-Ludwigs-Universität, 1975.

[180]A respeito deste mesmo tema, Bartolomé Clavero notou que, no caso do apaziguamento por amor, era a tradição que recriminava, e nesse âmbito as autoridades eclesiásticas e laicas ficavam relegadas para uma função essencialmente declarativa, já que competia à cultura herdada determinar aquilo que era e aquilo que não era lícito – Bartolomé Clavero, «Textos Antigos em Tempos Modernos: a Determinação das Transgressões», *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, 6 (1991), pp. 41-46.

[181]Cfr. *maxime* A. M. Hespanha «Prefácio» a A. M. Hespanha (org.), *Justiça e litigiosidade: história e prospectiva*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. Vehja-se também, in *genere*, Richard Kagan, *Lawsuits and litigants in Castile, 1500-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981; Maria de Lurdes Rosa, O Morgadio em Portugal, sécs. XIV-XV. Modelos e Práticas de Comportamento Linhagístico..., cit., 1995, pp. 55 segs.; para uma perspectiva europeia sobre esta problemática, veja-se o interessante artigo de Craig Muldrew, «The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England», *The Historical Journal*, 39, 4 (1996) pp. 915-942.

[182]Jesús Vallejo, «Amor de árbitros. Episodio de la sucesión de Per Afán de Ribera el Viejo» *in* J.-M. Scholz (org.), *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz, 15. bis 20. Jahrhundert*, Francoforte no Meno, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 238 segs.

à disciplina, ou seja, a um corpo normativo que era exterior, artificial, criado pelo homem[183]. O amor, pelo contrário, constituía um expediente pacificador muito mais eficaz, pois actuava a um nível intrínseco, actuava nas zonas mais íntimas do ser humano, e, como tal, pacificava *de facto*.

O amor proporcionava, em suma, uma paz muito mais profunda e duradoura.

O amor e o perdão.

A composição amigável, por um lado, e o recurso à judicatura, por outro, constituíam dois mundos diferentes e contrastantes, se bem que um e outro tivessem em comum o facto de entenderem a justiça como algo que tinha directamente a ver com uma situação de comunhão primordial, com esse estado original de igualdade e de partilha total que existira em tempos ancestrais, o qual os homens tudo deviam fazer para restaurar. Para muitos dos coetâneos essa comunhão primordial continuava a ser pensada como o ponto ao qual se devia regressar, depois da momentânea disfunção dos mecanismos comunitários de partilha[184], e é por isso que a insistência numa ancestral ordem igualitária surge constantemente nos preceitos revelados da religião, mas também nos textos legais.

Por outro lado, convirá lembrar que, a este contraste entre o apaziguamento amistoso e a resolução dos conflitos através da justiça formal, correspondia a antiquíssima oposição entre misericórdia e justiça, um tema acerca do qual já tecemos algumas considerações no capítulo anterior. Ao estudar o Portugal de Quinhentos, Ivo Carneiro de Sousa analisou, de forma muito pertinente, a ancestral dialéctica entre a justiça e a misericórdia, essas «duas filhas de Deus», salientando que a maioria das pessoas eram então muito mais sensíveis à constelação de valores que estava associada à clemência e à misericórdia[185] e, sobretudo, ao perdão, uma prática que tinha como principal efeito moderar os rigores da justiça formal e atenuar o carácter anónimo da sua actuação vindicativa, conferindo-lhe uma componente mais personalizada, logo, muito mais próxima do reconfortante universo da reconciliação afectuosa. No

[183]William Church, «The Decline of the French Jurists as Political Theorists, 1660-1789», *French Historical Studies*, vol. V, n. 1 (Spring 1967) pp. 20 segs.

[184]Michael Clanchy, «Lei e Amor na Idade Média..., cit., 1993, pp. 145 segs.

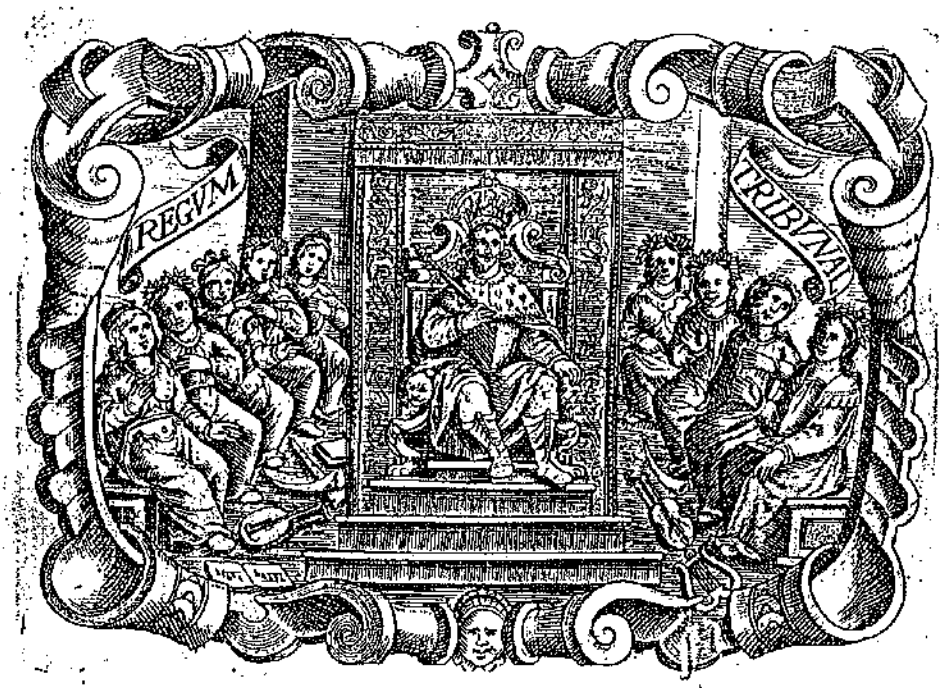
[185]Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha da Misericórdia na História da espiritualidade do Portugal do Renascimento*, dissertação de doutoramento (inédita), Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 1992, pp. 151 segs.

fundo, por detrás deste contraste entre as duas vias de resolução de conflitos que descrevemos encontrava-se, uma vez mais, a mais fundamental distinção entre a moral e a justiça. A primeira actuava a um nível profundo e tinha por vocação despertar os impulsos para o bem do próximo que a natureza humana encerrava, enquanto que ao juiz cabia não propriamente dizer como é que as pessoas se deviam comportar, mas ajuizar se a distribuição estava a ser processada de modo justo – quer dizer, se decorrera de acordo com os imperativos comutativos e distributivos –, e aferir se, num dado caso, as penas se aplicavam ou não.

No entanto, não eram poucos os que afirmavam que o juiz jamais devia esquecer que o amor – por ser um laço intrínseco à natureza humana – era o principal garante da coesão comunitária. Aliás, é oportuno referir que esta complementaridade entre a moral e a justiça era bastante antiga, remontando, pelo menos, às *Éticas* de Aristóteles, em particular ao Livro V da *Ética a Nicómaco*, onde se pode ler que o juiz, para além da interpretação da lei, jamais deveria descurar a observação da natureza, ou seja, a observação cuidadosa da natural disposição das coisas, da ordem natural, tal como ela se apresentava ante os seus olhos. Ao juiz recomendava-se, portanto, esse «leer sin libro» de que falava o jesuíta Diogo Henrique de Vilhegas[186].

Luís de Molina foi outro dos doutrinadores coetâneos que enalteceu o estudo da natureza e da sua disposição, alegando que a ordem natural das coisas tinha a capacidade de ensinar os homens acerca da maneira como se deviam comportar para regressarem a esse estado de comunhão original. Este aspecto foi muito salientado por Michel Villey, o qual lembrou que, para a sensibilidade imperante no mundo anterior ao século XIX, o jurista era essencialmente aquele que tinha a vocação de repor uma ordem, de restaurar uma ordem que não fora criada por ele, não lhe competindo nem alterar nem recriar tal disposição.

[186] Diogo Henriques de Vilhegas, S.J., *Leer sin Libro...*, cit., 1672.



DOCVMENTO XXIX.

No ſiempre ſe ha de executar todo el rigor de las leyes que en el Tribunal del Principe ſe debe moderar en ocaſiones.

ESTribunal piadoſo el de los Reyes, que ha de inclinarſe mas à la clemencia, que al rigor, en los caſtigos. [1] Por eſo pintaron los Antiguoss el Tribunal de Piteo Rey de Athenas, cercano al templo de las Muſas, ſignificando, que pronunciaba con ſuauidad las ſentencias. [Y eſto dibuja la pintura.]

1 Pauſan. in Coriuth. pag. 713.

[2] Aun los Magiſtrados inferiores deben atender à la equidad, y ſin violar las leyes, templar con prudencia

2 *Placuit, in omnibus rebus præcipuã eſſe æquitatis, quàm ſtricti iuris rationẽ.* Leg. placuit 8. Cod. de iudic.

Figura 22
Do monarca esperava-se uma acção moderadora do rigor da lei.
Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Competia-lhe, ao invés disso, reconhecer reverentemente essa ordem, pois nesse contexto o jurista «no tiene libertad de opinar, conforme a su entendimiento, sino que por fuerça ha de seguir la composicion de la letra» – afirmava Juan Huarte de San Juan em 1575[187].

Esta complementaridade entre o mundo da justiça formal e o universo dos laços afectivos é também patente nos casos em que se dava a ruptura de uma ligação com um fundo emocional. Quando se tratava de querelas entre um senhor e um seu servidor de especial confiança, tais rupturas convertiam-se em ocasiões especialmente dolorosas e ruidosas, pois nesses momentos eram sempre trocadas acusações de ingratidão e de traição aos valores do amor e da amizade. Muitos dos apótegmas compilados por Juan Rufo Gutierrez no final do século de Quinhentos fazem eco do emocional estado de espírito dos criados queixosos contra senhores que acusavam de serem ingratos e desrespeitadores das «leis da amizade»[188]. Não raras vezes estas querelas assumiam contornos públicos, pois cada uma das partes fazia por justificar as razões do rompimento, apontando o dedo aos gestos que tinham motivado aquela atitude, um comportamento que, evidentemente, visava captar a condenação comunitária[189].

A fim de evitarem tais momentos desestabilizadores para a comunidade, as autoridades insistiam constantemente na humildade e na consciência da condição pecadora de todos os homens, mas também nas vantagens decorrentes da reconciliação e do perdão, exortando os senhores a perdoarem as faltas cometidas pelos seus servidores. De resto, era ao próprio monarca que se pedia para dar o exemplo. Na realidade, importa não esquecer que a representação do príncipe humilde e consciente da sua condição pecaminosa teve grande repercussão nas letras daquele período[190], o mesmo se podendo dizer da imagem

---

[187]Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios, para las sciencias...*, cit., 1575, cap. XIII, p. 178; cfr. com as considerações de António de Sousa de Macedo sobre esta mesma temática, em *Eva, e Ave...*, cit., 1676, pp. 239 segs.

[188]Juan Rufo Gutierrez, *Las seiscentas apotegmas...* (Toledo, s.e., 1596).

[189]Para o contexto português, um dos casos mais paradigmáticos é, sem dúvida, o da relação entre Manuel de Faria e Sousa e D. Manuel de Moura Corte Real, marquês de Castelo Rodrigo. A ruptura dos laços de afecto e de serviço entre o marquês e Faria e Sousa, seu servidor, assumiu uma dimensão quase pública, como recorda Eugenio Asensio em «La Autobiografía de Manuel de Faria y Sousa», *Arquivos do Centro Cultural Português*, XIII (1978) pp. 629-637. Um outro bom exemplo de uma ruptura com estas características foi protagonizado por D. Gaspar de Guzmán, conde-duque de Olivares, e por Francisco de Quevedo, muito bem analisada por John H. Elliott em «Quevedo and the Count-Duke of Olivares», *in Spain and its World, 1500-1700*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1989, pp. 199 segs. O teatro de comédias também fez eco do tema da ruptura entre o senhor e o seu criado, e disso são bons exemplos duas das peças de Tirso de Molina, *El amor y el amistad*, composta ca. 1621, e *Cómo han de ser los amigos* – ambas estudadas por R. L. Kennedy em «Notes on two interrelated plays of Tirso: "El amor y el amistad" and "Ventura te dé Dios, hijo"», *Hispanic Review*, XXVIII (1960) pp. 189-214.

do rei-misericordioso, do monarca que em vez de castigar, perdoava tão frequentemente quanto lhe era possível. Durante os séculos de Quinhentos e de Seiscentos, tal imaginário da realeza clemente e misericordiosa reuniu um consenso muito alargado, e esta questão é muito relevante para a temática deste trabalho, pois uma vez mais remete para esse fundo teológico e amoroso em que assentava a ligação entre o rei e o reino, entre o senhor e o seu servidor, ou entre o pai e o seu filho. Em meados de Quinhentos, o poeta António Ferreira, na «Carta a D. João III», exprimia ao monarca algumas das suas expectativas a respeito do governo, e nos seus versos surgem referências inequívocas a um exercício misericordioso da justiça:

> «Tu rege mansamente, e com justiça
> Estas sejam tuas artes, a paz ama:
> A vencidos perdoa...»[191].

A esta régia propensão para perdoar, a esse fundo amoroso da monarquia faz também alusão frei Aleixo de Santo António, ao caracterizar o modo como «Deos nos tem dado esta vida pera nella merecermos, & de como se mostra, não somente juiz rigoroso, mas tambem pay misericordiozo no premio, que ha de dar»[192]. Como vimos, do senhor que prezava os seus vassalos esperava-se, acima de tudo, amor, mas também justiça, se bem que esta, no século XVII, significasse essencialmente o esforço para repor a ordem, para regressar à harmonia momentaneamente desfeita, tudo fazendo para que em nenhuma das partes ficassem sequelas do conflito. O atrás citado António Ferreira, desta feita na «Carta a Francisco de Sá de Menezes», celebra as virtudes do bom governo, sublinhando o papel que o amor e a concórdia aí desempenhavam:

> «Ó sancta paz! Ó sancta liberdade!
> O doce jugo do bom Rey prudente,
> Que guarda esta justiça, esta igualdade...»[193].

Nestes versos, a semântica da palavra «justiça» aponta, de novo, para uma certa noção de igualdade ancestral, e por aqui se verifica que, na óptica de António Ferreira, o próprio exercício da justiça devia ser impregnado por afecto,

---

[190]Veja-se, por exemplo, o excelente estudo de José Adriano de Carvalho, «D. António, Prior do Crato, Príncipe Penitente. Os *Psalmi Confessionales*: do *exemplum* à devoção», *Via Spiritus*, 2 (1995) pp. 67-129.

[191]António Ferreira, «Carta a D. João III» *in* António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, edição consultada: Lisboa, Sá da Costa, vol. II, s.d., pp. 33 segs.

[192]Frei Aleixo de Santo António, *Philosofia Moral Tirada de alguns Prouerbios ou Adagios...*, cit., 1640, pp. 11 segs.

[193]António Ferreira, «Carta a Francisco de Sá de Meneses» *in* António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, edição

e que o rei, como senhor da justiça, devia ser brando e clemente, moderando a dureza das leis, perdoando e sendo misericordioso tão assiduamente quanto possível. A respeito deste mesmo tema, frei Cristóvão Godinho afirmava que aquele que administrava a justiça, a inclinar-se para algum lado, devia fazê-lo para o lado daqueles «que segundo a condiçam humana estam mais desamparados de huma liberdade licita para pello menos os animar com humas pallauras modestas, & de hum animo Christam, nacidas de humas entranhas paternais», uma afirmação sem dúvida muito sugestiva, pois transmite um conceito de judicatura fortemente impregnado de amor e de personalização, equiparando a realeza e os seus deveres às obrigações do chefe de família. De acordo com Godinho, os principais atributos do governante deviam ser em tudo semelhantes às características do pai, ou seja, deveria ter «modestia, & brandura», qualidades que «acabam por sy tudo, & dispoem os inferiores para fazerem o que lhes he mandado sem repugnancia alguma, que enfim ninguem melhor obedece que quem ama». Conclui, afirmando que para um governante ser amado «o meyo principal sam humas mostras de verdadeiro & paternal amor»[194].

Vigorava, portanto, um conceito de justiça bem diferente do actual, no qual entravam muitas alusões ao amor, e ao qual a prática do perdão não repugnava, bem pelo contrário[195]. No final do século XVI o jesuíta Manuel de Góis, fazendo eco de concepções ancestrais, afirmava que a virtude da justiça era constituída pelas seguintes qualidades: a religião, a piedade, a observância, a obediência, a gratidão, a liberalidade, a afabilidade e, finalmente, a amizade. No fundo, era uma ordem jurídica bem diferente daquela que vigora actualmente, pois possuía uma forte componente amorosa, interessando-se fundamentalmente pelos desejos, pela sinceridade e pela verdade das pessoas, o que significa que aquilo que avaliava era, essencialmente, as intenções e a autenticidade das relações que as pessoas estabeleciam umas com as outras, e não tanto as propriedades objectivas e concretas de uma determinada situação. Além disso, não há dúvida de que a definição de justiça dada pelo padre Góis constitui uma afirmação bem reveladora da interpenetração entre a esfera jurídica e esse ordenamento natural e essencialmente religioso que os afectos instauravam. Consequentemente, no quadro desta concepção amorosa da justiça, o bom governante seria aquele que, sem descurar o correcto exercício da justiça, estivesse mais pronto para perdoar do

consultada: Lisboa, Sá da Costa, vol. II, s.d., pp. 58 segs.

[194]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 378-379.

[195]É esse, precisamente, o sentido que o jurista António de Sousa de Macedo atribui à palavra «justiça», no seu livro *Armonia Política. Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado...*, cit., 1651.

que para julgar e para punir. A misericórdia era, afinal, a melhor expressão do exercício amoroso da justiça, traduzindo-se na frequente prática do perdão.

«Formosa acção he no Rey, perdoar a culpa», afirma frei Baltazar Limpo[196], enquanto que o jurisconsulto António de Sousa de Macedo, em contrapartida, equipara o perdão ao «amor pela ordem»[197]. O conceito de rei-misericordioso, que condenava e que castigava o mínimo possível, constituía uma das imagens com maior poder de atracção para a sensibilidade de Seiscentos, surgindo não só na literatura teológica mas também na generalidade da literatura daquele tempo[198]. Para a sensibilidade coetânea, a faceta clemente e misericordiosa não podia deixar de sensibilizar, pois remetia, uma vez mais, para o mito da comunidade afectiva e para o universo semântico do amor espiritual, do senhor indulgente que se comovia com as lágrimas e com o sofrimento daqueles que o serviam, perdoando-lhes. Desse modo, seguia de perto o exemplo de Jesus Cristo[199]. Porque Deus, afinal, era «não somente juiz rigoroso, mas tambem pay misericordioso no premio, que ha de dar» – sustenta Aleixo de Santo António em 1640[200].

Assim, a insistente aproximação entre a figura divina e a pessoa régia acabava por reforçar a componente misericordiosa da sua actuação, ao mesmo tempo que constrangia o monarca, impondo-lhe sérios condicionamentos morais ao nível do exercício da justiça. O jesuíta Diogo Henriques de Vilhegas, a respeito deste tema, chegava ao extremo de afirmar que o rei deveria ler a *Bíblia* «todos los dias de su vida, para que de su frequente licion consiga quatro importantíssimos fructos: el primero, temor a Dios, el segundo, Guardar sus divinos Preceptos»; quanto ao terceito «fructo» dessa leitura, ele reportava-se aos perigos do autoritarismo, exortando o rei a «no desvanecer se con la suprema Dominacion, de suerte, que no atienda al bien de sus vassallos»; por fim, «el quarto, Que la Regencia del proprio Reyno se conservará pacífica en su persona, y

---

[196]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 41.

[197]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, Cap LIV – «Como Christo Senhor nosso ensinou o verdadeiro caminho de alcançar honra, contra os errados, que mostrou o peccado. Trata-se da Humildade, & do Perdão», pp. 490 segs.

[198]Como se torna evidente no livro de Francisco Núñez Navarro, *Del Precepto evangelico de perdonar e amar al enemigo en Jesu Christo...*, cit., 1618.

[199]Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, Lectio Nona – De Amicitia Inter Reges, & Subiectos, pp. 108 segs.

[200]Frei Aleixo de Santo António, *Philosophia Moral...* cit., 1640, p. 11. «O Principe deve temperar o rigor com clemência, imitando a Deus, por ser a virtude com que mais se aprta dele (...) a clemência traz consigo aspectos de pai, para grangear o amor de filhos», declarava Sebastião César de Meneses na sua *Suma Política...*, cit., 1650, pp. 149-152; acerca do mesmo tema, veja-se António Carvalho de Parada, *Arte de Reynar...*, cit., 1643, Livro II. Disc. 9; e, também, João Pinto Ribeiro, «Lustre ao Desembargo do

en la de sus descendentes, sin que las baterias de la codicia, ni de la emulacion puedan arruinar una almena del proprio dominio»[201]. Na verdade, o senhor que nutrisse amor pelos seus servidores seria a antítese do chefe severo e distante, pois era aquele cuja alma se comovia perante o choro do necessitado, e que não resistia ao poder das lágrimas para mover a piedade, acabando por perdoar[202], ou, pelo menos, por castigar com moderação. «La culpa se ha de castigar, compadeciendo se del culpado, sin hazer del pecador escandalo, ni de la culpa escrupulo», recomendava o dominicano catalão Ferrer de Valdecedro[203], enquanto que frei Heitor Pinto lembrou que, no príncipe, a propensão para perdoar era totalmente «conforme ao que diz S. Augustinho que o que gouerna ha mais de desejar de ser amado que timido»[204].

A respeito do perdão e da clemência, a actuação de Jesus Cristo assumia, como assinalámos, o valor de supremo exemplo, uma vez que «...la fraternidad que Christo fundo en la Cruz entre todos los hombres, deue ser motiuo para amar se, y perdonar se las injurias unos a otros», recordava o teólogo Francisco Núñez Navarro[205]. Contudo, importa não esquecer que o perdão que era concedido pelo senhor implicava sempre, da parte do seu afectuoso servo, o arrependimento, ou seja, a reconciliação com a ordem comunitária e a sua reintegração, sem rancores, no sistema de relações afectivas com o qual temporariamente rompera. Enquanto gesto essencialmente amoroso, o perdão não só desempenhava um papel restaurador da ordem que fora instaurada pela divindade, mas contribuía igualmente para a regeneração do faltoso, algo que o direito positivo não podia efectuar, pois o seu alcance não chegava a esses domínios tão interiores. O amor, em contrapartida, ia muito mais longe, actuava no mais íntimo da interioridade, pois instaurava, como vimos no capítulo anterior, uma comunhão profunda. Como tal, «sem a ley de amor, & natural, a ley positiva

---

Paço», pub. em *Obras Varias Sobre varios Casos...*, cit., 1729, tomo II, pp. 50 segs.

[201]Diogo Henriques de Vilhegas, S.J., *Leer sin Libro...*, cit., 1672, pp. 97-98.

[202]José Adriano de Carvalho, «A poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo..., cit., 1974, p. 358 nota, 120.

[203]Andres Ferrer de Valdecedro, O.P., *La Vara Vigilante, Obligacion, Y Oficio del Principe Eclesiastico...* (Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1659) p. 113.

[204]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 161v.

[205]F. Núñez Navarro, *Del Precepto evangelico de perdonar e amar al enemigo en Jesu Christo...* cit., 1618, pp. 168 segs.; cfr. E. Puthenkandathil, *Philos: A designation for the Jesus-Disciple Relationship...*, cit., 1993; João Pinto Ribeiro sustenta que «costumarão Principes Portuguezes conceder perdoens a seus vassallos, & todo o anno (...) forão sempre os Reys de Portugal verdadeyros imitadores de Christo, que em todo o tempo, & em toda a hora está perdoando a peccadores. Amarão sempre seus vassallos, como filhos, não lhes sofreu este affecto paternal, que se lhes retardasse o perdão, & allivio de suas penas, & castigos» – *Obras Varias Sobre varios Casos...*, cit., 1729, tomo II, pp. 53 segs.

fica sendo pesada», afirmava Francisco Aires, padre da Companhia de Jesus[206], um dos muitos clérigos seiscentistas que defenderam uma prática governativa marcada pelo afecto e pela misericórdia, apelando ao rei para que perdoasse tanto quanto lhe fosse possível. Ao sustentar essa visão amena e misericordiosa do governo, tais autores faziam eco de um princípio antiquíssimo, que remontava à jurisprudência romana da Antiguidade, a qual já nessa altura reconhecia o importante papel de coesão comunitária que era desempenhado pelos gestos afectivos de composição dos conflitos e de reconciliação[207]. Era uma tradição que tinha bem presente que esses mecanismos informais de reconciliação e de composição de conflitos, porque faziam apelo ao fundo afectivo dos laços comunitários, tinham um poder regenerador muito maior do que as instâncias jurídicas formais, as quais se distinguiam por serem emocionalmente frias, muito mais abstractas e despersonalizadas[208].

A literatura seiscentista apresenta inúmeros testemunhos da importância que a sensibilidade daquela época concedia ao gesto do perdão, vendo nele o momento decisivo de reconciliação, de restauração da ordem e da regeneração daqueles que tinham momentaneamente rompido com essa ordem afectiva. Aos olhos da maioria das pessoas, a misericórdia, enquanto expediente informal de reparação e de composição de conflitos, era preferível à justiça formal, pois lograva restaurar, de uma forma muito mais perfeita e sem rancores, os conflitos que momentaneamente afectavam essa comunidade de amor[209]. Nesse contexto, e como vimos atrás, aqueles que, por amizade, ajudavam as pessoas a reconciliarem-se não podiam deixar de ser muito enaltecidos. Esse esforço apaziguador culminava na reconciliação, no regresso ao amor, e uma vez sanado o conflito, a comunidade ficava em condições de retomar novamente o caminho do aperfeiçoamento espiritual.

Em face destes dados, não estranha, pois, que o imaginário do rei encorajador da reconciliação benevolente tenha sido tantas vezes invocado. Como afirmámos antes, uma das principais características daqueles que desempenhavam cargos de chefia, tanto profanos como eclesiásticos, era a capacidade de «fazer amizades», quer dizer, de reconciliar pessoas desavindas e de perdoar, e essa prática revestia-se de uma especial importância, tendo em conta

---

[206]Francisco Aires, S.J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos...*, cit., 1658, p. 181.

[207]Fritz Schulz, *Principles of Roman Law*, Oxford, Clarendon Press, 1967, pp. 222 segs.

[208]Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics...*, cit., 1998, pp. 80 segs.

[209]Jerold S. Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers...*, cit., 1983.

que decorria num mundo que, como temos vindo a referir, se revia como uma comunidade afectiva. A importância do tema do perdão é bem patente no manual do jesuíta João Rebelo, *Hystoria de los Milagres do Rosario...*, de 1602. Neste livro, o jesuíta Rebelo encena um diálogo entre três teólogos de Évora que se encontravam em viagem, numa peregrinação ao mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe. Num determinado ponto da jornada, os clérigos cruzam-se com D. Heitor, um fidalgo que estava decidido a matar o seu inimigo, movido por vingança. Depois de se informarem sobre o caso, e após algum trabalho de amistosa persuasão, os três teólogos viajantes lograram convencer o fidalgo a esquecer as suas diferenças, a perdoar e a buscar, por todos os meios possíveis, a reconciliação, a qual viria mesmo a acontecer. No final deste episódio todos rezaram em conjunto, e esta foi a maneira encontrada pelo jesuíta Rebelo para enaltecer o extraordinário poder do perdão – e da oração do Rosário – para restabelecer a comunicação amorosa com a divindade, para sarar as feridas e para reconciliar os inimigos e fazê-los regressar à amizade. A fim de tornar o seu argumento ainda mais forte, Rebelo relatou um «milagre com que se prova a deuação do Rosario ser muito aceita a Deos, & por ella mudar os corações, & fazer dos imigos amigos». De acordo com o padre João Rebelo, a oração do Rosário tinha um especial poder «pera tirar os odios, & más vontades, & pera fazer baixar a colera quando a ouuer...», fazendo com que as pessoas ficassem predispostas para perdoar[210].

Este relato constitui um entre muitos outros testemunhos coetâneos que poderíamos aqui apresentar para atestar da notável atracção que a reconciliação amorosa exercia. Baltazar Limpo, no seu tratado *Doze Fugas de David...*, de 1642, sustentava que «tão honrosa acção he, compor aos inimigos, que a reserva Deos muitas vezes para sy, soo por não perder tanta honra...»[211]. Frei Cristóvão Godinho, por sua vez, numa obra publicada em 1657 com o sugestivo título *Poderes de Amor em geral...*, reconhecia que o poder da paixão do ódio era muito forte, mas lembrava que o potencial do amor era ainda maior, «porquanto o amor he cauza, & o odio effeito, & o effeito nam pode ser mayor que a sua cauza...»[212].

---

[210]João Rebelo, S.J., *Hystoria dos Milagres do Rosario, e de muytas & diuersas deuações, & seruiços, que santos, & peccadores fizerão a santissima Virgem Maria...* (Évora, Manoel de Lyra, 1602) f. 11v. segs. Como é bem sabido, o famoso jesuíta António Vieira também dedicou muitos dos seus sermões à oração do Rosário, reunidos em *Maria Rosa Mystica. Excellencias, Poderes e Maravilhas do seu Rosario, compendiadas em Trinta Sermoes Asceticos, & Panegyricos sobre os dous Evangelhos desta solennidade Novo, & Antigo, Offerecidas A Soberana Magestade da Mesma Senhora... I Parte...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1686).

[211]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 55.

Em todos os géneros literários coetâneos, praticamente sem excepção, é possível encontrar numerosos testemunhos que corroboram aquilo que acabámos de afirmar. Os *Aphorismos...* de Fernando Alvia de Castro (impressos em 1621) são, a esse respeito, muito ilustrativos, pois ao longo de toda essa obra o vocabulário do afecto é constantemente convocado para caracterizar o «bom governo», afectando sobretudo o exercício da justiça. A respeito deste tema, no livro de Alvia de Castro sucedem-se as recomendações para que o senhor «administrasse a justiça» com brandura, perdoando sempre que tivesse a possibilidade de o fazer, castigando o mínimo possível, aligeirando as penas e incitando os seus vassalos à reconciliação. O teólogo jesuíta Andrés Mendo foi outro dos que enalteceu a faceta afectiva do monarca, alegando que «aunque el Padre reprehenda, amenaze, y castigue sus hijos, no decrece su afecto, antes se descubre su cuydado en myrar por sus mejoras»[213]. Estamos muito longe, portanto, do príncipe frio, dissimulador e em guerra com os seus súbditos descrito por Nicolau Maquiavel; estamos muito longe, também, do *Leviathan* de Thomas Hobbes, um sistema onde o rei encarava os seres humanos não propriamente como amigos que cumpria manter unidos, mas como seres naturalmente destinados a desentenderem-se, e por isso mesmo carentes de um dispositivo ordenador – legal e contratual – que os controlasse e evitasse tais conflitos; estamos muito longe, por fim, de um conceito de justiça nitidamente separado da religião, predominando um entendimento da prática jurídica fortemente impregnado pelo ideal de amor do seu semelhante, e onde o perdão e a reconciliação amorosa deviam ser praticados tão assiduamente quanto possível.

No entanto, há que reconhecer que nem todos subscreviam esta perspectiva. António de Sousa de Macedo, um dos juristas mais destacados do século XVII português, faz eco desse imaginário simultaneamente jurídico e cristão: ao longo da sua obra doutrinal são vários os passos onde reconhece a virtualidade unificadora do amor, sustentando, por exemplo, que «de se conhecer

[212]*Poderes de Amor em geral...* cit., 1657, p. 235. À semelhança de muitos dos seus contemporâneos, também Godinho viu em Cristo o melhor exemplo da força reconciliadora do perdão amoroso, recordando, a esse respeito, o episódio bíblico em que Zacarias avistou Jesus «com as mãos furadas, costado aberto, & coroado de espinhos. "Que chagas sam essas Senhor, & que roturas? E que mao tratamento em vossas mãos?" – perguntou Zacarias – E responde por elle o mesmo Deos, que aquellas feridas lhe foram assi dadas em caza daquelles que o amauão mais, como se dissera. "Nam foy nada – disse Jesus –, fuy apartar a meus amigos, deram me estes golpes, sam feridas de amor, puz me em meyo, & sahi ferido. Vede o que faz o amor». Como se pode verificar neste breve mas elucidativo relato, o exemplo de Cristo como reconciliador de amigos desavindos reaparecia constantemente, muito em especial nos livros que caracterizavam o governo régio. Para além de ser um óptimo testemunho da importância do perdão e da reconciliação, este relato demonstra bem que continuava a ser impossível pensar a vida em comunidade, e o seu governo, como realidades separadas do imaginário amoroso e cristão – Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 235-254.

[213]Andrés Mendo, *Príncipe Perfecto y Ministros Aiustados...*, cit., 1657, p. 57.

no Principe boa tenção, lhe resulta ser bem servido»[214]. Contudo, e talvez devido à sua formação letrada, por vezes manifesta algumas reservas ante a indiscriminada prática do perdão, alegando que o príncipe, ao perdoar «desordamente», ficava de certo modo «devedor à justiça», e a sua autoridade um tanto diminuída[215]. Em alternativa, postulava Sousa de Macedo que o melhor era fazer do perdão uma «graça» extraordinária, apenas muito criteriosamente praticada, lembrando que «os Sereníssimos Reys de Portugal usaram pontualmente deste meo; eram conhecidos por pais dos vassallos, [...] porque como bons pais castigavam quanto convinha para exemplo, ou emmenda». Mas, simultaneamente, os reis portugueses «moderavam com piedosas entranhas o rigor das leis...»[216]. Como bom cristão, Sousa de Macedo reconhece o fundo amoroso e religioso da prática judicial, mas a sua formação letrada tornava-o, apesar disso, disponível para admitir, caso fosse necessário, outras soluções organizativas, como era o caso daquelas que assentavam em leis e em laços contratuais, onde a abstracção da norma geral primava sobre a personalização e subjectividade do laço afectivo[217].

António Hespanha, num trabalho de grande fôlego dedicado às relações entre a ordem amorosa e o ordenamento jurídico, incidiu precisamente sobre o aspecto que acabámos de mencionar, e chamou a atenção para o carácter ancestral deste contraste entre os processos amorosos e os expedientes jurídicos[218]. Lembrou que, ao jurista, sempre se recomendou que não tivesse uma relação de amor ou de amizade com as partes envolvidas, nem com o texto da lei. A literatura jurídica coetânea declarava que o jurista não devia apreender afectivamente – ou seja, criativamente – as relações humanas, não se podia envolver afectivamente com as partes, e, pela mesma ordem de razões, não podia receber prendas de amigos. Esta incompatibilidade entre o amor e a justiça formal era de tal modo acentuada que todos os tratados jurídicos afirmavam taxativamente que os amigos

---

[214]António de Sousa de Macedo, *Armonia Política. Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado...*, cit., 1651, p. 28.

[215]Acerca da exigência de moderação na prática do perdão, *vide* João Pinto Ribeiro, *Obras Varias Sobre varios Casos...*, cit., 1729, tomo II, pp. 77 segs.

[216]António de Sousa de Macedo, *Armonia Política...*, cit., 1651, p. 85.

[217]Sebastião César de Meneses, apesar de reconhecer que, no príncipe, «a obediência traz consigo aspectos de pai, para grangear o amor dos filhos», também reconhece que há certos casos em que o castigo é inevitável; nessas circunstâncias, recomenda ao príncipe que mande castigar os faltosos, mas com a seguinte advertência: »procure o Príncipe que lhe não vejam o rosto em tal ocasião, os que sempre estão atentos a seu semblante...» – *Suma Política...*, cit., 1650, pp. 152-153.

[218]Cfr. António M. Hespanha (e Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho..., cit., 1997, pp. 33 segs.; também de Hespanha, veja-se «Savants et rustiques..., cit., 1983, e «Da *Iustitita* à *Disciplina*..., cit., 1988.

jamais podiam servir de testemunhas em processos jurídicos, pois o amor bloqueava o processo jurídico[219].

Apesar de possuirem, no contexto do Antigo Regime, bastantes pontos de contacto, a visão amorosa e o olhar jurídico eram duas lógicas de apreensão do mundo completamente diferentes, e em parte, até, incompatíveis. Essa incompatibilidade é expressamente referida pelo jurista António de Sousa de Macedo, no seu *Perfectus Doctor, in quacvnqve scientia, maxime In Iure Canonico, & Civili...* (Londres, Richard Hearn, década de 1640), uma obra onde esse destacado jurisconsulto dedica algumas interessantes páginas ao contraste entre o ofício de julgar e as ligações que eram activadas pela amizade. Para Sousa de Macedo, o facto de o juiz nutrir afecto por uma das partes presentes em julgamento era prejudicial, porquanto bloqueava o mecanismo de juízo legal, o qual assentava numa leitura objectiva, distanciada e racional, da situação a julgar. Tratava-se, afinal, de universos normativos profundamente diferentes[220], e a mesma visão é apresentada pelo frade jerónimo Cristóvão Godinho, para o qual «onde ha verdadeiro amor ha de haver cessão de direito pera a couza amada...»[221]. A fim de que os magistrados fossem capazes de manter a separação entre a justiça e o amor, era por conseguinte imperativo que tivessem um perfil mental muito especial, e que conseguissem julgar sem qualquer interferência da afectividade. Além disso, os muitos livros quinhentistas e seiscentistas que discorreram sobre o tema da caracteriologia sempre insistiram sobre o quão fundamental era que os juristas fossem homens capazes de reconhecer os efeitos decorrentes da ordem natural das coisas, se bem que com pouca propensão para criar ou para interpretar criativamente tal ordem. Como bem assinala Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios, para las sciencias...* (1575), o carácter do magistrado deveria ser de tal forma que não fosse demasiado criativo, pois o seu papel era,

---

[219]Aliás, em pleno século XVII contava-se que os egípcios, para representarem a justiça, «punham hum homem anciam, no que denotavam que deuia de julgar com maduro conselho, como esta prometendo aquella idade, e rodeado de liuros para mostra de que se nam auia de arrojar ao que se lhe offerecesse, & lhe puzesse diante paixão alguma, senão conforme o que achasse escrito, & ordenado pelas leys». Para além disso, no seu peito tal jurista deveria ostentar uma medalha com a palavra «verdade», o que significava que «no peito do bom juiz não ha de reynar amor, interesse, ou odio, senam simplesmente a verdade» – frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 321-322.

[220]António de Sousa de Macedo, *Perfectus Doctor, in quacvnqve scientia, maxime In Iure Canonico, & Civili. Summorum Autorum circinis, lineis, coloribus, & penicillis figuratus...* (Londres, Richard Hearn, década de 1640) – 'Amicus in causa dubia non potest favori', q. 23 n. 36 p. 94. Sobre esta temática, veja-se, *maxime*, A. M. Hespanha (com Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho..., cit., 1997, pp. 52 segs.

[221]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 79.

essencialmente, respeitar e fazer cumprir os desígnios de uma ordem anterior, supra-ditada e perfeita, à qual nada havia a acrescentar[222].

No entanto, não restam dúvidas de que, no Portugal de Quinhentos e de Seiscentos, continuavam a ser muito mais numerosos aqueles que concebiam a sua ligação com o rei como um laço amoroso, e não tanto como uma relação regulada por leis e por contratos. Ainda propósito dos principais deveres dos reis, Gregorio López Madera, em *Excelencias de la Monarchia y Reyno de España...* (1597), afirmava que os monarcas deviam estar sujeitos às «leis», mas não propriamente à legislação positiva, mas sim àquelas «leis» que se encontravam inscritas no coração de todos os homens. Trata-se de uma imagem que é duplamente sugestiva, na medida em que evoca a ideia de natureza e da sua força ordenadora, mas que, simultaneamente, concede também muita ênfase aos laços de amor e ao seu poder unificador das diversas partes que compunham a comunidade[223]. Acerca deste mesmo tema, o testemunho de André Rodrigues de Évora – autor das *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião*, de meados do século XVI – é ainda mais expressivo. Nessa obra, vocacionada para servir a formação do jovem D. Sebastião, André Rodrigues não podia deixar de recordar que «os catholicos e paçificos principes vossos auoos e reis, nossos senhores, como os mui virtuosos das maiores virtudes usarão, E porem nestas duas particularmente se sinalarão: amizade com Deus, e paz com as gentes....». A seguir a esta impressionante afirmação da vocação afectuosa da realeza, André Rodrigues enumera os ensinamentos mais importantes sobre o ofício do monarca, traçando um retrato sintético, mas incisivo, daquilo que era esperado do desempenho régio. Significativamente, as primeiras máximas apresentadas pelo jesuíta Rodrigues são todas elas inspiradas no ideário aristotélico, resumindo muito bem o que temos vindo a afirmar a respeito desta feição amorosa do senhorio régio:

> «Postos em estado de guouerno, se decrarão os homens.
> Ho prospero, tem neçeßidade de virtuosos amiguos.
> Milhor se Rege a çidade por hum bom homem, que por huma boa lei.
> Naturalmente, tem ho que Rege mais autoridade, que ho Regido.
> Aßi se deue auer ho principe com seus subditos, como o pastor com suas ouelhas.»[224]

---

[222]Cfr. João Pinto Ribeiro, *Obras Varias Sobre varios Casos...*, cit., 1729, tomo II, pp. 15 segs.

[223]«Na amizade se faz de muytos humm...», pode ler-se no *Livro dos Ofícios...* de Marco Túlio Cícero, ed. cit., 1948, p. 36.

[224]André Rodrigues de Évora, *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião*, fac-símile do mss. inédito da Casa de Cadaval, com introdução de Luís de Matos, 1983, f. 2, 8.

«Milhor se Rege a çidade por hum bom homem, que por huma boa lei», afirma André Rodrigues. Não há dúvida de que trata de uma afirmação importantíssima e repleta de significado, pois confirma o primado das determinações naturais e morais sobre o poder da lei e das instâncias jurisdicionais formais. Significa, no fundo, que as pessoas confiavam muito mais no poder das naturais boas intenções dos homens, do que nas normas do direito positivo, e tal acontecia porque todos sabiam que era o amor, e não propriamente a lei, que criava o laço mais forte entre o monarca e os seus vassalos[225].

Uma ordem amorosa.

«Amicitia tuetur Regna. Inimicitia evertit», escreveu Francisco de Santo Agostinho de Macedo[226]. Esta sentença é um bom testemunho de que no mundo anterior ao século de Setecentos uma parte substancial da dinâmica comunitária assentava numa ordem mais ou menos invisível, de onde e para onde as pessoas estabeleciam continuamente as suas finalidades e gestos. As pessoas como que transportavam em si uma narrativa cosmológica sobre a comunidade onde viviam, mas também acerca da ordem em que tal comunidade repousava, e nessa narrativa o amor ocupava, como vimos, um lugar verdadeiramente central. Dos laços de amor dizia-se que ajudavam as pessoas a restaurarem o seu verdadeiro ser, devolvendo-lhes humanidade, uma afirmação que revela bem a forte consciência de interdependência comunitária que então existia. Aí, tanto o amor como o casamento eram vistos como caminhos ordenadores, como laços que davam sentido à vida, ordenando a comunidade e dando-lhe esperança num regresso à comunhão original.

Muitos foram os que viram no laço amoroso a força unitiva por excelência, antes de mais, porque o amor entre as pessoas criava deveres radicalmente diferentes das obrigações geradas pelas leis e pelos contratos. O amor envolvia uma crença fideísta na regra de conduta, o que fazia com que aquele que obedecia ao comando – de Deus, do pai, do senhor – *sentisse* o dever de

[225]Todos sabiam bem que o afecto criava uma união especialmente poderosa, simbolizada, por exemplo, no anel que os reis costumavam então usar – «São os aneis dos Reys sinais da fé, com que se ata o pouo com seu Rey, & o Rey com seu pouo», sustentava o padre Pedro de São João Pinto em 1633, uma afirmação onde é bem nítido que o laço que unia o rei e os vassalos, para além de jurídico, era religioso, o que significa, também, que a obrigação de fidelidade ao rei se encontrava impregnada por poderosas ressonâncias cristãs – Pedro de São João Pinto, *Vida Espiritual do Homem, conferida com as 6. idades da vida temporal...* (Lisboa, Lourenço Craesbeeck, 1633), f. 93. Esta ideia é confirmada por I. A. A. Thompson em «Castile», *in* J. Miller (org.), *Absolutism in Seveteenth Century Europe*, Londres, 1990, pp. 73 segs.

o fazer, sentisse a obrigação de actuar no sentido definido pelo comando, o qual, em última análise, todos acreditavam ser oriundo de uma vontade superior. O amor impunha um regime de relacionamento regulado pela moral, e para aqueles que ocupavam cargos de chefia, esta ligação amorosa era ainda mais constrangedora, na medida em que os obrigava a manter as posições e o *modus operandi* desse laço afectivo, conferindo ao vínculo entre senhores e servidores um carácter de indisponibilidade[227]. Além disso, o laço amoroso impunha ao senhor uma elevada exigência moral, e, dessa maneira, instaurava um sistema de dever moral imensamente mais forte e abrangente do que a normatividade jurídica[228].

No que respeita à realeza, e em face de tudo o que temos vindo a descrever, podemos afirmar que, em pleno século XVII, a noção dominante de «governo» continuava ligada não tanto à dominação autoritária, mas antes a uma prática moral de senhorio, concebida a partir da figura do *pater familias* e desenhada à imitação do agregado doméstico. Dessa poderosa influência do universo doméstico resultava um senhorio de matriz familiar, orientado para o bem comum e assente, tanto quanto possível, na persuasão afectuosa e no perdão, mas também na incitação pacífica e no adestramento de bons costumes. E a verdade é que, até ao século XVIII, foi justamente esta acepção de governo que imperou, tanto entre as autoridades religiosas como entre as profanas. No que toca ao governo que era exercido pela realeza, vimos que, para além da sua inspiração paternal, tal prática continuou a ter afinidades tanto com conceitos oriundos da Antiguidade grega e romana, como com a experiência eclesiástica de condução da comunidade. A esse respeito, e seguindo de perto as observações de Michel Senellart acerca da genealogia do conceito de governo, chamámos a atenção para a diferença que vigorou, até tempos relativamente recentes, entre a arte de *regere* – dirigir, governar, a condução que era própria de reis –, e o acto de *dominar*, um comportamento que era próprio de tiranos prepotentes, os quais, antes de mais nada, distinguiam-se por não nutrirem qualquer espécie de afecto por aqueles que o serviam[229]. Demonstrámos que esta distinção reflectia uma

[226]Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, Lectio Decime, p. 123.

[227]Para Sebastião Pacheco Varela, o amor entre o rei e os vassalos era a melhor forma de evitar «novidades» no governo – *Numero vocal, Exemplar Catholico e Politico...*, cit., 1702, p. 401.

[228]Nicoletta de Luca, *Anima est Plus Quam Corpus...*, cit., 1984, pp. 87 segs.; Beatriz Cárceles de Gea, «"Voluntas e iurisdictio": obediencia, ejecución y cumplimiento de la voluntad real en la Corona de Castilla en el siglo XVII» *in* P. Fernández Albaladejo (org.), *Monarquía, Imperio y Pueblos en la España Moderna*, Alicante, A. E. H. M., 1997, pp. 663-677.

[229]Xenofonte, *Hieron...*, cit., ed. consultada: 1758, parag. XIV; veja-se, também, as considerações tecidas por Hanna Arendt acerca deste tema, em *The origins of totalitarianism*, Nova York, Harcourt Barce and Company, 1951.

antítese verdadeiramente estruturante entre duas formas de entender a ordem comunitária, reflectia o contraste entre, por um lado, uma leitura amorosa da vida em comunidade, e, do outro, uma interpretação da vida em grupo assente em laços completamente desprovidos de afecto. Este contraste encontra-se presente em todas as mais importantes obras dedicadas à arte de governo, desde os livros do florentino Nicolau Maquiavel até aos autores mais rigorosamente católicos dos séculos XVI e XVII[230].

No Portugal do Antigo Regime imperou, como vimos, um conceito amoroso de realeza. Mas todo este amor não significava que o rei abdicasse daquele que era um dos principais atributos da sua figura: fazer justiça. Contudo, e como explicámos, era um um exercício de justiça fortemente impregnado por referências ao amor e às obrigações morais que ele instaurava. Como tal, o exercício do governo nunca podia perder de vista esse aspecto, e deveria traduzir-se, em primeiro lugar, numa exortação moral, já que uma das finalidades da actuação do príncipe era o aperfeiçoamento dos seus súbditos. Em segundo lugar, o governante devia assegurar a justiça distributiva e comutativa, se bem que pudesse, e devesse, sempre que possível, desdobrar-se em gestos magnificentes, os quais tinham muito mais a ver com o laço de amor que o unia aos vassalos, do que com o vínculo jurídico e suas obrigações.

Até ao final de Seiscentos, por conseguinte, a ordem comunitária foi sistematicamente pensada como algo que decorria da natureza potencialmente boa dos seres humanos, tal como a divindade a dispusera. A união produzida pelos afectos, por sua vez, foi sempre encarada como algo de muito mais sólido do que as demais ligações, em especial os vínculos decorrentes do direito positivo. A ligação amorosa remetia para uma ordem que remontava à divindade, e reportava-se a um estado de comunhão primordial que caracterizara os primeiros tempos da vida em grupo. A essa comunhão primordial era frequentemente dado o nome de «justiça», uma palavra que, como verificámos, apresentava uma semântica plural fortemente impregnada por valores cristãos. Vigorava um conceito de «justiça» que encarava o Amor e o Direito como ordens normativas complementares, e tal entendimento do vocábulo «justiça» indicia que os coetâneos tinham plena consciência de que o laço religioso tinha muito mais poder para consolidar as relações comunitárias do que os meros vínculos jurídicos. Pela mesma ordem de razões, à prática judicial baseada no ordenamento positivo era reconhecida muito menos força do que ao poder do perdão e da reconciliação amorosa. De resto, não devemos esquecer que o Portugal de Quinhentos e de Seiscentos era ainda um

[230]Cfr. Luís Reis Torgal, *Ideologia política e teoria do Estado...*, cit., 1981-82, I, pp 168 segs.

mundo de legalização muito circunscrita, no qual as leis cobriam, apenas, uma parte restrita das relações sociais.

Não obstante, e apesar de toda esta insistência na ordem afectiva, foram surgindo algumas vozes que reconheciam uma crescente utilidade ao ordenamento criado pelos homens, sobretudo depois de estes, uma vez destruída a equidade original, se mostrarem cada vez mais individualistas e, até, competitivos, passando a carecer de um dispositivo legal que os mantivesse em paz. Era deste modo que se justificava a criação do direito positivo. Porém, e apesar de ter sido produzido pelos humanos, é interessante notar que tal ordenamento não deixava de ter como principal referência um conceito essencialmente religioso de justiça, e dele se dizia, pelo menos no mundo católico, que tinha como objectivo reconduzir os homens à comunhão original. Tanto os juristas como os tribunais comungavam de um conceito de justiça fortemente impregnado por amor, e era por isso, de resto, que as próprias instâncias judiciais formais encorajavam os pactos informais, a prática do perdão e a composição amorosa dos conflitos totalmente à margem dos tribunais, não encarando tais práticas como expedientes concorrenciais ou ameaçadores para a ordem jurídica formal, mas sim, e ao invés, como expedientes complementares de regulação e, até, muito mais fundamentais do que o próprio ordenamento positivo[231]. Importa não esquecer que, no contexto de uma sociedade tradicional e de base comunitária, esses momentos "públicos" de perdão e de reconciliação tinham uma repercussão muitíssimo mais vasta do que acontece hoje, e para muitos tais gestos eram cruciais para restaurar a confiança e para repor a reputação e o crédito das pessoas que se tinham envolvido em querelas. O perdão e a reconciliação eram gestos que, de certo modo, permitiam aos contendentes re-ocuparem os seus lugares e retomarem o trabalho de cooperação comunitária, com vista ao bem comum.

Por último, e em face dos dados apresentados neste capítulo, pensamos que estamos em condições de questionar o carácter universal e atemporal da actual antítese entre o amor e a lei. De facto, nos últimos dois séculos sempre se insistiu muito na oposição entre o amor e a justiça, definindo o primeiro como um sentimento que diz respeito à intimidade do casal, gerando uma relação parcial, particular e que implica o conhecimento e o profundo envolvimento com as pessoas; quanto à lei, actualmente ela é sempre definida como uma realidade objectiva, racional, geral e descomprometida, ou seja, a

[231] J. A. Sharpe, «'Such Disagreement betwyx Neighbours': Litigation and Human Relations in Early Modern England» *in* John Bossy (org.), *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 174 segs .

absoluta antítese do laço amoroso. No entanto, tal oposição, longe de ser um dado universal, constitui, em vez disso, um produto histórico recente, envolvendo um entendimento específico tanto da lei quanto do amor[232]. Ao longo deste capítulo constatámos que, antes do século de Setecentos, esta oposição entre o amor e a legalidade era muito menos vincada, ou pelo menos assumia uma outra configuração. É certo que, aqui e ali, foram surgindo algumas figuras cuja produção doutrinal acerca da organização comunitária cada vez perdia mais de vista a referida noção cristianizada de justiça, enveredando por compreensões mais estritamente seculares das propriedades e da finalidade dos laços que uniam as pessoas. Nesses livros, as referências ao amor e à família se tornavam cada vez mais raras, cedendo o seu lugar a vínculos jurídicos, abstractos, baseados no indivíduo, na lei e no contrato, ou seja, em formas de normatividade totalmente desprovidas de afecto. Contudo, não é menos certo que, até ao século XVIII, tais vozes foram francamente minoritárias, tendo continuado a predominar uma visão do mundo onde imperava um entendimento amoroso da ordem comunitária.

[232]Hanne Petersen, «The Language of Emotions in the Language of Law» *in* H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe...*, cit., 1998, pp. 18 segs.

Capítulo 5

Comércio, comunhão e entreajuda.

Até aqui temos deparado com a omnipresença do afecto no discurso coetâneo sobre o corpo social. O amor está presente nos escritos dedicados à origem e ao fim da comunidade, surgindo também nos textos onde se faz a descrição da ordem em que assentava a comunidade. Neste percurso analítico em torno do imaginário afectivo e das suas implicações no sistema político dos séculos XVI e XVII, resta-nos analisar a articulação entre o impulso amoroso e a componente comercial da vida em grupo. De facto, o comércio era outro tema recorrente dos textos que descreviam e interpretavam as relações comunitárias, e, como veremos, tal palavra será aqui entendida não só enquanto actividade de compra, locação e venda de bens, mas também na sua acepção coetânea, que englobava, igualmente, a troca de serviços entre as pessoas. Há que não esquecer que, para uma boa parte da literatura coetânea, fora o intercâmbio que, no fundo, movera as pessoas a viverem juntas[1].

No presente capítulo a nossa atenção incidirá, precisamente, nos textos que encaravam as trocas como a essência da vida comunitária, e

[1]Recorrendo à definição que foi dada pelo padre Bluteau no início do século XVIII, «commercio» significa «sociedade, communicação, que huma pessoa tem com outra» – Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez, E Latino...* (Coimbra, Colegio das Artes, 1712), tomo 2, *vox* «Commercio» p. 402.

verificaremos que a preocupação pela proporção – ou seja, a relação de grandeza entre cada uma das partes e o conjunto ao qual pertencem – é uma constante da literatura que tem como objecto a dimensão comercial da vida em comunidade. Assim, ao longo das páginas que se vão seguir veremos que as considerações sobre a interacção comercial entre as pessoas jamais perdiam de vista a relação entre cada uma das partes da comunidade e o seu todo, e constataremos que tal preocupação pela proporção está uma vez mais ligada à dimensão afectiva da vida em comum. No fundo, iremos levar a cabo uma análise da actividade comercial desde o ponto de vista cultural, o que significa que uma especial atenção será dedicada, uma vez mais, às categorias coetâneas que informavam o discurso sobre essa actividade.

No que concerne ao amor e à sua presença na vida comercial, veremos que a crença na origem e na finalidade essencialmente afectiva da vida em comunidade exerceu uma profunda influência na maneira como se entendia a generalidade das questões de índole comercial, e muito em especial quatro das suas áreas mais fundamentais: em primeiro lugar, o modo como as pessoas se relacionavam entre si no âmbito mercantil; depois, o modo como era entendida a posse e a propriedade de bens patrimoniais, bem como as suas implicações para o bem-estar geral; analisaremos, de seguida, a motivação que estava por detrás dos serviços que as pessoas quotidianamente prestavam àqueles que deles necessitavam; por último, examinaremos, as ajudas pecuniárias que as pessoas dispensavam umas às outras, sob a forma de bens de primeira necessidade e de adiantamentos monetários. São estas quatro questões que iremos seguidamente analisar.

Comércio e comunidade afectiva.

Todos os livros seiscentistas que têm como tema a actividade comercial recordam que, depois de ter dado vida aos seres humanos, Deus dotou a natureza de recursos, a fim de que, através deles, os homens pudessem satisfazer as suas necessidades. Tais obras assinalam, para além disso, que nesses tempos primordiais os homens não conheciam a propriedade privada, vigorando uma situação de comunhão primordial, durante a qual tudo era comum, ou seja, as pessoas lidavam umas com as outras como se pertencessem a uma mesma família. De acordo com essa mesma visão das origens, enquanto não surgiu a posse individual, as pessoas entenderam-se bem, não existindo necessidade para a

justiça, já que todos se relacionavam entre si como se fossem membros de um mesmo agregado doméstico, estando permanentemente de acordo em trabalharem para o bem comum e em colocarem a solidariedade e a união do grupo à frente dos impulsos individualistas. De acordo com o teólogo frei João Sobrinho – autor de um tratado sobre a justiça comutativa impresso em 1496 –, a divindade «ratificou muito especialmente a lei de que todas as coisas são comuns, mesmo depois da queda», com o objectivo «de haver paz e concórdia entre os homens». No entanto, este estádio de partilha não tardou a desaparecer, dando lugar à divisão dos bens e ao surgimento do *dominium*. Além disso, Sobrinho sustenta, também, que foi a cobiça dos homens que esteve na origem desta «divisão dos domínios»[2].

Apesar da sua simplicidade, esta narrativa das origens da vida comunitária continuava a gozar de bastante aceitação no século XVII, e a isso não era estranho o facto de ela corresponder, no essencial, ao que o direito romano fixara a respeito da origem civil e do estabelecimento da propriedade. O reputado jurisconsulto António de Sousa de Macedo, por exemplo, por diversas ocasiões evoca esse momento edénico, e explica-nos, também, que, na sequência do pecado original, terminara essa fase em que os homens tudo partilhavam entre si, dando início à «divisão de Domínios, & se inventàrão os marcos dos campos, os pesos, & medidas». Para lá dessa divisão dos recursos naturais, esse foi também o momento em que se «introdusirão alguns contratos & dinheiro», e tudo isso, a acreditar em Sousa de Macedo, visava auxiliar os homens nas relações que estabeleciam entre si. Assim, nunca se logrou alcançar «a felicidade que alguns imaginárão se serem as cousas commuas em a idade que chamão *de ouro*», e, ao que parece, foi logo no tempo bíblico de Abel que surgiram os pronomes «meu & teu». Logo a seguir, e ainda segundo Sousa de Macedo, «foi Caim o que introdusio esta distinção de dominios, & o inventor dos pezos, medidas, marcos das herdades, & outros sinaes perque se conhecesse o que era de cada hum...»[3]. Ao dividirem os bens entre si, os homens deixavam de viver como se fizessem parte da mesma família, passando a ter necessidade de recorrerem aos bens de uns e de outros. Deixando de viver num regime de verdadeira comunidade e onde tudo era comum, os homens estabeleceram as primeiras relações comerciais, dando origem ao mercado. Além disso, e também porque as pessoas já não partilhavam tudo entre si, foram surgindo os primeiros conflitos, fazendo-se então sentir a necessidade de instâncias jurisdicionais formais para sanar essas querelas e para restaurar a

[2]Frei João Sobrinho, *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945

[3]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, pp. 83 segs.

ordem mediante a justiça distributiva, ou seja, dando a cada um aquilo a que tinha direito[4].

No entanto, esta noção de partilha equitativa coexistia com a crença de que os homens tinham uma propensão natural para partilhar. No capítulo terceiro assinalámos que era opinião vigente que a comunidade possuía uma dinâmica escatológica, e que, um dia, lograria restabelecer o estado primordial de comunidade e de partilha. De resto, nesse período eram muitas as pessoas que continuavam a evocar a lembrança de uma época primordial caracterizada pela partilha, acalentando a esperança de que, num futuro próximo, os homens seriam capazes de regressar a esse estado de comunhão. Tal esperança fazia com que o modo como encaravam as relações comerciais diferisse muito do actual olhar sobre o mercado, o mesmo se podendo dizer do entendimento da riqueza, o qual era, também ele muito diferente do actual. E tal sucedia porque, no mundo do Antigo Regime, a economia de mercado, tal como nós hoje a conhecemos, era um fenómeno muito restrito, e no tocante à riqueza, vigorava então uma noção que pouco tinha a ver com a economia monetária tal como ela é actualmente concebida.

A fim de captarmos o espírito dessa *outra civilização* económica, nada melhor do que começarmos por examinar os escritos que Aristóteles dedicou às trocas e às relações mercantis entre as pessoas[5]. Apesar de terem sido compostos no século IV a. C., tais escritos reflectem muito bem os valores económicos que vigoravam nos séculos XVI e XVII, os quais pouco tinham a ver com a racionalidade económica que impera nos nossos dias. Na realidade, os escritos do Estagirita estão muito mais próximos do mundo económico do Antigo Regime do que do universo mercantil e individualista que actualmente vigora, e a melhor prova disso é que o Estagirita era invariavelmente citado como uma autoridade por todos os autores quinhentistas e seiscentistas que discorreram acerca desta matéria.

Importa referir, desde já, que a troca de produtos foi pelo Estagirita encarada como uma prática que tivera origem na necessidade de dotar as diversas famílias daquilo que elas não eram capazes de produzir por si próprias. A

---

[4]Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, Liber I, Caput VI, § 21; «a justiça parte da desigualdade», lembra A. M. Hespanha em «La senda amorosa del derecho...», cit., 1997, p. 48.

[5]Cfr. Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, Livro I, 1256a segs.; importa ver, também, um conjunto de escritos reunidos sob o título de *Económica*, em regra atribuídos ao Estagirita – consultámos a seguinte edição: *Économique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1968, trad. De André Wartelle. Para uma imagem de conjunto sobre o ideário aristotélico, veja-se, de Moses Bensabat Amzalak, *O pensamento económico de Aristóteles*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1951; e, ainda, de João César das Neves, «A Economia de Aristóteles. Uma apresentação sumária», *Brotéria*, 5/6, vol. 144 (Maio/Junho de 1997) pp. 527-543.

finalidade do comércio era abastecer as famílias, e quanto ao lucro resultante de tal actividade, ele destinava-se a satisfazer as carências daqueles agregados mais necessitados, sendo legitimado pelo facto de ser imprescindível para a sobrevivência dos agregados domésticos e, consequentemente, da comunidade. É curioso notar que Aristóteles por diversas ocasiões confessa a sua nostalgia pela situação de comunhão primordial a que começámos por aludir, considerando-a como a forma mais perfeita de relacionamento com os recursos naturais[6]. Por isso, o Estagirita qualificou o comércio que estava orientado para a satisfação das necessidades familiares como «natural», «honesto» e «justo», qualificativos que indicam que o comércio tinha como finalidade, antes de mais, manter e preservar os equilíbrios estatutários há muito estabelecidos, mas, também, reconduzir a comunidade para uma situação de comunhão. Desde que cumprisse tais requisitos, desde que se processasse de forma pacífica e concorresse para a estabilidade comunitária, essa actividade comercial era até encarada como um indício de humanidade, já que um dos traços mais salientes dos bárbaros e dos animais era a sua manifesta incapacidade de se entenderem amigavelmente entre si, e, consequentemente, de comerciarem pacificamente[7]. Por aqui se vê que a economia e os mecanismos da troca mercantil estavam também impregnados por alusões à natureza moral e afectiva dos vínculos mais fundamentais que uniam os membros da comunidade[8]. A este respeito, importa não esquecer que, no tempo em que o Estagirita compôs as suas obras, o mercado era ainda uma realidade muito residual, e a moeda tinha igualmente uma expressão bastante reduzida nas relações entre as pessoas. Como tal, eram fenómenos que acabavam por ocupar um lugar distinto no entendimento coetâneo das relações comunitárias.

Observador atento de um mundo onde a economia de mercado tinha ainda pouco impacto, Aristóteles por repetidas vezes sustentou que a verdadeira riqueza não era propriamente o dinheiro que se detinha, mas sim o número de amigos que se possuía, sendo essencialmente três os prémios decorrentes da fortuna de possuir amigos: antes de mais, a honra e o prestígio, algo que proporcionava reputação, obediência e perpetuação; depois, a segurança de vida,

---

[6]«É mais perfeito serem as coisas todas comuns que estarem divididos os domínios», afirma frei João Sobrinho no seu *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 162.

[7]Anthony Pagden, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; citamos pela versão castelhana: *La caída del Hombre Natural...*, cit., 1988, pp. 100 segs.

[8]Cfr. Gilbert Dagron, «La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie» *in* Dieter Simon (org.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francoforte no Meno, V. Klostermann, 1990, pp. 1-18.

bem como a integridade física, aspectos que proporcionavam confiança e protecção contra os inimigos; e, em terceiro e último lugar, o prestígio e a reputação decorrentes das relações de amizade com pessoas virtuosas, propriedades que, em si, eram também geradoras de confiança[9].

De uma opinião similar faz eco Marco Túlio Cícero, como vimos um dos principais divulgadores latinos do pensamento de Aristóteles, o qual chegou a afirmar que «seer amado he principal causa pera teer riqueza»[10]. À semelhança do que sucedeu com outros aspectos do antigo imaginário dos afectos, este tópico de que os amigos constituem a principal forma de riqueza irá permanecer durante muito tempo, sendo possível reencontrá-lo séculos mais tarde, em toda a sua pujança, nas obras Quinhentistas e Seiscentistas dedicadas à troca mercantil e às suas implicações comunitárias – «Amigo velho mais vale, que dinheiro», é um adágio que se pode ler na recolha de provérbios assinada por António Delicado[11]. E tal longevidade explica-se, antes de mais, pelo facto de, até ao século XVI, a economia de mercado ter continuado a apresentar uma expressão fraca, o que fazia com que as relações de solidariedade interpessoal fossem altamente valorizadas. Assim, o facto de possuir muitos amigos significava que se estava perante alguém que praticava a entreajuda e que se encontrava, por isso mesmo, precavido face a problemas futuros.

Como é bem sabido, apenas em meados de Quinhentos teve lugar a definitiva afirmação das relações mercantis, um fenómeno que, por sua vez, favoreceu o aparecimento de novas formas de riqueza, em particular aquela que tinha uma base monetária. Por outras palavras, até bastante tarde a leitura moral das relações comerciais imperou sobre um entendimento estritamente utilitário e individualista do modo como as pessoas interagiam no âmbito do mercado. Porém, no que concerne à afirmação das relações mercantis, não há dúvida de que o mundo ibérico de Quinhentos e de Seiscentos se distingue, claramente, das regiões setentrionais europeias que conheceram uma mercantilização e uma monetarização mais velozes. Na realidade, aquém-Pirenéus as velhas noções de riqueza mantiveram uma presença bastante firme[12], o que fez com que a riqueza monetária e o envolvimento no mercado continuassem a ser fenómenos francamente minoritários, contrastando com o omnipresente enaltecimento dos

[9]Aristóteles, *Ética Nicomáquea...*, cit., 1988, Livros VIII e IX; e *Ética Eudema...*, cit., 1988, Livro VII.; Arthur W. H. Adkins, «'Friendship' and 'Sel-Sufficiency' in Homer and Aristotle..., cit., 1963, pp. 30-45.

[10]Marco Túlio Cícero, *Livro dos Oficios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 112.

[11]António Delicado, *Adagios Portuguezes Reduzidos a lugares Comuns...*, cit., 1651, f. 16.

[12]Moses Bensabat Amzalak, *O conceito de riqueza no diálogo de Erixias*, Lisboa, e. a., 1943.

laços de amizade e o predomínio de um entendimento familiar, não-mercantilizado e não-monetário dos laços entre as pessoas.

Assim, no mundo Ibérico de Seiscentos a economia moral continuava a predominar sobre o entendimento mercantil do comércio, e, consequentemente, a sensibilidade permaneceu muito mais ligada às modalidades informais de criação de confiança e de entreajuda[13]. A maioria das pessoas continuou a louvar a extraordinária capacidade dos laços afectivos para solidificarem compromissos entre parceiros comerciais, criticando, quase sempre, os contratos e os acordos escritos. Nesse mundo económico predominantemente moral, os contratos gozavam de muito má fama, antes de mais porque tais formas de comprometimento eram vínculos jurídicos e não propriamente morais[14], acabando por ser associados a um conceito negativo de humanidade, onde imperava a desconfiança e o medo face à quebra de compromissos. O amor, em contraste, supunha uma crença no carácter naturalmente bom do homem, uma crença no seu afecto natural, nas suas boas intenções e na sua capacidade para gerar compromissos muito mais sólidos do que qualquer contrato ou lei, pois, como vimos nos capítulos anteriores, era um laço que apontava para a partilha e para a entreajuda, envolvendo um forte comprometimento pessoal, e também a honra.

Precisamente nesse sentido escreveu o jesuíta Juan Eusebio Nieremberg, tecendo um sugestivo paralelismo entre a riqueza, a posse da virtude e a amizade. Depois de sublinhar, por repetidas vezes, o insuperável valor dos laços de amizade, Nieremberg sustenta que «para prestar el dinero se pide fiador; para depositar la hazienda se busca parte segura; porque no se harà diligencia para depositar nuestra alma, que es la mas rica prenda que posseemos, buscando persona abonada, esto es, buena y virtuosa?». Concluía Nieremberg que não existia um parentesco mais estreito nem uma confiança mais sólida do que aquela que era proporcionada pelos laços de afecto virtuoso[15], declarando também que, para ele, a «riqueza» significava não só possuir, mas sobretudo saber usar e saber conservar o património, ou seja, ter consciência de que os bens não se destinavam a um uso individual, mas sim a uma finalidade fundamentalmente doméstica e comunitária, devendo estar ao serviço do bem-estar colectivo. Perante estas declarações do jesuíta Nieremberg, uma vez mais constatamos que a noção coetânea de comércio e de riqueza era fortemente condicionada pelo entendimento

[13]Cfr. com a situação vivida em outras partes da Europa de Quinhentos e de Seiscentos, em John W. Oppel, «Poggio, San Bernardino of Siena, and the Dialogue *On Avarice*», *Renaissance Quarterly*, 30 (1977) pp. 572 segs,

[14]Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, Liber I, Caput II e Caput V.

[15]Juan Eusebio Nieremberg, S.J., *Obras y Dias...* cit., 1629, f. 207.

afectivo dos laços comunitários. Não podemos esquecer que lidamos com pessoas que se pensavam a si mesmas, antes de mais, como parte de uma comunidade assente no amor pelo próximo e que tinha a sua razão de existir na noção de colaboração com vista ao bem comum. Eram pessoas que muito enalteciam a cooperação, criticando, com toda a severidade, aqueles que se revelavam individualistas ou competitivos. De resto, por detrás das considerações que Aristóteles teceu acerca da riqueza encontra-se, igualmente, uma visão do mundo e das relações entre as pessoas fortemente marcada pela entreajuda afectuosa.

Para além do elogio dos laços de entreajuda afectiva, nos escritos que Aristóteles dedica às relações comerciais é possível surpreender um outro aspecto muito relevante: a diferença entre, por um lado, uma riqueza «natural» e, por outro, uma riqueza «artificial». A primeira, estava ligada ao mundo da terra, dos bens fundiários vocacionados para o abastecimento de produtos primários e de primeira necessidade, indispensáveis à conservação da família. A este género de riqueza era concedido o epíteto de «honesta». Por outro lado, e no outro extremo do espectro moral, encontrava-se a riqueza «artificial», que dizia respeito ao mundo da mercancia especulativa e do dinheiro, a qual, na Grécia Antiga, suscitava fortes reservas e, não raras vezes, apreciações francamente pejorativas[16]. Dizia-se então que o tráfico monetário possuía algo de aviltante porque fomentava o individualismo e o amor pelos bens materiais, e essa condenação era especialmente severa no caso do rendimento a partir do dinheiro que era emprestado a juros – mais tarde chamada de «usura» –, o qual era encarado com muita suspeição, por constituir uma forma fundamentalmente «artificial» de adquirir riqueza. E era qualificado de «artificial» porque, em primeiro lugar, dizia respeito à troca de dinheiro, de moeda, ou seja, um produto artificial e que não frutificava naturalmente. Contudo, além desta, existia uma outra razão para a condenação da usura: era opinião unânime que a aquisição de riqueza através da usura violava o «preço justo», pois vendia-se algo por um preço mais elevado do que na realidade valia esse bem transaccionado, com a consequência de se prejudicar, deliberadamente, o comprador[17]. O empréstimo oneroso equivalia a vender uma mentira e acarretava o prejuízo do próximo, razão pela qual não podia

[16]Angela Romano, *Economia Naturale ed Economia Monetaria nella Storia della Condanna Arcaica*, Milão, Dott. A. Giuffrè Editore, 1986; Carlos Petit, «*Mercatura* y *ius Mercatorum*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno..., cit., 1997, pp. 55 segs.

[17]Álvaro Valasco, *Consultationum Ac Rerum Iudicatarum...*, cit., 1588, Consultatio quadragesima tertia – Quod dicatur Iustum pretium im materia (f. 56 segs.); para uma panorâmica sobre os escritos teológicos e jurídicos dedicados a esta temática, veja-se *maxime*, Bartolomé Clavero, *Usura. Del uso económico de la religión en la história*, Madrid, Tecnos, 1984; veja-se, também, de Jose Barrientos García, *Un Siglo de Moral Economica en Salamanca (1526-1629). I - Francisco de Vitoria y Domingo Soto*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1985, pp. 39 segs.

deixar de ser alvo das mais veementes condenações[18], sendo proibido, respectivamente, pela moral e pelo direito positivo, tanto canónico como civil[19].

O Cristianismo, ao fazer assentar o seu sistema de crença nesta imagem amorosa da comunidade, incorporou, igualmente, toda esta leitura moral da actividade produtiva e mercantil. Assim, a civilização cristã viu no comércio uma actividade voltada não propriamente para o lucro individual, mas sim para fazer o máximo de bem ao maior número possível de pessoas – é essa a imagem de actividade económica que emerge do conceito paulino e augustiniano de *caritas*. Além disso, e como não podia deixar de ser, acabou por comungar da visão receosa do mundo mercantil e dos laços monetários que era proveniente da Grécia Antiga, e também entre os cristãos a aquisição de riqueza a partir do empréstimo de dinheiro foi uma prática sistematicamente condenada, por atentar contra a ordem amorosa da comunidade. O já citado frei João Sobrinho, num tratado sobre justiça comutativa de finais de Quatrocentos, sustenta que o usurário peca «por causa do amor desordenado de si mesmo, isto é, da sua própria paixão, visto que esta exclui o amor à justiça»[20]. Por outras palavras, para frei Sobrinho a prática da usura era sinal de desordem interior e de incapacidade de amar o próximo, indiciava que a pessoa que a praticava cedera às suas paixões individualistas, amando mais os bens materiais do que o seu semelhante, desse modo rompendo com o grupo no qual estava inserido.

A *feneratio*, a usura, «vicio es contra natura, y ley natural» afirmava frei Tomás de Mercado – um dos muitos teólogos ibéricos que escreveram sobre a actividade financeira no século de Quinhentos[21] –, uma vez que equivale a «hazer fructificar lo que de suyo es esterilissimo, y todos los sabios dizen que no ay cosa mas esteril que el dinero, que no da fructo ninguno»[22]. Por outras palavras, aquele que enriquecesse à custa da venda de dinheiro, aquele que desrespeitasse esse

---

[18]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, I – Das Compras e vendas, que se devem fazer por preço certo; Álvaro Valasco, *Consultationum Ac Rerum Iudicatarum...*, cit., 1588, Consultatio LXX – Circa annulandam venditionem factam cum pacto de retro, & laesione in pretio, f. 129 segs.

[19]Cfr. B. Clavero, *Usura...*, cit., 1984. *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, L – Do empréstimo, que se chama mútuo, e segs.; LXVII – Dos contratos usurários. O texto das *Ordenações* reza assim: «Porquanto somos informados, que se fazem muitos contractos illicitos entre Mercadores e outras pessoas, os quaes por encobrirem as usuras, vendem mercadorias e cousas fiadas a pessoas necessitadas, que não são Mercadores, nem tratantes, para nellas haverem de tratar e ganhar...»

[20]Frei João Sobrinho, *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 140.

[21]Para uma boa panorâmica sobre esses escritos, *vide* C. Bergfeld, «Katholische Moraltheologie und Naturrechtslehre. II. Spanische Spätscholastik...», cit., 1977, pp. 1016-1029; e, também, de Jose Barrientos García, *Un Siglo de Moral Economica en Salamanca (1526-1629)...*, cit., 1985.

[22]Frei Tomás de Mercado, *Summa de Tratos, y Contratos...* (Sevilha, Hernando Diaz, 1571), f. 101v.; *vide* também B. Clavero, «Religion y Derecho... cit., 1985, pp. 5 segs.

«preço honesto» e vendesse algo acima do seu preço «natural» estaria não só a infringir a justiça distributiva, mas sobretudo a pecar, porque tal equivaleria e vender uma mentira e a um aproveitamento das carências do seu semelhante, dando largas às suas paixões individualistas, precisamente aquelas que eram mais ameaçadoras para a estabilidade comunitária.

Não é exagerado afirmar que este olhar suspeitoso sobre as relações monetárias constitui um dado cultural do Ocidente Europeu. Como vimos, o elogio da riqueza natural e a condenação do lucro monetário é um fenómeno antiquíssimo, remontando, pelo menos, aos tempos da Grécia Antiga, passando depois para o Cristianismo – de que um dos testemunhos mais claros é o episódio evangélico em que Jesus expulsa os vendedores do Templo de Jerusalém. Aquilo que é importante notar é que todas estas censuras se dirigiam, no fundo, àqueles que desvirtuavam o comércio, aqueles que o exerciam perdendo de vista a sua finalidade original – a saber, contribuir para o bem comum –, convertendo-o numa actividade competitiva e voltada para o bem-estar individual. Para aqueles que pensavam a comunidade como um grupo interligado por laços de afecto, a mercancia, a troca de bens, de dádivas e de serviços, mais do que uma prática competitiva voltada para o lucro, jamais deveria deixar de ser o sinal visível do laço de entreajuda e de cooperação amistosa que animava todos os membros da comunidade[23]. Em todos os seus momentos o comércio deveria reflectir essa finalidade benevolente, jamais se afastando do preço que era estimado como «honesto» e como «justo», quer dizer, aquele que não afectasse nenhuma das partes envolvidas na transacção.

À luz destes valores, o preço estabelecido nada tinha apenas a ver com o valor objectivo ditado pelo «mercado», relacionando-se, também, com o valor «natural» dos bens transaccionados, ou seja, a sua maior ou menor importância no quadro da preservação da *oikos*, da casa familiar[24]. Tal significa que, no fundo, o objectivo principal da transação não era a obtenção de lucro, mas sim a satisfação das necessidades de subsistência de cada uma das famílias, assim como a confirmação das posições ocupadas pelas partes envolvidas na transacção. A troca «justa» era, em suma, aquela que concorria para a manutenção do *status* das famílias que intercambiavam entre si produtos de que careciam, fomentando a coesão comunitária. O intercâmbio «honesto», por sua vez, concorria para

[23]Cfr. Jacques Savary des Bruslons, *Dictionnaire Universel de Commerce...* (Paris, Jacques Estienne, 1723) *vox* 'Amitié'; Carlos Petit, «*Mercatvra* y *ius Mercatorvm*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno..., cit., 1997, pp. 63 segs.

[24]É esse o sentido da exposição de frei Tomás de Mercado acerca da temática do preço, em *Summa de Tratos, y Contratos...*, cit., 1571, f. 88 segs.

aprofundar os laços de amor no seio da comunidade, aproximando-a do bem comum.

A recusa da competição e do interesse.

Engendrados no mundo grego, os valores subjacentes a este conceito moral de actividade mercantil irão marcar, de modo multissecular, a cultura do Ocidente europeu. De facto, todos estes temas e preocupações estão presentes na literatura que, nos séculos XVI e XVII, discutiu, com mais minúcia e detalhe, as operações mercantis e as suas regras de funcionamento. Para além disso, trata-se de preocupações que se encontram por detrás de atitudes verdadeiramente estruturantes da consciência europeia, como é o caso da recusa do lucro, da condenação da usura e do câmbio, da repugnância provocada pelo "regateio"[25] e pela especulação[26], ou, ainda, do escândalo que provocavam as relações usurárias. E é muito sintomático que em muitas partes da Europa dessa época o tráfico monetário – e as actividades que a ele se encontravam associadas –, para além de ser circunscrito a um número diminuto de pessoas, ser praticado sobretudo por estrangeiros, ou seja, aqueles cuja actuação, em princípio, nenhuma consequência teria para o equilíbrio da comunidade e para a reprodução da ordem estatutária. A esse respeito, Portugal não constituía nenhuma excepção, e sabemos hoje que, no início da época moderna, os principais agentes financeiros da praça lisboeta eram de origem judia, alemã, italiana e flamenga[27]. Além disso, parte das críticas que, durante os séculos de Quinhentos e de Seiscentos, se escutaram contra o comércio ultramarino, prendem-se, precisamente, com essa visceral repugnância pelas relações baseadas no dinheiro e tendo como finalidade o lucro.

Como se pode constatar, o cunho fundamentalmente afectivo da vida comunitária influenciava profundamente o entendimento das trocas de bens materiais. Era um comércio onde a benevolência e o desinteresse deveriam imperar, onde o lucro desproporcionado era severamente condenado, e onde o

---

[25]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XVI – Que os Clérigos e Fidalgos não comprem para regatear, onde se pode ler que os nobres não deverão comprar «cousa alguma para revender, nem usarão publicamente de regataria, porque não convém a suas dignidades e estado militar entremetterem-se em acto de mercadejar, antes lhe he per Direito defezo».

[26]A especulação e o açambarcamento de bens de primeira necessidade era uma actividade expressamente condenada: *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro V, LXXVI – Dos que compram pão para revender.

[27]David Grant Smith *The mercantile class of Portugal and Brazil in the seventeenth century: a socio-economic study of the merchants of Lisbon and Bahia, 1620-1690*, dissertação de doutoramento, University of Texas, Austin, 1975.

único investimento deveria ser no amor pelo próximo, pois esse era o único que conduziria seguramente à salvação. Quanto às demais transacções, deviam assentar na troca equitativa e no respeito por aquilo a que cada parte tinha direito, se bem que se recomendasse a prática da entreajuda amistosa, sempre que ela fosse possível. É importante lembrar que todos estes preceitos surgiam numa literatura que pensava a comunidade de que todos faziam parte como um conjunto formado por homens naturalmente bem intencionados, sabedores de que a cada uma das partes do todo correspondia uma determinada quantidade de bens, e que, para lá disso, cada parcela desse todo deveria ter consciência da quantidade de bens que naturalmente lhe correspondia. Por aqui se nota que, por detrás da vivência comunitária, encontrava-se também uma noção de distribuição proporcional dos bens patrimoniais, distribuição essa que urgia a todo o custo manter, pois, na eventualidade de tal proporção ser perturbada, então a coesão da comunidade seria necessariamente posta em risco. No entanto, e ainda mais importante, trata-se de uma visão do comércio que comunga da crença de que os homens possuíam uma vocação inata para partilharem e não propriamente para possuírem as coisas individualisticamente, e que, como tal, deveriam dar largas a essa vocação. É certamente por isso que, no mundo ibérico dos séculos XVI e XVII, tantos foram aqueles que proclamaram a sua confiança na natural boa inclinação do ser humano, declarando que essa natural benevolência seria suficiente para garantir não só a equilibrada e proporcional distribuição dos recursos, mas sobretudo a partilha e o progresso nesse escatológico caminho de regresso à comunhão primordial.

Assim se compreende, também, a constante crítica à acumulação desregrada, à *superabundantia*, a qual, como bem notou Bartolomé Clavero, era muitas vezes classificada como uma prática anti-natural. Da acumulação desproporcionada dizia-se que chocava com a natureza, pois estava em flagrante contradição com a ordem das coisas, com a economia natural, uma economia essencialmente ligada ao «honesto» cultivo da terra e à obtenção daquilo que era

LA NATURALEZA REGLA EL APETITO.

Quien de la regla ſe olvida
Que naturaleza ordena;
Es de Virtud homicida:
Pues qualquier paſsion es buena,
Con ſu peſo, y ſu medida.

Figura 23
A natureza era encarada como a melhor referência para regrar o comportamento humano. Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

necessário à subsistência da família[28]. Como se pode calcular, essa acumulação desregrada era ainda mais criticada no caso de incidir sobre moeda. Na realidade, todos os autores coetâneos lembravam insistentemente que o dinheiro era um instrumento – artificial – de auxílio à troca comercial, servindo única e exclusivamente para medir o que as partes transaccionavam, a fim de repor a igualdade inicial. «A riqueza e o dinheiro são úteis em quanto são meios para havermos as cousas necessárias à conservação da vida e dos estados», escreve Luís Mendes de Vasconcelos no seu *Diálogo sobre o Sítio de Lisboa*[29]. A moeda era, por conseguinte, um *meio* para repor a equidade, para regressar à situação inicial de igualdade, sem que nenhuma das partes saísse prejudicada da transacção. Além disso, e como dissemos, a acumulação de dinheiro era um dos sinais mais nítidos de afecto desordenado, de amor pelos bens materiais e de imperfeição, já que constituía um gesto que contradizia a natural vocação do homem para colocar o bem do próximo à frente do bem individual. Se tais requisitos fossem respeitados, então a operação comercial seria qualificada de «honesta» ou «justa», razão pela qual todos os teólogos eram unânimes em afirmar que a moeda jamais deveria ser um *fim*, declarando, além disso, que aqueles que acumulavam dinheiro estavam não só a atraiçoar a finalidade a que se destinava a moeda, mas, para além disso, a incorrer em pecado, pois era de algum modo anti-natural deixar-se levar por esse apego individualista a coisas artificiais, um apego que apenas gerava discórdia.

Em face dos dados até agora apresentados, podemos dizer que a sensibilidade da época valorizava, acima de tudo, a generosidade e a propensão para partilhar que era própria dos laços afectivos. Nesse contexto em que tanto se elogiava o poder unificador do amor, o dinheiro e a transacção apenas movida pelo desejo de obter lucro só podiam ser realidades altamente criticadas, dado que eram práticas que equivaliam à relação interessada, à usura, acabando por ser classificadas como actos ilícitos, porquanto instauravam uma ligação onerosa. A relação interessada, a actividade lucrativa era classificada como mercenária, sendo socialmente reprovada porque não reflectia as posições estatutárias nem contribuía para a sua manutenção e reprodução, bem pelo contrário, era uma relação de acumulação material à custa do empobrecimento do próximo, contrariando esse fundamental imperativo comunitário da entreajuda, gerando instabilidade.

---

[28]Bartolomé Clavero, «Religion y Derecho. Mentalidades y Paradigmas», *Historia, Instituciones, Documentos*, Sevilha, 11 (1985) pp. 2 segs.

DOCVMENTO XXXVIII.

Sea liberal con ſus Vaſallos, y ellos le franquearàn ſus bienes.

OVANTO mas da el Principe, mas recibe; bueluen à el miſmo los bienes, que liberal reparte à ſus Vaſallos; [1] Es, como el mar [dibujado en eſta pintura,] que comunica ſus aguas à la tierra por ocultas venas, y luego ſe las reſtituyen los rios en corrientes copioſas. La liberalidad, ſobre ſer, entre las virtudes de vn Rey la mas plauſible, es la de mayor vtilidad, y conueniencia; Crezen las riquezas que diſtribuye, ſon grano ſembrado en buena tierra, que buelue aumentado el fruto. No es tan ſuyo lo que retiene como lo que dio. [2] Mira por ſu fama, y por ſu hazienda, pues conſigue

1 *Vt Oceanus, quas ſuggerit aquas terris, recipit è terris ita quidquid in cineri manat à Principe, redundat in Principem.*
Pacatus in paneg. ad Theodoſ.

2 *Optamus ergo munera multis collata diuidere, vt poſſint vbique noſtra beneficia pullulare.*
Caſſiod. li. 3. ep. 29.

Figura 24
No rei, a generosidade e a disponibilidade para partilhar eram as qualidades mais enaltecidas. Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Marco Túlio Cícero, numa clara declaração do papel comunitário que era inerente à entreajuda, sustentava que «se cada huum dos membros do corpo entendesse que aproveitaria en ssi por tirar a força do outro, necessaria cousa seria de todo o corpo enfraquecer e seer destroido». Cícero concluía, de forma peremptória, que «por esta guisa he cousa necessaria, se cada huum tirar os proveitos dos outros por acrecentar no seu, que seja destroida a companhia dos homeens e a comunidade que teem por natureza»[29]. O tema das trocas comerciais entre as pessoas era, portanto, extremamente sério, uma vez que da sua finalidade amorosa e caritativa dependia a estabilidade e a sobrevivência da comunidade. Esta passagem de Cícero revela que, para uma sensibilidade que tanto valor concedia à gratuidade que era inerente à verdadeira amizade, a competição com vista ao lucro equivalia a individualismo, e por isso mesmo repugnava, pois provocava danos no próximo e conflitos, fragmentando a comunidade. O lucro contradizia os princípios mais fundamentais da vida em comum, e ameaçava a ordem e a estabilidade do grupo, permitindo enriquecimentos «anormalmente» rápidos e uma mobilidade hierárquica ameaçadora, a qual nada tinha a ver com os critérios de diferenciação decorrentes da natureza – uma temática que será examinada no próximo capítulo[30].

«Bastarda se pode chamar a amizade fundada em próprio interesse...», afirmava frei Baltazar Limpo em 1642[31]. E esta visceral repugnância pelas relações interesseiras era reforçada pelas suspeitas então sentidas face ao lucro estritamente pecuniário, o qual era frequentemente interditado, já que também ele se ligava à exploração do próximo, mas também ao excessivo apego às coisas terrenas. A paixão pelo lucro monetário significava a incapacidade de se desligar dos bens materiais, era uma contradição flagrante quer da natural vocação humana para partilhar, quer do *contemptus mundi* tantas vezes recomendado pelas autoridades eclesiásticas coetâneas. Como recorda, com toda a pertinência, Bartolomé Clavero, o lucro *per se* não era lícito, e o único excedente moralmente legítimo seria aquele que fosse expressão de gratidão, na sequência de um gesto de auxílio. Porém, tal excedente não podia ser decorrente de nenhuma obrigação prévia ou contratualmente estabelecida[32], devendo ser, em vez

[29]Marco Túlio Cícero, *Livro dos Ofícios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 135 e 157.

[30]O enriquecimento excessivo de uns era muito prejudicial, «principalmente à concordia, a qual nom pode hi aver quando tomam os dinheiros a huuns por darem aos outros», pode ler-se no mesmo livro de Cícero – Marco Túlio Cícero, *Livro dos Ofícios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 142.

[31]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David....*, cit., 1642, p. 135.

[32]Bartolomé Clavero, «Religión y Derecho..., cit., 1985, p. 10.

NADA DESSEA QVIEN TIENE LO QVE BASTA.

La poca agua deſta Fuente,
Para mi ſed es baſtante:
Que aquel que en rio creciente,
La buſca mas abundante;
Pereciò con la corriente.

Figura 25
Uma das qualidades mais enaltecidas era o desprendimento dos bens materiais e a temperança.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

disso, o resultado de um livre movimento interior originado pelo amor pelo próximo, deveria ser a expressão de um impulso de gratidão e efectuado de livre vontade. Quanto ao montante de tal excedente, ele tinha de ser equivalente ao sentimento, e não propriamente ao montante emprestado ou a um montante previamente fixado num contrato.

A condenação do lucro decorria, portanto, não só da repugnância pelo individualismo competitivo, mas também da crítica ao excessivo apego aos bens materiais. A mesma ordem de valores contribuía para a desclassificação de outras actividades não necessariamente relacionadas com o comércio, como era o caso dos jogos de cartas e de dados, então qualificados como «jogos fundados em interesse»[33], mas também da generalidade dos entretenimentos que envolvessem apostas a dinheiro, as quais foram sistematicamente desaconselhadas, em especial aos membros da aristocracia, um grupo que, como veremos, se distinguia pela sua postura graciosa perante a vida.

As *Ordenações* proibiam expressamente alguns desses jogos[34], e Martim Afonso de Miranda chegou ao ponto de aplicar o qualificativo de «tiranos» aos dados e às cartas de jogar, justificando tal epíteto pelo facto de esses jogos dominarem o ânimo do jogador, tomando conta da sua vontade, impedindo-o de desejar o bem do próximo e fomentando o desenvolvimento da avareza e dos seus impulsos competitivos mais individualistas[35]. Por conseguinte, a esmagadora maioria dos autores encarava o apego ao dinheiro como algo de aviltante, em especial para aqueles que participavam da nobreza de carácter, pois «dois amigos no pueden jugar juntos sin reprehension de auaricia...», preconiza Antonio de Obregon y Cerezeda, estudioso de Aristóteles[36]. E nem sequer o príncipe escapava a esta condenação do jogo a dinheiro, pois «el principe que juega, es poco estimador de su estado y dignidad», sem esquecer que o lucro resultante do jogo acarretava sempre o empobrecimento de alguém[37], uma prática que contradizia, de forma flagrante, aquela que deveria ser, permanentemente, a postura da

[33]Pedro de Guzman, *Bienes de el Honesto Trabajo, y Daños de la Ociosidade en ocho discursos...* (Madrid, Imprenta Real, 1614), «Discurso VII – De los juegos fundados en interes», pp. 376 segs.; veja-se, também, de frei João Sobrinho, *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, 3ª parte; Manuel Monteiro de Campos, em *Academia nos Montes...* cit., 1642, também lança severas críticas àqueles que jogavam a dinheiro (pp. 104 segs.).

[34]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro V, LXXXII – Dos que jogão dados, ou cartas, ou as fazem, ou vendem, ou dão tabolagem, e de outros jogos defesos.

[35]Martim Afonso de Miranda, *Tempo de Agora...*, cit., 1622, f. 142.

[36]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...* cit., 1603, f. 98; acerca do mesmo tema, *vide* Martim Afonso de Miranda, *Tempo de Agora em Dialogos...*, cit., 1622, f. 130 segs.; Manuel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes...* cit., 1642, pp. 104 segs.

realeza – o amor pelo próximo. Alguns autores chegaram ao ponto de afirmarem que o dinheiro resultante do jogo, por envolver uma competição, era um lucro «desonesto», próximo da usura. Já o castelhano Antonio Obregon y Cerezeda classificava aqueles que se entregavam ao jogo como «gastadores o dissipadores», os quais eram «por la mayor parte dissolutos en el comer, y en las mugeres...»[38]. À ganância e ao egoísmo juntava-se, portanto, uma outra paixão individualista: a intemperança e a tendência para se abraçar um entendimento do amor muito mais voltado para o prazer carnal e para o erotismo. Perante isso, e a fim de moderar essas paixões individualistas, todos os moralistas recomendavam os chamados «entretenimentos honestos», ou seja, aqueles que fomentavam o verdadeiro amor, gracioso e desinteressado, contando-se entre eles a conversação com amigos, a frequência de academias, ou, ainda, o cultivo das letras e da pintura[39].

Face ao que acabou de ser exposto, é bem evidente que a matriz afectiva dos laços comunitários exerceu uma influência multissecular no entendimento das relações comerciais. E a verdade é que essa crença mantinha toda a sua vitalidade nos séculos de Quinhentos e de Seiscentos. Na verdade, nessa época vigorava ainda aquilo a que o estudioso Karl Polanyi deu o nome de «regime económico misto». Um regime «misto» porque, como acabámos de ver, nele imperavam, por um lado, os valores ancestrais que eram próprios de uma «economia heróica» profundamente marcada por um entendimento das relações comunitárias enquanto laços de afecto, no quadro do qual a posse e a transação dos bens obedeciam a regras que nunca perdiam de vista o bem comum e o estatuto tanto do comprador como do vendedor. Por outro lado, estavam já presentes práticas que tinham a ver com uma «economia semi-comercial» própria do desenvolvimento mercantil que foi tendo lugar com o desenrolar dos tempos[40]. No entanto, o que é mais significativo é que essa influência estruturante da leitura afectiva das relações comunitárias sobreviveu ao desenvolvimento da economia mercantil e financeira. De facto, a convicção de que o corpo social assentava em laços de amor revelou uma longevidade verdadeiramente ímpar, e o

[37]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...* cit., 1603, f. 98.

[38]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...* cit., 1603, f. 95v.

[39]Cfr. frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, em especial a «Quarta Lectio – Amicitiae voluptas, & solatium», pp. 39 segs.; e Pedro de Guzman, *Bienes de el Honesto Trabajo...*, cit., 1614, pp. 406 segs.

[40]Cfr. Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*, (tradução de *Trade and Market in the early Empires*, Nova York, Free Press, 1957), Barcelona, Labor, 1976; sobre esta coexistência da economia da dádiva com uma economia voltada para o mercado, cfr. Linda Levy Peck, «The Language of patronage: a discourse of connection», *in* AA.VV., *Court Patronage and Corruption in early Stuart England*, Londres, Routledge, 1990, pp. 12-29.

certo é que, no início do século XVIII, a actividade comercial continuava a ser fortemente condicionada pelo imperativo do afecto pelo próximo e da entreajuda, ou seja, os princípios em que, desde tempos imemoriais, assentara o viver colectivo[41].

A ressonância afectuosa das relações comunitárias marcou profundamente o *espírito* do corpo social, moldando algumas das suas principais instituições económicas. Consequentemente, as transacções mercantis acabaram por ser profundamente condicionadas pela leitura da dinâmica comunitária que acabámos de apresentar, o que fez com que a actividade económica se revestisse, então, de características muito diversas da actual acepção de «economia»[42].

Lidamos com um mundo onde os comportamentos voltados para a acumulação material e para a busca interessada e explícita do lucro eram criticados, e onde a riqueza excessiva, por seu turno, era constantemente condenada[43]. Quanto aos contratos, ao invés de serem formas jurídicas destinadas a selar as relações com vista à obtenção de lucro, eram vistos, em vez disso, como instrumentos que visavam fortalecer os laços de colaboração interfamiliar em que assentava a ordem comunitária. Como começámos por constatar, uma das razões que, de acordo com todas as interpretações, tinham levado à vida em comunidade, era a colaboração e a troca entre as suas diversas partes, a fim de que as famílias se tornassem capazes de realizar tarefas que, de outra forma, não seriam concretizáveis. Era precisamente essa consciência de que as pessoas precisavam umas das outras, era esse imperativo de cooperação que se encontrava por detrás do impulso de socialização que era natural a todos os homens. No entanto, a colaboração que era inerente à vida comunitária também obedecia a princípios oriundos do universo amoroso, pois o modo como era entendido e praticado o intercâmbio de bens entre as diversas famílias tinha tudo a ver com a finalidade última da vida em conjunto. A existência em comunidade tinha como meta o

---

[41]Lidamos, como já se vê, com uma cultura onde atitudes como o interesse individualista por bens materiais, a competição e o lucro, eram realidades oficialmente condenadas. É precisamente por isso que, entre aqueles que detinham riqueza material, era sensível uma certa má consciência a respeito da acumulação material exagerada, porquanto todos a associavam ao desequilíbrio, à desproporção e ao empobrecimento de alguém. A riqueza era, não raras vezes, sinónimo de ganância e de avareza.

[42]Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et. al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos...*, cit., 1976, pp. 117 segs.; veja-se, também, de A. M. Hespanha, «A Fazenda», *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 203-235.

[43]De acordo com Juan Rufo Gutierrez, «no ay cosa que mas desemeje la republica ni que assi repugne a su conservacion, como el no acordar se los hombres de que son un mismo cuerpo que la forman, y cada uno miembro della, dependiente de todos los demas, como lo son entre si los que dan ser a qualquier persona». E o mesmo Rufo Gutierrez advertia que aquele que se esquecesse das suas obrigações comunitárias e não cumprisse esse preceito da entreajuda iria «contra leyes diuinas y humanas, profanando el derecho natural», pois «defraudando el trato polytico, falta cada qual a todos, y todos a cada qual, en daño notable de la causa del bien publico, y del prouecho particular» – Juan Rufo Guiterrez, *Las Seyscientas apotegmas...*, cit., 1596, f. 194v.

regresso a um estado original de comunhão, e enquanto partes solidárias dessa comunidade afectiva, cada um dos seus membros poderia contribuir para esse desiderato através dos gestos de entreajuda.

Já o dissemos por diversas vezes, estas apreciações a respeito da colaboração inter-familiar e suas implicações morais revelaram uma notável longevidade, e vamos reencontrá-las, com grande vitalidade, ao longo de vários períodos da história europeia, sinal de que se converteram numa espécie de dado cultural multissecular. Assim, em pleno século XVII continuava a ser opinião dominante que não eram os bens materiais aquilo que tornava uma pessoa honrada, mas sim a natureza desses bens e o uso que deles se fazia, sublinhando-se que o «bom uso» da riqueza era aquele que estava orientado para o bem-estar colectivo e para a preservação daquilo que se possuía. Dito de outra forma, e recorrendo às palavras de Cícero – um pensador sempre presente na sensibilidade quinhentista e seiscentista –, «a riqueza se deve buscar per qualquer maneira que seja sem torpeza, e guardar sse per boa delligencia e temperança»[44].

É oportuno referir que a moeda e a sua circulação foram também muito influenciadas por este conceito eminentemente afectivo das transacções económicas. Como verificámos, remontam à Grécia Antiga as reservas e os preconceitos em torno do dinheiro e das transacções monetárias, e todas estas reservas decorriam não só do peso que os valores morais tinham na ordem comunitária, mas também do modo como as pessoas se relacionavam com os objectos que mais importância desempenhavam na vida comunitária[45]. A esse respeito, um dos aspectos mais salientes deste entendimento moral e familiar do comércio é a insistente relutância em aceitar a "mercantilização" dos bens cuja finalidade primeira era o bem-estar da comunidade. É que, no fundo, tal mercantilização equivalia a uma ofensa e a uma degeneração desses objectos simbolicamente tão investidos, era como que uma traição à finalidade para a qual tais bens tinham sido criados. Como bem aponta Paolo Grossi, vivia-se numa civilização em que o sistema de relações entre as pessoas estava fundado não propriamente na vontade dos indivíduos, mas sim na crença de que as coisas possuíam regras de uso de carácter natural, ou seja, cada entidade tinha inscrita na sua natureza a finalidade a que se destinava, e os homens, no uso que delas faziam, deviam respeitar essas determinações naturais. Como mostrou o mesmo P. Grossi, a crença na existência dessas regras naturais revelou tanta força, que elas

[44]Marco Túlio Cícero, *Livro dos Ofícios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 146.

[45]'Friendship' and 'Sel-Sufficiency' in Homer and Aristotle..., cit., 1963, pp. 43 segs.

chegaram mesmo a tornar-se constitutivas das próprias formas jurídicas[46]. Entrevê-se aqui, também, a distinção escolástica entre o *usus*, o uso, e o gozo, a *fruitio*, denotando esta última palavra a ligação a uma coisa por amor – materialista – a essa coisa, ao passo que «usar» significava que um bem era usado sem que jamais se perdesse de vista a sua finalidade natural, algo que, de alguma forma, devolvia tal objecto ao supremo objecto de amor, a divindade. Assim a *fruitio inordinata* significava como que um desvio perverso em relação àquele que deveria ser o verdadeiro amor, enquanto que a *fruitio ordinata*, o uso do objecto para fins «honestos» constituía, ao invés, o caminho garantido para a salvação[47]. Entre esses fins «honestos» destacava-se, claro, a entreajuda.

Como bem salientou Giorgio Agamben, ainda hoje, em certos meios, é notória uma certa reserva face ao uso mercantilizado que é dado a certos objectos, uso esse frequentemente equiparado a um uso servil, que retira a verdade aos objectos, limitando a liberdade de troca[48]. Servil, por ser indício de que as pessoas que se envolvem nesse tráfego reduzem tais objectos a um estatuto de mercadoria, sinal de que perderam a verdadeira finalidade desses bens, a partilha e o bem estar da família, rendendo-se às paixões mais aviltantes, como o desejo de lucro, o bem-estar individual, a avareza, a ganância e o egoísmo. E trata-se de um uso servil porque, através dessa mercantilização, as partes envolvidas atraiçoam as determinações naturais desse bem, colocando o bem individual à frente da colaboração, sinal de que perderam a sua liberdade, já que de uma pessoa possuída por paixões como a avidez e o egoísmo não se pode dizer que fosse plenamente racional e livre[49].

O jurisconsulto seiscentista António de Sousa de Macedo dedicou bastantes páginas àqueles que eram incapazes de controlar o seu apego ao dinheiro, referindo que tais pessoas «peccão pela desordem [...] e o direito civil os

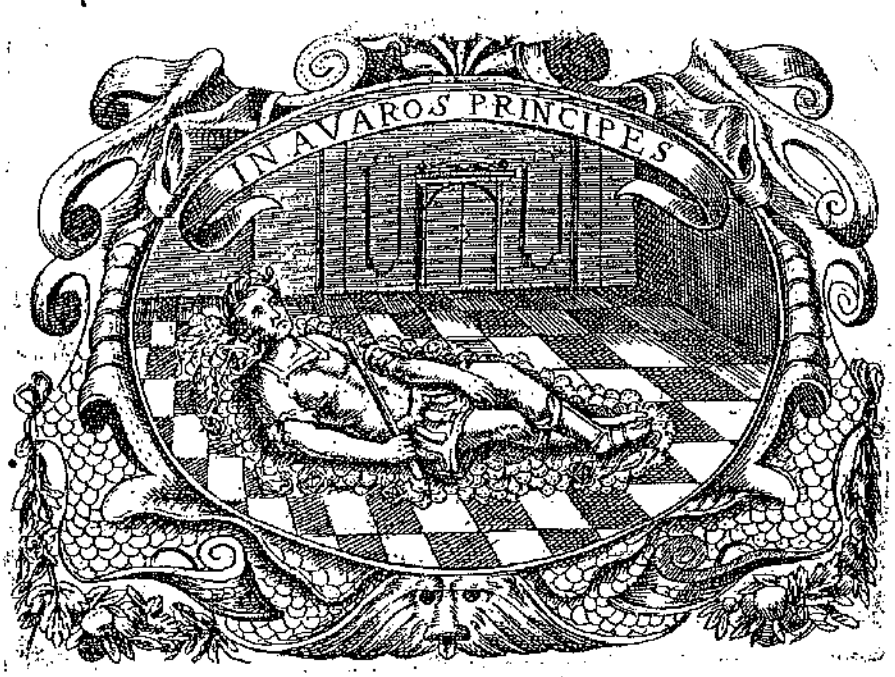
---

[46]Paolo Grossi, «La proprietà e le proprietà nell' Officina dello Storico», *in* P. Grossi, *Il Dominio e le cose. Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali*, Milão, Giuffrè Editore, 1992, pp. 630 segs.

[47]Ullrich Langer, «*Usus, Fruitio*, et l'Économie de l'Amitié», *in* AA.VV., *Or Monnaie, Échange dans la Culture de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 101 segs.

[48]G. Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valência, Pre-Textos, 1995, (1ª ed. 1977) pp. 93 segs.

[49]Ecoa aqui a acepção aristotélica de «servidão», ou seja, a falta de *dominium* sobre si mesmo, uma noção que, como verificámos, denotava o desconhecimento de seu próprio interior e a consequente incapacidade para imperar sobre as paixões e sobre os impulsos desordenados, ou seja, aqueles que apontavam no sentido do individualismo – Anthony Pagden, *La caida del Hombre Natural...*, cit., 1988, p. 72. As mulheres, enquanto seres incapazes de exercerem um *dominium* completo sobre as suas paixões, não eram dignas de confiança, e, como tal, muitos expressavam reservas quanto à validade do seu desempenho como testemunhas em processos judiciais; seja como for, as *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, proibiam expressamente que as mulheres fossem fiadoras, «havendo respeito à fraqueza do entender das mulheres», o que significa que esse carácter instável do sexo feminino tornava-as irremediavelmente instáveis e incapazes de guardarem fidelidade a compromissos assumidos (Livro IV, LIX – Dos fiadores).



DOCVMENTO VI.

No dè lugar en ſu pecho à la Auaricia; que ſiempre viue pobre, quien ſe rinde à ella.

1. *Bellua fera, immanis & intoleranda; qua, quò tendit, agros, fana, atque domos vaſtat.* Saluſt. in Catilin.

ES la Auaricia vna inſaciable fiera. [1] Deſtruye quanto alcanza, confunde humanos y diuinos reſpectos; ni teme à Dios, ni ſe recela de los hombres, no perdona à parientes, no guarda lealtad à amigos, no oye cõſejo, no obedece leyes, oprime à las viudas, ſaquea à los huerfanos, cautiua los hijos, induce falſos teſtimonios; paſa mas allà de la vida, robando à los difuntos, quita la fama, atropella la honra, deſpoja lo mas ſagrado, vende la juſticia, ſacà à la verguença à la virtud, todo lo atropella, es vna anſia implacable del corazon, y locura o freneſi del juyzio. [2] No cuida el auariento de viuir à la razon, no conoce la virtud y buenas artes, aun de ſi miſmo

2. *Inſatiabilis eſt ſola auaritia diuitum; ſemper rapit, atque nunquam*

Figura 26
A avareza e o apego aos bens materiais eram atributos sempre muito criticados. Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

reputa como furiosos, & assi se lhes dá curador, não pódem ser testemunhas, nem obrigar se, ainda naturalmente, nem fazer testamento»[50]. No fundo, o individualismo tornava as pessoas indignas de confiança, retirando-lhes credibilidade perante os demais membros da comunidade[51]. Por isso se dizia que as pessoas que assim se comportavam tinham, em regra, poucos ou, até, nenhum amigo.

Apesar de nos parecerem um tanto utópicas, o certo é que o conjunto de concepções que temos vindo a descrever conferiu à actividade mercantil dos séculos XVI e XVII uma feição essencialmente moral e voltada para a cooperação, afectando boa parte dos seus procedimentos, desde a gestão das casas nobiliárquicas até às transacções comerciais e financeiras no seio do grupo mercantil, levadas a cabo pelos chamados «homens de cabedal» ou «homens de negócio». Predominava uma noção «natural» de comércio, a qual tinha como principal característica o facto de estar orientado para o «honesto», «justo» e necessário abastecimento da família, a unidade básica daquela comunidade assente numa matriz amorosa. A noção de preço «honesto» e «justo», por sua vez, tinha como finalidade a troca moderada e regulada de bens, de forma a que tais transacções jamais perdessem de vista a finalidade cooperativa, de modo a que não afectassem nenhuma das famílias envolvidas, para que uma delas não se visse empobrecida à custa do enriquecimento excessivo da outra. É precisamente por isso que, no cálculo do preço, antes de questões propriamente mercantis entravam muitas considerações ligadas ao universo da amizade, da cooperação, da ajuda do próximo, da honra e da reputação, ou seja, elementos que, em última análise, se reportavam à matriz afectiva e familiar das relações comunitárias.

Estamos, assim, perante comunidades onde o vínculo amistoso e o imperativo da entreajuda e da cooperação falavam muito mais alto do que a individualista vontade de lucro e de enriquecimento, e onde a reputação e o crédito pessoal tinham um enorme peso na actividade económica[52]. Pela mesma ordem de razões, toda a ênfase concedida a um comércio e a um preço classificado

---

[50]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, p. 229

[51]A propósito desta hostilidade face à "comercialização" dos objectos e das relações entre as pessoas, o antropólogo Maurice Godelier lembra que, durante a maior parte da sua história, a Europa não conheceu o cálculo aritmético, vigorando, em vez disso, o cálculo geométrico, o qual tinha como principais coordenadas não propriamente quantidades aritmeticamente estabelecidas, mas sim, e acima de tudo, a qualidade, o "valor" e o estatuto das pessoas que interagiam ou que tomavam parte na transacção. Em suma, tratava-se de um cálculo marcado pelos sentimentos de reciprocidade e de amizade no seio da comunidade, e onde o estatuto hierárquico era determinante – cfr. Maurice Godelier, «Le politique comme rapport de production. Dialogue avec Edward Will» *in* Maurice Godelier, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984, pp. 269-291.

[52]Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., 1998, pp. 3 segs.

como «honesto» e «justo» tinha a ver com aquele que era o mais fundamental imperativo da conduta das pessoas: praticar a entreajuda, a fim de aprofundar a natural obrigação do homem para com o próximo, e, dessa maneira, contribuir para o regresso à comunhão primordial.

Uma posse partilhada.

Até este ponto incidimos sobre o comércio de bens, e analisámos o modo como essa actividade era entendida nesse mundo tão marcado pela determinação natural de amar do próximo. Pensamos que ficou bem patente que a leitura do viver comunitário exercia, aí, uma profunda influência. Contudo, e para que esta exposição fique completa, não podemos deixar de considerar, de uma forma detalhada, a questão da posse dos bens, uma problemática que, como veremos, possui, da mesma maneira, uma estreitíssima ligação com o universo afectivo.

Acerca da propriedade, começámos por referir que todas as narrativas das origens da vida comunitária falavam de um estado primordial em que tudo era comum e no qual os homens desconheciam o *dominium*. Dissemos, também, que a essa fase edénica sucedeu a divisão dos bens e o consequente nascimento do comércio, no decurso do qual os homens transferiam, entre outras coisas, direitos de propriedade. No entanto, as operações de compra e venda não tardaram em revelar toda a sua conflituosidade, fazendo sentir a falta de um ordenamento jurídico que regulasse essa actividade. Por outro lado, sempre existiram dúvidas, e até mesmo uma certa inquietação, ante o poder que o homem se arrogava sobre os bens da natureza, comprando e vendendo e, até, ganhando dinheiro com o tráfico de bens que Deus destinara à satisfação das necessidades naturais dos homens, e não ao lucro monetário. Como tal, sucessivas gerações de teólogos deixaram-nos muitos testemunhos dessa má-consciência a respeito do lucro que era resultante do tráfico de bens que a divindade concedera aos homens a título gracioso e que se destinavam, originariamente, à natural satisfação das suas necessidades básicas. A verdade é que o tema jamais reuniu consenso, e estas reservas ante a actividade comercial estiveram na origem de um multissecular debate em torno da legitimidade da disposição total que o homem pretendia deter sobre uma natureza que não fora criada por si, e cujas leis se impunham a ele.

Marie-France Renoux-Zagamé estudou, com grande rigor, o contributo da teologia dos séculos XVI e XVII para este debate em torno do tema

do *dominium* e das condições da sua legitimidade[53]. Esta estudiosa assinalou que, a respeito desse tema, muitas dúvidas subsistiram até finais de Seiscentos, não obstante alguns teólogos – caso de Francisco de Vitoria, de Domingo de Soto ou de Francisco Suárez – terem defendido que o *dominium* humano sobre as coisas era decorrente da vontade divina. Acresce que continuava bastante viva a lembrança desse tempo primordial em que tudo era partilhado e repartido por todos os membros da comunidade. Assim, muitos desses doutrinadores reafirmaram que a divindade concedera aos humanos o *dominium* sobre as coisas a fim de que eles, enquanto "parte melhor" da criação, satisfizessem as suas necessidades e ficassem desse modo habilitados a prosseguirem o seu trabalho de aperfeiçoamento. Tais teólogos acrescentaram ainda que tal aperfeiçoamento iria envolver, a determinada altura dessa progressão, a abolição da propriedade privada e o regresso à partilha que existira nos tempos primordiais – um aspecto a que já fizemos referência em diversos momentos deste capítulo.

Seja como for, e enquanto tal regresso à partilha original não se concretizava, a lembrança da «Idade de Ouro», aliada às persistentes dúvidas a respeito do *dominium*, conduziu àquilo que poderíamos designar por uma relação "plural" com as coisas. Dito de outra forma, em vez de um direito de "propriedade plena" consagrado no indivíduo – tal como hoje vigora de uma forma mais ou menos generalizada no mundo Ocidental –, essa comunidade que se via a si mesma como uma grande família desenvolveu uma série de modalidades fragmentadas e fundamentalmente colectivas de posse dos bens, fenómeno típico de uma comunidade no quadro da qual a posse absoluta de bens materiais sempre suscitou bastantes reservas e onde se concedia o máximo valor ao sentimento da partilha. Como bem lembra António Hespanha, o sistema que era então vigente não só reconhecia vários tipos de *dominium*, mas equiparava também o *dominium* à situação do enfiteuta, do arrendatário, do feudatário e do usufrutuário[54], razão pela qual o conceito de propriedade plena era e continuou a ser, durante muito tempo, inexistente, o mesmo se podendo dizer do poder absoluto para manipular livremente as coisas. Em alternativa, vigoravam diversas modalidades de posse, pesando sobre essa posse condicionamentos vários, como era o caso de formas de comunhão e de indivisão, vínculos de índole vária, condições para alienar,

[53]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genebra, Droz, 1987.

[54]A. M. Hespanha, «O jurista e o legislador na construção da propriedade burguesa liberal..., cit., 1980, pp. 219 segs; e, também, Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho: Derecho Común*, 2ª edição revista e ampliada, Sevilha, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979, pp. 134 segs.; Pietro Barcellona, *Diritto privato e processo economico*, Nápoles, Jovene Editore, 1973, pp. 71 segs.; sobre esse mesmo tema, *vide* Nuno Gonçalo Monteiro, «A composição e a distribuição geográfica dos rendimentos», *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 254 segs.

servidões, direitos de preferência e regimes especiais de licenciamento administrativo ou de transmissão[55]. Como já se vê, todos esses condicionamentos à posse absoluta dos bens tinham por finalidade instaurar utilizações discretas dos recursos, e daí resultava, afinal, uma prática muito mais conforme a esse valor profundo que norteou, durante tantos séculos, a interacção comunitária: a cooperação, a entreajuda, a partilha e a amistosa ajuda do próximo[56].

Existiam, portanto, muitos constrangimentos morais à posse absoluta das coisas, algo que, como acabámos de verificar, estava directamente relacionado com a própria origem divina da instituição da propriedade e da finalidade que Deus concedera às coisas. Contudo, não há dúvida de que este tema indicia, também, uma certa má consciência a respeito da posse e da disposição que o homem pretendia efectuar sobre uma natureza que não tinha sido criada por si e cujas normas de funcionamento se impunham aos seres humanos. Vivia-se uma época em que a autoridade sobre uma determinada coisa era reconhecida, fundamentalmente, àquele que fora o seu autor, àquele que a criara, e, como oportunamente recorda Marie-France Renoux-Zagamé, desde sempre se questionou a legitimidade do poder absoluto que os seres humanos se arrogavam sobre as coisas[57]. São também esses escrúpulos que explicam porque é que tantas vezes se optou não só por formas discretas de posse, mas também por modalidades mais colectivas de propriedade. De facto, acreditava-se que essas formas partilhadas de posse e de aproveitamento dos recursos naturais estavam mais em harmonia com os desígnios da divindade, ao contrário do que sucedia com a egoísta e exclusivista posse individual. Como dissemos, era para todos um dado adquirido que a divindade tinha criado a natureza para prover as necessidades alimentares dos seres humanos[58], sendo precisamente esta ordem de valores que se encontra por detrás dos versos que Francisco de Gurmendi apresenta na sua *Doctrina Phisica y Moral de Principes...* (Madrid, 1615):

> «No permanecen los tesoros del
> que atesora para si pero per-
> petuan se e permanecen los
> que atesorar para todos»[59].

---

[55]Cfr. Álvaro Valasco, *Quaestionum iuris emphyteutici...*, cit., 1591, *in genere*, mas sobretudo Quaestio XVIII, e Quaestio XL.

[56]A. M. Hespanha, «O jurista e o legislador na construção da propriedade burguesa liberal..., cit., 1980; e, de Paolo Grossi, *Il Dominio e le cose. Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali*, Milão, Giuffrè Editore, 1992.

[57]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques...*, cit., 1987, pp. 11 segs.

[58]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques...*, cit., 1987, pp. 106 segs.

[59]Francisco de Gurmendi, *Doctrina phísica y moral de príncipes...*, cit., 1615, f. 77.

Para muitos, a riqueza resultante da exploração dos recursos naturais que foram concedidos pela divindade destinava-se à promoção do bem comum, e a verdade é que, em plena época moderna, chegaram a existir alguns círculos onde se levava até às últimas consequências as formas colectivas e comunitárias de exploração da terra, imperando mesmo uma certa ideia de "comunismo" e de ausência completa de propriedade individual. Para além das óbvias ligações com a temática da «idade de ouro», tal situação de partilha total evocava, ainda que muito longinquamente, a ideia socrática de amizade, transmitida por Platão, onde se sublinhava sempre a componente de comunhão dos bens materiais e espirituais como parte essencial e intrínseca ao laço amistoso e à vida em comunidade[60]. No entanto, e para além disso, significava também que aqueles que se sentiam unidos e ligados por vínculos afectivos, ainda que fossem apenas membros de uma mesma corporação ou estado social, tudo deveriam fazer para partilharem os bens entre si.

Tendo em conta os valores que acabaram de ser descritos, não é de estranhar que, na maior parte das transacções de património se transferisse não propriamente a posse absoluta, mas sim, e sobretudo, o *dominium utile*, o «direito de uso», ou seja, uma forma dividida, fraccionada e condicionada de propriedade. Era, afinal, uma operação que não deixava de estar profundamente marcada por considerações de prestígio e por elementos emocionais, pois concedia mais ênfase ao valor qualitativo que ao aspecto quantitativo dos bens que eram transaccionados. Além do mais, era um sistema que contribuía para uma certa imobilidade do património então existente, assim como para o reforço os vínculos familiares[61], o que confirma, uma vez mais, que imperava um entendimento colectivo da posse, pois ao invés da posse absoluta, a situação mais habitual era a existência de mais de um proprietário sobre uma mesma coisa, sobre um mesmo bem. Porém, é importante notar que essa concepção de propriedade partilhada não era de modo nenhum incompatível com a posse plena, a qual, aliás, com ela coexistia, embora fosse um fenómeno francamente minoritário e gozando, até, de um estatuto marginal[62].

---

[60]Platão, *República*, VI, 424a; Aristóteles, *Política*, Livro II, 1263a segs.

[61]Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et. al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*..., cit., 1976, p. 123.

[62]A este respeito Aristóteles sustentava que, a par das formas mais comuns de posse, tinha de existir propriedade privada, a fim de que as pessoas tivessem algo para partilhar com os seus amigos (*Política*, Livro II, 1263b); *vide*, *maxime*, Paolo Grossi, «La proprietà e le proprietà nell'Officina dello Storico..., cit., 1992, pp. 607 segs.

Convirá lembrar que falamos de um mundo onde imperava um conceito de propriedade ligado a uma sensibilidade que muito valorizava a cooperação e a entreajuda, e que associava a posse individual ao egoísmo e à ganância. No entanto, falamos, também, de um conceito de posse ligado a uma época que muito enalteceu o ideal de «pobreza voluntária» e do desprendimento dos bens materiais, bastante praticado, por exemplo, no seio das comunidades monásticas, caracterizadas pela recusa da propriedade e pelo incentivo à prática da caridade. Além disso, a emoção da posse exclusiva, o apego aos bens materiais e o desejo desregrado de acumular eram sentimentos socialmente reprovados, tendo sido quase sempre associados a uma postura egoísta e individualista, típica daqueles que valorizavam o amor carnal em detrimento do afecto comunitário.

Como se pode calcular, este sistema de valores impunha fortes constrangimentos à livre circulação e posse dos bens, e a este respeito Bartolomé Clavero recorda, com toda a pertinência, que os valores que acabámos de descrever são próprios de um mundo que encarava a "posse" e as suas diversas modalidades como um indicador essencialmente moral, e que olhava com desconfiança para o dinheiro, para o mercado e para as relações mercantis. De acordo com Clavero, trata-se de um mundo de onde estava ausente não só o moderno conceito de mercado, mas também a actual noção de posse, tal como hoje a conhecemos, imperando uma propriedade de concepção muito menos individual, mais partilhada e de função mais transcendente[62], e um mercado muito residual, muito menos monetarizado e profundamente influenciado por considerações de índole moral.

No quadro deste mundo onde aquilo que mais se enaltecia era o desprendimento dos bens materiais e a acumulação sem perder de vista a satisfação das necessidades naturais – e não propriamente o enriquecimento tendo em vista a acumulação individualista –, o tema da herança, quer dizer, a transmissão do património familiar para gerações vindouras, não podia deixar de apresentar uma feição peculiar, também ela profundamente marcada pelo afecto comunitário. Importa notar, desde já, que também neste domínio das heranças o imperativo do amor fez sentir a sua influência, pois na Europa, desde tempos imemoriais, praticou-se a distribuição igualitária do património entre os herdeiros. Para além de ser vista como a modalidade de transmissão mais fiel aos princípios da justiça distributiva, a partilha igualitária era apontada, também, como a forma considerada mais adequada de transmitir um conjunto de bens que,

[62]Bartolomé Clavero, *Antidora...*, cit., 1991, pp. 199 segs.

no fundo, pertencia a todos os membros dessa comunidade de amor que era a família.

Porém, é sobejamente conhecido que nem todos enveredaram por esta modalidade de transmissão, e que a aristocracia, nomeadamente, desenvolveu uma outra forma de transmissão do património de geração para geração. Na verdade, e ao mesmo tempo que fomentaram uma consciência aguda do quão importante era a conservação da casa familiar, os membros da aristocracia desenvolveram a consciência de que tal tarefa devia ser desempenhada sem que jamais perdesse de vista as exigências que eram decorrentes do facto de pertencerem a uma estirpe superior. No tocante à administração doméstica existiam certos imperativos que era imprescindível cumprir, sob pena de se desvirtuar a condição aristocrática, e atraiçoar o potencial de nobreza que a natureza tinha conferido. Na sequência disso, o grupo nobiliárquico acabou por se relacionar com os bens patrimoniais de um modo que pouco tem a ver com a racionalidade utilitária actual. Antes de mais, e como assinalámos, entre a nobreza nota-se uma recusa do mundo assalariado e monetário, e o privilegiar do serviço gracioso ao rei e da remuneração em bens fundiários. Contudo, a aristocracia distinguia-se, também, pelo modo como geria tais recursos, e, sobretudo, pela forma como procedia à transmissão do património familiar de uma geração para a outra. Referimo-nos, claro, ao «morgadio», uma instituição que era, afinal, uma outra faceta saliente da identidade aristocrática. Como veremos de seguida, o morgadio era uma instituição que também estava intimamente relacionada com o modo como a «posse» das coisas era entendida entre os membros desse grupo.

Assim, desde o século XIV até finais do século XVIII o estrato superior da nobreza adoptou um modelo de transmissão do património denominado por «morgadio», ou seja, aos poucos foi instituindo vínculos que tornavam o património indivisível e que faziam com que esse património fosse transmitido, em bloco e sem qualquer divisão, para o primogénito varão, ao qual era concedido o título de «morgado»[64]. Enquanto titular do património familiar, o morgado ficava com a obrigação natural de satisfazer todas as necessidades materiais dos restantes membros da família, bem como de respeitar as condições estabelecidas no momento da fundação desse vínculo. E a obrigação criada no momento da instituição do morgadio estendia-se aos descendentes futuros, mesmo

[64]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, C – Per que ordem se succederá nos Morgados e bens vinculados. Entre a vasta bibliografia dedicada a este tema, consulte-se, para Portugal, Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes....*, cit., 1998, Parte III, Cap. 4; Maria de Lurdes Rosa, *O Morgadio em Portugal...*, cit., 1995, pp. 37 segs.; cfr. Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997, p. 222 e pp. 500 segs.

àqueles que ainda não fossem nascidos, pois, como explica António de Sousa de Macedo, à semelhança da ligação entre Adão e os homens, «todos estão presentes no primeiro [primogénito], como membros em sua cabeça»[65]. Ao morgado, enquanto *pater familias*, cabia o direito de falar em nome da colectividade que chefiava, e competia, para além disso, tudo fazer para preservar o equilíbrio económico da família e assegurar os meios de subsistência a todos os seus membros, desde os parentes mais próximos, até ao grupo mais alargado de criados e de servidores.

O morgadio constitui uma prática que se vulgarizou, a partir do século XIV, entre os níveis superiores da nobreza, não só no mundo ibérico mas também em toda a Europa do Sul, abrangendo, depois, a generalidade dos grupos mais abonados e estendendo-se, até, às corporações urbanas e à «gente da governança» das principais cidades portuguesas[66]. Resultante da acção *poiética* da própria comunidade doméstica, esta modalidade de transmissão do património acabou, mais tarde, por ser sancionada pelo direito positivo, o qual conferiu à aristocracia a capacidade exclusiva de estabelecer morgadios, mas sempre carecendo da autorização da realeza[67]. Acresce que o privilégio de instituir vínculos se manteve em vigor até ao final do Antigo Regime, o que acabou por ser decisivo para a estabilização do património da grande nobreza. Além disso, o morgadio constitui uma instituição muito reveladora do modo como a sensibilidade aristocrática encarava a posse dos bens e a sua finalidade, demonstrando, também, de uma forma especialmente clara, que no tocante à vida familiar o direito positivo respeitava, com reverência, as formas de organização geradas no seio da casa familiar.

À luz do que temos vindo a expor, o direito de varonia pode parecer, numa primeira leitura, uma antítese de um ordenamento que, como temos referido até à saciedade, apontava claramente para uma vida comunitária que promovia a entreajuda e a divisão fraterna. Concentrar todos os bens num só descendente poderia equivaler ao individualista pecado da avareza ou da

---

[65]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, p. 6. Num parecer anónimo acerca dos diversos tipos de nobreza, datado em meados do século XVII, pode ler-se uma singela explicação para a instituição do morgadio: «assim como também a tem os membros do homem mais vizinhos da cabeça. E por isso assy ser os jurisconsultos em defeito da linha recta, chamão sempre o parente mais chegado para a sucessão dos morgados, Capellas, E fideicomissos, E mais cazas para nãao poder sahir da família» (BNL, cód. 1551, f. 248v.

[66]Pedro de Brito, *Patriciado Urbano Quinhentista: as Famílias Dominantes do Porto (1500-1580)*, Porto, Câmara Municipal do Porto, 1997.

[67]António M. Hespanha, «A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVIII», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 12 (1993) p. 31; Nuno Gonçalo Monteiro, «A formação dos patrimónios e as formas da sua transmissão», *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 352 segs.; Maria de Lurdes Rosa, *O Morgadio em Portugal...*, cit., 1995, pp. 239 segs.

ganância, e levantar problemas de consciência. Porém, a explicação que os contemporâneos avançavam para esta prática aponta noutro sentido, e tal explicação constitui mais uma expressão do amor e da posição central que a ele cabia no seio desta cultura e no quadro deste sistema comunitário. De facto, e como notou Bartolomé Clavero, desde o século XIV um número crescente de vozes começou a atribuir uma origem natural ao morgadio, declarando, para além disso, que essa peculiar forma de posse e de transmissão do património era um atributo exclusivo do grupo nobiliárquico[68]. Alegavam que a divindade decidira que o grupo nobiliárquico, por desempenhar um papel tão importante ao nível da condução dos destinos da comunidade, tinha o direito de se distinguir dos demais, adoptando tal modalidade de transmissão de bens. Como assinalámos, dessa forma o património ficava ao abrigo de divisões levadas a cabo pelos diversos descendentes, o que em muito concorreu para a multissecular estabilidade do património familiar. Essa indivisão revelou-se decisiva para a sobrevivência das diversas casas nobiliárquicas, e, consequentemente, para a preservação desse grupo tão importante para a comunidade. E a sobrevivência da aristocracia era tanto mais importante quanto pensarmos que se tratava da estabilidade daquele que era unanimemente considerado como o grupo de charneira do corpo social, o grupo que – como temos vindo a referir – tinha nas suas mãos essa árdua responsabilidade de auxiliar o rei na preservação do bem comum. Por fim, a primogenitura tinha ainda a vantagem de ser um processo de sucessão dotado de um invulgar potencial de consenso, pois fazia repousar as suas razões na ordem da natureza[69], e não propriamente na deliberação dos homens, esta última muito mais instável e vulnerável, por ser propensa a despertar ambições e a provocar competição e concorrência. Confiar à natureza a "selecção" do herdeiro revelou-se um expediente de tal forma eficaz que a própria família régia o adoptou como modelo sucessório da Casa Real, o que ainda mais reforçou a relevância política da sucessão por primogenitura, sublinhando, também, a matriz familiar – e amorosa – da ligação entre o rei e o reino[70].

---

[68]Bartolomé Clavero, «*Dictum beati*. A proposito della cultura del lignaggio», *Quaderni storici*, 86, anno XXIX, fasc. 2 (1994) pp. 345 segs.

[69]Luís de Molina *De Hispanorum Primogeniorum Origine ac Natura Libri Quatuor...*, cit., 1601, f. 74; João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 106.

[70]Cfr. Baptista Fragoso, S.J., *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, Tomus Tertius, «Liber IX – De jure Primogeniture, & de obligationibus succedentium in Majoratibus»; Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus Jurium et Bonorum Regiae Coronae...*, cit., 1757, Liber II, «Caput III – An Rex ex absoluta potestate Regnum alienare valeat, vel cedere, & quo jure in regno successio defertur», pp. 115 segs.; e «Caput IV – Utrum Rex possit alienare partem Regni, Civitatem, vel alia bona, item, & vassallos inuitos?», pp. 124 segs.

O jurisconsulto João Salgado de Araújo deixou-nos uma sugestiva explicação para o primado do primogénito na sucessão aristocrática: «Mayoria en nacer primero es muy grande señal de amor que muetra Dios a los hijos de los Reyes, aquellos que elle da entre los otros sus hermanos, que nacen despues del...», uma vez que «aquel a quien esta honra quiere fazer bien da a entender que lo adelanta y pone sobre los otros, porque lo deven obedecer, e guardar, assi como a padre y señor»[71]. A acreditar em Salgado de Araújo, esta natural escolha era uma grande prova de amor que a divindade dava aos homens, pois sublinhava que o título de chefia não era para «provecho particular de la persona del Rey que sucede», impondo, pelo contrário, deveres e obrigações muito pesadas. Na verdade, Salgado de Araújo por diversas vezes afirma que o rei, à semelhança do morgado, «no se elige para si, ni para su provecho, sino para *El procomunal del Reyno*»[72], e, no parecer desse mesmo jurista, o princípio da primogenitura é «infalível», sendo precisamente por isso que se aplica não só à pessoa régia, «mas aun en toda otra dignidad que exercite jurisdicion». Por fim, embora não menos importante, a componente natural da sucessão por primogenitura conferia à monarquia – e à aristocracia – um certo carácter eterno, convertia-a numa instituição perpétua e acima das vicissitudes pessoais de um ou outro rei, de um ou outro chefe de família[73].

Como oportunamente refere Fernando Bouza Álvarez, através da primogenitura os interesses individuais eram sacrificados não só em nome da estratégia familiar, mas sobretudo em nome de um bem estar mais geral, do bem estar do estado da nobreza, em primeiro lugar, mas também do bem comum de toda a comunidade, a qual, importa não esquecê-lo, era em grande medida governada pela aristocracia[74]. No fundo, esta postura aristocrática – ao nível das suas estratégias de reprodução enquanto estado social, e no que diz respeito à sua relação com a posse e o intercâmbio dos bens – estava impregnada por uma fortíssima consciência de grupo, se bem que, na instituição do morgadio, pesassem também constrangimentos ligados à vida comunitária e à sua estabilidade, porquanto era para todos claro que a conservação do grupo aristocrático e a coesão comunitária era realidades que estavam estreitamente relacionadas entre si. Por isso, no que respeita à transmissão dos bens os sentimentos dos jovens nobres não

[71]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 106v.

[72]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 107.

[73]No dizer do jesuíta Diogo Henriques de Vilhegas, «nunca muere la Republica, ni menos mueren las Magestades, en razon de que reviven en los hijos los Padres...» – Diogo Henriques de Vilhegas, *Leer sin Libro...*, cit., 1672, p. 87.

[74]Fernando Bouza Álvarez, *Los Austrias Mayores...*, cit., 1996, pp. 46 segs.

tinham muito espaço para se manifestarem livremente, sendo configurados por papéis sociais pré-determinados e fixos. Ao titular do vínculo, entre outras obrigações, cabia a responsabilidade de, através da entreajuda, assegurar os meios de subsistência aos demais membros do agregado, tanto consanguíneos como servidores.

Não devemos esquecer, por outro lado, que a origem desta modalidade de transmissão de bens era também atribuída ao facto de o pai amar mais intensamente o filho varão primogénito do que os demais filhos, porque se reconhecia nele uma semelhança mais profunda com o "ser" da família", ou seja, acreditava-se que a circunstância de ter sido o primeiro a nascer fazia com que a natural identidade familiar tivesse passado para ele de uma forma mais pura e genuína. Como tal, o primeiro filho varão simbolizava fundamentalmente a sucessão, ele representava um sinal de esperança, de perpetuação da família, e essa constituía mais uma razão para o tornar alvo de um afecto acrescido[75].

Assim, a transmissão, em bloco, do património familiar para o primogénito, tinha tudo a ver com o amor que vigorava no seio da família e com as obrigações que ele impunha, desde logo porque era a forma de dar ao chefe da casa os meios para cumprir a sua difícil missão de governo. Vistas as coisas desta forma, a herança por primogenitura, ao contrário de um sinal de avareza ou de distribuição «desonesta» e «injusta», constituía mais um sinal da generosidade e da dedicação ao bem comum que caracterizava a aristocracia, era tido como mais um indicador da superioridade natural e moral do grupo nobiliárquico. Para a aristocracia, esse peculiar regime de transmissão de bens, para além de signo distintivo, conferia-lhe a indispensável estabilidade económica, sem a qual não teria condições para desempenhar essa generosa tarefa de condução e de protecção do corpo social. Mais uma vez, este modelo reprodutivo foi sempre justificado por referências a uma estrutura afectiva que antecedia o próprio ordenamento jurídico, uma estrutura onde as instâncias judiciais não intervinham, porque dizia respeito a uma área da existência cuja disposição, cuja ordem, fora ditada por uma autoridade anterior, transcendental.

Temos vindo a referir que a instituição do morgadio explica, também, porque é que, até ao século XVIII, o mundo nobiliárquico conseguiu manter um divórcio tão acentuado com o meio mercantil. É certo que, com o tempo, alguns sectores da aristocracia foram estabelecendo ligações com a riqueza provinda da mercancia, como o comprovam os recentes trabalhos de Franco Angiolini ou de Nuno Gonçalo Monteiro, os quais revelaram que certos nobres

[75]Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...*, cit., 1624, pp. 428 segs.

estavam envolvidos em negócios comerciais e financeiros[76]. Contudo, tudo leva a crer que estas atitudes foram minoritárias, coexistindo com uma postura sempre hesitante acerca das consequências morais e estatutárias do envolvimento no meio da mercancia. A este respeito não deixa de ser sintomático que, até ao final do século XVIII, os autores dos tratados de mercancia e de arte mercantil continuem a dedicar algumas páginas dos seus livros aos muitos nobres que ainda sentiam relutância em envolverem-se numa semelhante actividade, precisamente por ter como finalidade o lucro[77]. Tais tratados esforçavam-se por conferir uma certa dignidade a algumas actividades mercantis, distinguindo o comércio «por grosso» – considerado «honesto» e não «aviltante» –, do comércio «por retalho», este sim de natureza «aviltante» para a sensibilidade coetânea[78].

Porém, e apesar destas manobras de dignificação da mercancia, a relutância da nobreza manteve-se inabalável, e ao invés de apostar num maior envolvimento em actividades lucrativas, a aristocracia, a fim de garantir a estabilidade económica das suas famílias, "entrincheirou-se" por detrás da primogenitura e da vinculação do seu património, apostando também no serviço gracioso do rei e no acentuar de alguns dos traços que lhe eram mais característicos: as rendas. De facto, e como demonstrou Nuno Gonçalo Monteiro, a partir de finais do século XVI as rendas ocuparam um lugar cada vez mais importante na estrutura de rendimentos do conjunto do grupo. Para Espanha esta mesma visão é corroborada, no essencial, pela investigação de Bartolomé Yun Casalilla, de acordo com a qual a resposta do grupo aristocrático castelhano à

---

[76]Franco Angiolini, «Nobles et marchands dans l'Italie moderne», *in* F. Angiolini & D. Roche (dirs.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, EHESS, 1995, pp. 104 segs.; Nuno Gonçalo Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia..., cit., 1993, pp. 333-379. Estes dois estudiosos chamam a atenção para o facto de essa literatura defender que o comércio não era aviltante quando praticado "por grosso" e realizado com comerciantes oriundos de regiões distantes.

[77]Carlos Petit, «*Mercatvra* y *ius Mercatorvm*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno..., cit., 1997, pp. 63 segs.

[78]Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, pp. 151 segs.; a mercancia, «...se he pequena, deve seer contada com os torpes gaanhos...»; porém, se é um tráfico comercial «por grosso», «que traz muytas cousas e as vende a muitos sem mentira, tal como esta nom deve seer doestada». Esta frase é oriunda de uma versão quatrocentista do *Livro dos Ofícios* de Cícero..., cit., ed. 1948, p. 89; ao longo de Quinhentos e de Seiscentos, os ensinamentos morais deste famoso orador romano, tal como os de Aristóteles, de Séneca ou de Xenofonte, foram muito apreciados na generalidade das residências régias ibéricas, marcando profundamente a atitude da elite dirigente para com a actividade comercial e financeira – cfr. Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Da Doutrina à Vivência: Amor, Amizade e Casamento no "Leal Conselheiro" do rei D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, Porto, IIª série, vol. I (1984) pp. 133-194; *vide* também, Giuseppe Papagno, «La Virtuosa Bemfeitoria» *in* C. Mozzarelli (org.), *«Famiglie» del Principe e Famiglia Aristocratica*, Roma, Bulzoni Editore, 1988, pp. 181-211; de João Gouveia Monteiro, «Orientações da cultura da Corte na 1ª metade do século XV (A literatura dos Príncipes de Avis)», *Vértice*, s. 2, nº 5 (Agosto 1988), pp. 89-103; e, ainda, de Artur Moreira de Sá, «Introdução» a Diogo Lopes Rebelo, *Do Governo da República pelo Rei (De Republica Gubernanda per Regem)*, Lisboa, Instituto para a Alta Cultura, 1951. Para o conjunto da Ibéria deste período, veja-se, *maxime*, os trabalhos de Jeremy Lawrance, com destaque para «Humanism in the Iberian Peninsula» *in* A. Gordon e A. MacKay (orgs.), *The Impact of Humanism on Western Europe*, Londres e Nova York, Longman, 1989, pp. 220-258; *idem*, «Nuño de Guzmán and Early Spanish Humanism: Some Reconsiderations», *Medium Aevum*, 51 (1982) pp. 55-85.

quebra de rendimentos que sobreveio nesse período, devido à inflação, se traduziu por uma «reacção senhorial», quer dizer, pela ressurreição de velhos direitos, pela expansão do senhorio e pelo aumento da pressão senhorial no seu conjunto, medidas que, no fundo, reflectem uma mais ou menos maioritária recusa nobiliárquica do mundo mercantil, dos negócios e do dinheiro, e uma aposta nas vias tradicionais de obtenção e transmissão de recursos materiais[79]. Trata-se daquilo que Nuno Monteiro designou por «mentalidade rentista»[80].

Por aqui se vê que a natural diferença entre as pessoas envolvia também distintas modalidades de relacionamento com os bens materiais. Na verdade, vimos que a cada estatuto correspondia uma determinada quantidade de bens, assim como formas peculiares de obtenção e de gestão dos recursos. Nas palavras de Manuel Monteiro de Campos, «a nobreza no uso das cousas se distingue da gente popular...»[81], uma frase que recorda que, para a aristocrata as suas formas de aquisição da riqueza estavam relacionadas com alguns dos traços mais fundamentais da sua identidade corporativa. Dito de outra forma, a obtenção e a gestão dos recursos não podia contradizer os principais atributos que caracterizavam esse grupo, e que eram, ao mesmo tempo, a finalidade suprema da vida comunitária: a amizade, a generosidade, a entreajuda, o desinteresse e a centralidade dos laços afectivos.

Em termos discursivos, a hostilidade nobiliárquica em relação ao meio mercantil foi uma realidade até finais do século XVIII. É certo que certas figuras da nobreza se dedicaram a actividades mercantis, mas não é menos certo que o fizeram sempre de modo algo envergonhado ou relutante, até porque a principal reacção da aristocracia ante a afirmação das transacções próprias do mundo do mercado foi o "fechamento" mediante o fortalecimento da instituição do morgado. No fundo, foi dessa forma que a aristocracia logrou conservar a sua riqueza mais ou menos imune à crescente complexidade das situações de mercado. A acreditar em Yun Casalilla, o dispositivo legal do morgadio impediu que a revolução dos preços vivida na Europa, durante aqueles anos, minasse definitivamente as bases económicas do grupo nobiliárquico[82], as quais eram essencialmente fundiárias, uma forma de riqueza que, como começámos por ver, era considerada como a mais verdadeira e a mais nobre. No fundo, da

[79]Armando Castro, *A estrutura dominial portuguesa dos séculos XVI a XIX (1834)*, Lisboa, Caminho, 1992.

[80]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes....*, cit., 1998, pp. 311 segs.

[81]Manuel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes...* cit., 1642, p. 170.

[82]Bartolomé Yun Casalilla, «La aristocracia castellana en el seiscentos. Crisis, refeudalización u ofensiva política?», *Revista Internacional de Sociologia*, vol. 45, fasc. 1 (Enero-Marzo 1987) pp. 77-104.

generalização do morgadio e do acentuar do poder senhorial resultou a consolidação do grupo da nobreza e o reforço da coesão interna desse estado social privilegiado, o qual ergueu em seu redor como que uma "barreira" que o separava do espaço social exterior.

O mesmo padrão de comportamento está presente nos casos em que ocorria a penetração de capital mercantil no grupo aristocrático, sobretudo através da contracção de empréstimos a juros elevados, que originavam uma dívida consolidada em forma de censos. O que é mais significativo é que esses empréstimos pecuniários contraídos pelos aristocratas não tinham em vista a nenhuma aplicação de índole capitalista, destinando-se, pelo contrário, à compra de mais terras e à expansão do senhorio, o que demonstra, afinal, o profundo apego que o grupo aristocrático sempre teve às suas formas tradicionais de obtenção de recursos[83].

Semelhante apego às formas tradicionais de rendimento decorria da valorização, pela sensibilidade da época, da terra enquanto fonte de prestígio e de honra. Como assinalámos, a posse da terra tinha importantes implicações estatutárias, e para além do papel estruturante que o nome de um senhorio desempenhava na identidade do titular nobre, há que ter em conta que a literatura coetânea retratava frequentemente a terra e o mundo agrário com traços quase utópicos e irreais, classificando a lavoura, a par do serviço militar, como a actividade mais nobre entre todas[84].

---

[83]Tanto Fernando Bouza Álvarez, nos trabalhos que dedicou à nobreza portuguesa durante o período filipino, como Nuno Gonçalo Monteiro e Mafalda Soares da Cunha, nos seus estudos acerca da nobreza portuguesa dos séculos XVI a XVIII, sugerem que nesse período teve lugar o reforço do senhorio e da implantação territorial da aristocracia, e, como consequência, registou-se um fortalecimento das pretensões políticas dos diversos sectores da nobreza. Afinal, reside aí a explicação para a grande capacidade de adaptação e de resistência revelada por muitas destas famílias perante as sucessivas condições adversas que foram enfrentando – Fernando Bouza Álvarez, *Portugal en la Monarquia Hispanica (1580-1640). Felipe II, las Cortes de Tomar y la genesis del Portugal Catolico*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1986, pp. 479 segs. Veja-se, no seu conjunto, a obra de Nuno Gonçalo Monteiro; Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997; e ainda, de Maria Paula Marçal Lourenço, *A Casa e o Estado do Infantado, 1654-1706*, Lisboa, J.N.I.C.T., 1995, pp. 77 segs.; para um confronto com a situação em Castela, *vide* Bartolomé Yun Casalilla, «La aristocracia castellana en el seiscentos. Crisis, refeudalización u ofensiva política?..., cit., 1987. A nobreza napolitana parece ter seguido um caminho análogo, como demonstra M. A. Visceglia, em *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Nápoles, 1988.

[84]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, pp. 173 segs.; à pergunta «Que arte e que gaanços som honestos e quaaes non», respondia o comentador quatrocentista de Marco Túlio Cícero que «de todallas obras de que se pode aver alguum gaanho, nom he outra milhor que he a agrecultura, a qual he lavrar e criar, nem he outra mais doce nem mais perteencente pera o homem livre...» – Marco Túlio Cícero, *Livro dos Oficios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 89.

Um auxílio afectuoso.

Nos séculos XVI e XVII, para todos aqueles que viam no afecto a base da dinâmica comunitária, as relações comerciais eram encaradas como algo que estava profundamente marcado pelas obrigações naturais do ser humano. Até aqui analisámos as implicações deste facto no domínio das relações de troca de bens que as pessoas estabeleciam umas com as outras, e também no modo como a posse dos bens era entendida. No entanto, também o campo da prestação de serviços – outra das facetas do comércio entre os homens – não podia deixar de ser influenciado por este entendimento amoroso e fundamentalmente cooperativo do viver comunitário.

Na realidade, e à semelhança do que se passava a respeito do intercâmbio de produtos, a noção de bem comum também está muito presente no terreno dos serviços que as pessoas prestavam umas às outras, até porque, como referimos, uma das motivações profundas da vida comunitária era precisamente o facto de os homens terem consciência de que necessitavam da assistência dos outros para desempenharem tarefas que, sem essa colaboração, não seriam realizáveis. O homem pedia ajuda aos seus semelhantes porque a sua capacidade de trabalho, isoladamente, não era suficiente para dar resposta às suas necessidades, e a vida em grupo tinha, assim, a sua expressão mais básica e elementar nos auxílios que as pessoas dispensavam umas às outras. Era deste movimento de ajuda que nasciam as relações de serviço[85], e o que é curioso notar é que esse regime comunitário afectivo dava origem a um fluxo de ajudas que se tornava ininterrupto, uma vez que se dizia que a ajuda, nascida do dever natural para ajudar o próximo, era um gesto que dava origem a uma obrigação de reciprocidade[86].

O próprio vocabulário que denotava estes gestos de colaboração recordava que cada gesto afectuoso gerava determinadas obrigações de retribuição. Assim, na resposta à dádiva de uma ajuda, dizia-se – e diz-se, ainda hoje – «obrigado», o que significa, a acreditar no padre Raphael Bluteau, «obrigar alguém, deixar alguém obrigado com mercês, benefícios, bons officios, &c.»[87]. A

---

[85]Bartolomé Clavero, «Princípio Constitucional..., cit., 1997, p. 28; a respeito do imperativo de colaboração que era inerente à vida familiar, *vide* A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne..., cit., 1993, pp. 961 segs.

[86]Acerca destas obrigações de carácter natural, *vide* Manuel Álvares Pegas, *Tractatus de Obligationibus...*, cit., 1692, Caput I; Manuel de Faria e Sousa sustentava que «han de ser los servicios tales, que obliguen a la sattisfacion; y tambien tal la satisfacion que obligue a los servicios» – Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...* , cit., 1624, pp. 255-266.

própria palavra «obrigação» é por Bluteau traduzida pelo termo latino *officium*, denotando a «obrigação que se deve a alguém em razão de algum benefício, que se tem recebido», advertindo que «outra cousa he a obrigação em que se está de huma mercê, que a obrigação que se tem de restituir dinheiro», pois a obrigação no sentido moral tem a ver, precisamente, com o *officium*. A palavra «bem», do latim *bonus*, com plural *bona*, para além de património, significava «virtudes, felicidade, boas coisas, nobreza de carácter», comportando, como se vê, indicações morais muito precisas acerca do modo como o património deveria ser usufruído. Por fim, e como assinalou Bartolomé Clavero, o vocábulo «lucro» derivou do termo latino *lucrum*, cujo originário correspondente em vernáculo era o termo «logro», palavra que, como é bem sabido, significa «roubo» e «engano»[88].

Como se pode verificar, todos estes termos remetem para um universo de relações profundamente marcado pelo imaginário do afecto, e onde o comércio entre as pessoas era pensado como uma actividade procedente do impulso natural do humano para ajudar o próximo, uma ajuda que, como vimos, teria de ser graciosa e desinteressada, sob pena de o gesto de ajuda ser desvirtuado. É certamente por esse motivo que a documentação coetânea, quando fala de empréstimos, de adiantamentos de dinheiro ou de acordos de seguros, transmite frequentemente um conceito de comércio de serviços do qual a quantificação aritmética estava em grande parte ausente[89]. É certo que tal ausência pode estar relacionada com a fraca difusão da cultura escrita, mas o principal motivo para essa ausência tem provavelmente a ver com o facto de se tratar de comunidades que assentavam em laços materializados num contínuo dar e receber, um ambiente comunitário no qual a gratidão e a reciprocidade da resposta eram, de facto, os elementos mais fundamentais. Ao que tudo indica, nessa prática da reciprocidade as pessoas prescindiam frequentemente daquilo que actualmente entendemos por contabilidade escrita e com base na aritmética, por considerarem que o principal valor de tais trocas era o seu significado afectivo e simbólico, não sentindo nenhuma necessidade em calcular, com utensílios aritméticos, os montantes transaccionados. De resto, essa contabilização costumava até ser socialmente reprovada, e dela se dizia que desvirtuava o serviço amistoso, o qual tinha como principal atributo o desinteresse e o impulso para contribuir, graciosamente e sem olhar a meios, para o bem-estar colectivo.

[87]Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez, & Latino...*, cit., 1720, tomo 6, pp. 18 segs.

[88]Bartolomé Clavero, *Antidora...*, cit., 1991, p. 176.

[89]Cfr. Com os trabalhos de A. A. Marques de Almeida, *Estudos de História da Matemática*, Mem Martins, Inquérito, 1997.

A ajuda, independentemente da sua forma – podia assumir a forma de um adiantamento de dinheiro, um pacto de seguro, uma convenção de penhor, um depósito bancário, uma venda a fiado, etc. –, deveria ser sempre efectuada numa base graciosa e de «boa fé», pois só assim se mantinha fiel ao espírito comunitário do comércio[90]. Tal não significa, no entanto, que a ajuda, a dádiva fosse um gesto completamente desordenado, bem pelo contrário, já que o acto de ajudar o próximo estava também codificado, ou seja, existia uma ordem no dar. Antes de mais, a dádiva devia ser concedida antes de ser solicitada; depois, a dádiva jamais deveria ser efectuada com atraso, deveria ser concedida pouco tempo depois de o serviço ter sido prestado, porque «penalidad intolerable es esperar»[91]; além disso, a dádiva devia considerar o tempo, o lugar e a pessoa que iria beneficiar dela, quer dizer, devia ser proporcionada; por fim, a dádiva devia ser real, e não apenas verbal, devendo assumir a forma de gestos ou de objectos[92].

Num mundo que tanta importância concedia às ligações afectivas, o impulso gracioso de ajuda do próximo era, como não podia deixar de ser, uma das atitudes mais enaltecidas. Na realidade, a benquerença e o auxílio daqueles que enfrentavam carências materiais foram gestos constantemente elogiados, pois, afinal, constituíam a expressão de que a comunidade continuava a reger-se por razões afectivas. No caso das pessoas que careciam de apoio material, a situação ideal era o auxílio que se materializava na entreajuda e na colaboração graciosa para a resolução de um qualquer problema, ou na cedência de bens ao próximo sem se esperar mais do que a sua amizade e a sua gratidão, ou seja, através de um préstimo gratuito. Esse préstimo, ou, melhor, essa «ajuda», esse «favor» constituía uma óptima oportunidade para a exteriorização de amor fraternal pelo próximo, tendo sido, por isso mesmo, uma prática fortemente encorajada, não só entre pessoas pertencentes ao mesmo agregado familiar, mas também entre membros de um mesmo grupo corporativo, o qual, na época, por vezes se assemelhava a uma espécie de "grande família". «Todos dependemos unos de otros, y con esta ley &

[90]Expressões como «boa fé» ou «boa intenção» surgem frequentemente em obras dedicadas à problemática seguradora, de que um bom exemplo é *O Tratado de Seguros de Pedro de Santarém*, impresso pela primeira vez em 1552, em Veneza, e mais recentemente editado por Moses Bensabat Amzalak, Lisboa, e. a., 1958 (parte I, 13).

[91]Esta frase pertence a Félix Machado da Silva, marquês de Montebelo, e surge na *Tercera parte de Guzmán de Alfarache*, (1641-1649 ?), ed. por Gehard Moldenhauer na *Revue Hispanique*, tomo LXIX (1927) p. 30. O florentino Cosimo de Médicis foi por frei Cristóvão Godinho elogiado porque tinha o hábito de ajudar prontamente aqueles que se encontravam em necessidade: para além de ser incapaz de dizer «não», Cosimo distinguiu-se porque «...a muitos daua logo como sabia que tinhão alguma necessidade, porque he propriedade do liberal não dilatar a boa obra que ha-de fazer» (frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 88).

[92]Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, *Opusculum de Privilegiis familiarum...*, cit., 1747, pp. 96 segs.; sobre este tema, *vide*, também, Juan de Santa Maria, O.F.M., *Tratado de republica y policia christiana, para principes y para los que su gouierno tienen sus vezes...* (Valência, Pedro Patricio Mey, 1619), cap.

obligacion de ayudar nos, y socorrer nos nacimos» escrevia frei Tomás de Mercado, na sua *Summa de Tratos, y Contratos...*, uma obra impressa em 1571[93].

Essa ajuda tornava-se ainda mais digna se não se limitasse a um apoio financeiro – pois o dinheiro, como acabámos de ver, tinha ressonâncias pejorativas –, e se assumisse a forma de um serviço pessoal ou a concessão de um qualquer bem, material e duradouro, pois assim tornava visível, ao escrutínio de todos, o sentimento afectivo que animava esse gesto, desse modo fazia-se perdurar a lembrança do serviço que fora prestado. De facto, e como lembra Cícero, socorrer o próximo com dinheiro «he mais ligeiro de fazer», enquanto que o socorro com obras, pelo contrário, era muito mais difícil, razão pela qual a ajuda com um serviço era uma atitude muito mais digna de elogio do que o auxílio monetário, pois «he mais esplandecente e mais nobre e mais conveniente pera o homem forte e claro»[94].

Para além de ter a forma de um gesto de auxílio, a ajuda mais enaltecida seria, como vimos, aquela que fosse radicalmente graciosa. «El prestamo verdadero y puro, no se puede exercitar sino ahidalgadamente, sin lleuar ganancia por ello», sustentava o atrás citado frei Tomás de Mercado[95]. O préstimo devia ser motivado pelo impulso afectivo para ajudar o seu semelhante, nada devendo esperar em troca. Era um gesto onde o desinteresse tinha de imperar, e, como uma vez mais notou Bartolomé Clavero, assim se explica porque é que a actividade bancária, no mundo Quinhentista e Seiscentista, era autorizada e bem vista desde que praticada com um espírito caritativo, ou seja, não cobrando juros e procedendo como se fosse entre pessoas animadas por benevolência recíproca e motivadas por um sincero desejo de ajudar. Neste quadro, o melhor sinal que as partes poderiam dar dessa sua postura afectuosa era confiarem umas nas outras, dispensando até de condições contratuais escritas para assegurarem o cumprimento dos deveres e das obrigações inerentes àquela relação[96]. A legitimidade dessa ajuda advinha da confiança que era implícita a tal relação, o

XXV - «Si las honras, oficios, y dignidades se han de dar a los que los peden» (pp. 275 segs.).

[93]Frei Tomás de Mercado, *Summa de Tratos, y Contratos...*, cit., 1571, f. 92.

[94]Marco Túlio Cícero, *Livro dos Ofícios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 125; este mesmo tema da superioridade do auxílio amistoso sobre o préstimo pecuniário surge frequentemente na literatura de Quinhentos e de Seiscentos. Num sermão pregado em 1653, em honra do recém falecido príncipe D. Teodósio, frei Tomás Aranha lembra que «teve razão hum Author, para chamar ao agradecimento *Bonum inconsumptum*, ou *inconsumptible*», explicando que «os bens, com que nos mostramos agradecidos, esses bens se podem gastar, & consumir», os quais, à semelhança do «dinheiro gasta-se...» – Frei Tomás Aranha, *Sermão Funebre...*, 1653, p. 18.

[95]Frei Tomás de Mercado, *Summa de Tratos, y Contratos...*, cit., 1571, f. 99.

[96]Bartolomé Clavero, *Antidora...*, cit., 1991, pp. 169 segs.; Fritz Schulz chama a atenção para o facto de a lei romana, na Antiguidade, reconhecer a existência de ligações permanentes apenas baseadas na fidelidade, em promessas e em jurmanetos, dispensando de toda e qualquer configuração legal formal –

que revela que, no fundo, esses laços de ajuda eram governados pelas obrigações morais ligadas ao amor comunitário, eram gestos que remetiam para um ordenamento primordial, muito mais profundo e abrangente do que o jurídico[97]. Tratava-se de obrigações morais, antes que jurídicas, as quais instauravam deveres e direitos que ficavam inscritos na alma, nada tendo a ver com condições escritas em papel. Aliás, não eram poucos aqueles que diziam que tais obrigações, por serem tão vastas, nenhum contrato ou papel seria suficientemente amplo para as contemplar na totalidade. Eram direitos que, por terem uma inscrição na alma, todos acreditavam serem muito mais abrangentes e sólidos do que os instáveis vínculos contratuais, até porque estes últimos partiam do pressuposto de que entre as partes vigorava a desconfiança. Com efeito, atrás referimos que, para a sensibilidade coetânea, os contratos significavam que as partes não confiavam na «boa fé» dos seus semelhantes, nas naturais boas intenções de uma e da outra, ao ponto de sentirem a necessidade de se socorrerem de um contrato para garantirem que os contratantes cumpriam as obrigações inerentes à relação[98]. Assim se explica porque é que, naquela época, o contrato era apontado como um texto que prendia, que retirava liberdade, convertendo-se no símbolo supremo da desconfiança. Pode até dizer-se que o contrato representava, em muitos aspectos, a antítese do espírito amoroso que deveria presidir à interacção comunitária.

Importa não esquecer que estamos a lidar com aquilo que o sociólogo alemão Niklas Luhmann qualificou de «sociedades simples», ou seja, conjuntos humanos de base comunitária, cuja coesão interna era altamente dependente dos sucessivos gestos que as pessoas quotidianamente desempenhavam, gestos esses que visavam fundamentalmente transmitir um sentimento de confiança recíproca. Se essas afectuosas e altamente personalizadas demonstrações de credibilidade, realizadas face-a-face, fossem praticadas com regularidade, tal significava que as pessoas continuavam a reconhecer os princípios em que aquela comunidade assentava, contribuindo para a sua continuidade. Falamos, portanto, de um mundo muito diferente daquele que vigora nos nossos dias, pois actualmente vivemos numa sociedade que assenta num sistema artificial e abstracto de confiança e de crédito social, assente em legislação, em contratos, no papel-moeda, nos bancos ou nas grandes companhias seguradoras. Como é evidente, no Antigo Regime todas estas realidades estavam ausentes, e é precisamente por isso que as

Principles of Roman Law, Oxford, Clarendon Press, (1ª edição: 1936) 1967, pp. 228 segs.

[97]Bartolomé Clavero, *Antidora*... cit., 1991, pp. 109 segs.

[98]Para uma comparação entre a força vinculativa da «boa fé» e a da obrigação jurídica, nos contratos de enfiteuse, *vide* Álvaro Valasco, *Quaestionum iuris emphyteutici liber primus seu prima pars*... (Lisboa, Baltazar Ribeiro, 1591), Quaestio V – An contractus emphyteuticus sit bone fidei vel stricti iuris, § 2.

demonstrações quotidianas de confiança interpessoal desempenhavam um papel tão fundamental[99].

A propósito deste tema, Francisco de Gurmendi, em 1615, escrevia que «el verdadero liberal es aquel que usa de generosidad con quien ha menester, y sufre de sus deudos y amigos lo que a el no le sufririan, y honra a los allegados y priuados como a los parientes»[100]. Nestes comentários de Gurmendi a respeito da ajuda amistosa é bem notória, uma vez mais, a centralidade dos afectos e do quão importante era o desempenho, tão assíduo quanto possível, de gestos reveladores da consciência de pertença a uma comunidade amorosa. Referimo-nos, portanto, a uma normatividade que se interessava, sobretudo, pelas razões anímicas, interiores e íntimas, do comportamento[101]. Quanto à «boa fé», a boa intenção das pessoas, ela era de tal modo considerada que se converteu mesmo em sujeito do direito positivo, surgindo frequentemente no texto das *Ordenações*[102]. De resto, em diversos passos da legislação quinhentista e seiscentista é possível entrever a esperança de que um dia a comunidade iria regressar ao estado de comunhão primordial, onde vigoraria a confiança total, onde os contratos se tornariam instrumentos completamente desnecessários, e onde, finalmente, a justiça não teria qualquer papel a desempenhar, pois tudo seria partilhado, realizando-se o estado de comunhão[103].

Este apelo ao afecto comunitário era de tal modo poderoso que foi capaz de manter sob uma multissecular suspeita todos os comportamentos que desmentiam o imperativo do auxílio amistoso, antes de mais a prática usurária, mas também as demais actividades de ajuda financeira que visavam o lucro. Com efeito, a controvérsia em torno da usura – motivada, em boa medida, pela discussão do significado e alcance do texto do *Deuteronómio*, 15, 8, e do *Levítico* 25, 35 – estendeu-se, pelo menos, até ao final do século XVIII, e a verdade é que

---

[99]Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der reduktion Sozialer Komplexität...*, cit., 1973.

[100]Francisco de Gurmendi, *Doctrina phísica y moral de príncipes...*, cit., 1615, f. 71v.

[101]Era esse interesse pelas razões anímicas que motivava a condenação não só do contrato escrito, mas também do «pacto interior e tácito», para usar a designação de frei João Sobrinho, o qual explica o porquê dessa condenação: se o «pacto for tácito, faz que o usurário o seja mentalmente, mas se for expresso, fá-lo corporalmente» – *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496); este livro foi reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 211); acerca desta problemática, veja-se, *maxime*, Bartolomé Clavero, *Antidora...* cit., 1991, pp. 63 segs.

[102]Veja-se, por exemplo, *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, LII – Do contracto de emprestimo, que se chama commodato.

[103]O jurisconsulto António de Sousa de Macedo por diversas ocasiões transmite esta esperança, ao mesmo tempo que sublinha a importância do «bom nome, & reputação», asseverando que a pessoa que tivesse tais qualidades teria muito mais crédito no quadro comunitário. A fim de realizar tal desiderato, Sousa de Macedo declara que «hé necessário obrar o bom, & que se vejam as boas obras» – António de Sousa de Macedo, *Domínio sobre a Fortuna...*, cit., 1682, p. 123.

até essa data o empréstimo oneroso foi uma prática muito criticada. Como consequência da multissecular condenação do empréstimo a juros, no âmbito da civilização católica apenas os chamados «gentios» – com particular incidência nos judeus[104] – estiveram autorizados a praticar o empréstimo remunerado e contratualmente estabelecido. Importa recordar que os «gentios» eram aqueles que não participavam dessa «irmandade» que era a *respublica christiana*, e tal sucedia porque, alegadamente, tinham recusado professar a fé cristã. Como é bem sabido, esta recusa foi encarada por muitos autores cristãos como a consequência de um alegado défice de humanidade que era característico dos gentios, sendo algo que, para a sensibilidade coetânea, se tornava especialmente nítido entre as populações de origem judaica. Aliás, é bem sintomático que, durante bastante tempo, sobre as gentes judaicas tenha pesado não só a fama de que não eram completamente humanas, mas também a convicção de que tais pessoas eram incapazes de estabelecerem laços de verdadeira amizade, por não serem dignas de confiança nem terem condições naturais para confiarem em ninguém. A natureza alegadamente imperfeita dos judeus fazia com que não nutrissem uma verdadeira amizade por ninguém, razão pela qual não se importavam de enriquecer à custa do empobrecimento do próximo, pois nenhum afecto genuíno sentiam pelo seu semelhante. Esta apreciação acerca do mundo judaico é, sem dúvida, extremamente reveladora do quão estruturante era o sistema de valores que temos vindo a descrever, e uma vez mais recorda que existia uma ligação bastante estreita entre a humanidade, a racionalidade e a capacidade para estabelecer laços afectivos.

Como se sabe, em diversas partes da Europa Católica somente os judeus receberam a autorização para usurar, facto que também está ligado ao proverbial anti-semitismo que imperava em largos sectores da população daquela época. Esse anti-semitismo atribuía à comunidade judaica um conjunto de propriedades naturalmente determinadas, e tal atribuição tinha uma intenção claramente pejorativa, pois ao judaísmo associou-se sempre qualidades como a avareza e o egoísmo, ou seja, atributos que eram decorrentes da sua natureza inferior e que explicavam não só o seu apego ao dinheiro, mas também, e sobretudo, a sua incapacidade para manterem uma verdadeira relação de amor pelo próximo, o que fazia com que, aos olhos dos cristãos, nenhum judeu fosse digno de confiança, já que a sua natureza maligna impedia-os de terem boas intenções[105]. Era essa, justamente, a opinião de frei Baltazar Limpo, declarando,

[104]Benjamin Nelson, *The Idea of Usury*..., cit., 1969, pp. 13 segs. e 84 segs.

[105]Cfr. as considerações de Manuel Monteiro de Campos sobre este tema, em *Academia nos Montes, e*

em 1642, que «como nunca o povo Hebreo se melhorou com o castigo, nem o fogo de amor teve em seus peitos entrada»[106]. Para o mesmo Baltazar Limpo, esse povo não dava sinais de ser capaz de amar, também ninguém deveria nutrir afecto por ele.

Numa biografia seiscentista de D. Nuno Álvares Pereira, Condestável do rei D. João I, pode ler-se que D. Nuno, a determinada altura, solicitou o empréstimo de uma certa quantia monetária à cidade de Coimbra, a fim de levantar tropas contra a ameaça militar castelhana. Segundo esse texto, o primeiro a responder a esse «pedido» terá sido um mercador judeu, de nome David, que rapidamente se disponibilizou para dar cabimento a esse préstimo, proposta a que o Condestável respondeu negativamente, alegando que não confiava nas intenções de David por este ser de origem judaica. Este gesto de D. Nuno foi muito enaltecido, e da parte de frei António Escobar – o autor dessa biografia – maereceu o seguinte comentário: «No ha de açetar el hombre de bien, si no lo que pudiere agradecer», o que significa que o gesto do judeu David não era bem intencionado, não esperando agradecimento, mas sim, e ao invés, uma paga com juros, sendo por isso mesmo merecedor da severa condenação do Condestável. Em contraste, D. Nuno recebeu de muito bom grado um donativo da população coimbrã, uma vez que entre as duas partes vigorava uma confiança cimentada pelo amor recíproco e pela concórdia de boas intenções, e isso mesmo é enunciado por frei António de Escobar: «Pide D. Nuño confiado como quien haçe cuenta de pagar, I como quien pide para los suyos. Socorre le Coimbra, porque era visto el apierto, la occasion honrada, I todos ivan enpeñados en la defensa. En semejantes aprietos, quanto tienen los vassallos, es de su Principe; entonces el pedir es solo ceremonia»[107]. Trata-se, sem dúvida, de uma afirmação que equaciona claramente o poder do amor para converter estas ajudas em gestos geradores de obrigações morais baseadas na confiança afectuosa[108].

Conversações de Homens Nobres... cit., 1642, pp. 75 segs.

[106]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David....*, cit., 1642, p. 350.

[107]Frei António de Escobar, *El Heroe Português...*, cit., 1670, pp. 114-115.

[108]A respeito desta mesma temática do alegado egoísmo natural dos judeus, Pedro de Santarém, jurisconsulto quinhentista e autor de um tratado sobre seguros, escreveu que uma das principais razões que levaram à expulsão dos judeus da Península Ibérica foi o facto de eles exercerem uma influência fragmentadora no corpo social, pois, ao revelarem-se naturalmente incapazes de amar o seu semelhante, instigavam o ódio entre as pessoas, e através do seu mau exemplo provocavam querelas e conflitos entre as pessoas, o que, a acreditar em Pedro de Santarém conduziu mesmo à «cisão nalgumas províncias» – *O Tratado de Seguros de Pedro de Santarém*, impresso pela primeira vez em 1552, em Veneza, e mais recentemente editado por Moses Bensabat Amzalak, Lisboa, e. a., 1958, Parte V, 18. Manuel Monteiro de Campos, no seu colóquio *Academia nos Montes...* cit., 1642, condena as amizades que alguns membros da nobreza mantinham com pessoas de origem judaica, precisamente pelo riscos inerentes ao mau exemplo que era sempre dado pelos judeus (pp. 75 segs.).

LA EMBIDIA CAUSA INFINITOS MALES.

Yo soy quien fomenta el scisma
Que destruye los Mortales;
Quien Vida y Honras abisma,
Madre universal de males,
Y enemiga de mi misma;
Porque del bien ageno,
Hago ponzoña, y vivo del veneno.

Figura 27
A inveja, enquanto desgosto pelo bem alheio, era por muitos encarada como uma traição à natural vocação do homem para amar o bem do próximo.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Sabia-se, claro, que não eram poucos os cristãos que ganhavam a vida dedicando-se a empréstimos remunerados, mas o discurso oficial sempre foi no sentido da proibição expressa e rigorosa da prática da usura. Vejamos um exemplo: numa «Lei sobre os mercadores e cambiadores», dada por D. Filipe I a 8 de Março de 1597, decreta-se que os mercadores que praticam a usura «sejão auidos por publicos ladrões, roubadores, & castigados com as mesma penas, que por minhas ordenações, & direito civil, os ladrões publicos se castigão, & percão a nobreza & a liberadade se as tiverem, nem serão escusos de pena vil, com que tais delitos se costumão castigar...»[109]. Afinal, tal proibição estava em total consonância com o senso-comum da época, o qual, como começámos por assinalar, associava a usura e o lucro monetário ao universo moral da avareza e do egoísmo, sentimentos muitíssimo deplorados naquele tempo, por serem vistos como ameaçadores para o bem comum e para uma comunidade que tinha na natural entreajuda um dos seus valores mais centrais[110]. No século de Seiscentos continuam a ser bastante numerosos os testemunhos que nos dão conta da permanência deste sistema de valores. Em *Escritorio Avarento*, por exemplo, Francisco Manuel de Melo faz eco desta proverbial repugnância provocada pelo mundo monetário, encarando o dinheiro como algo de aviltante, deplorando também os vários vícios que estavam ligados ao apego ao dinheiro, como era o caso da avareza, da mesquinhez e da ganância[111]. No quadro dessa comunidade que se assemelhava a uma família, aquilo que deveria predominar era a entreajuda naturalmente desinteressada, e não propriamente o interesse. Aquele que ajudava o próximo devia fazê-lo sem esperança nem intenção de receber algo em troca, pois era esse desinteresse que conferia nobreza ao acto, era essa intenção benevolente e graciosa que distinguia o verdadeiro amor do egoísta amor-próprio, o qual «poem os olhos nos serviços que fez para as merces que ha de receber...»[112].

António Pinho da Costa, no seu livro *A Verdadeira Nobreza...*, uma obra de 1655, sustenta que a liberalidade consistia num «movimento de animo, que approua, & faz liures dadiuas sem esperança de satisfaçam, ou paga»[113].

---

[109]«Dom Philippe per graça de Deos...» [Lei sobre os mercadores e cambiadores, 8 de Março de 1597], BNL, cód. 6897 nº 13.

[110]Bartolomé Clavero, *Antidora...* cit., 1991, pp. 100 segs.

[111]Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, em especial a «Lectio Duodecima – Philautia Amicitiae contraria», pp. 152 segs.

[112]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 271.

[113]António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza...*, cit., 1655, p. 134.

LA LIBERALIDAD SUSTENTA LA AMISTAD.

Sin dadivoſo deſpejo
Pretender imperio ajeno;
Es, con errado conſejo,
Llevar Aſnos al manejo,
Que ignoran la eſpuela, y freno.

Figura 28
Dos laços de amizade dizia-se que apenas perduravam desde que fossem vivificados por gestos benevolentes de partilha.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Porém, todos os autores que escreveram sobre este tema sempre ressalvaram que o interesse, desde que não fosse fixado previamente num contrato, era legítimo, sublinhando que a retribuição em excesso era um gesto moralmente estimado, pois, antes de mais supunha que as partes se tomavam a si mesmas como pessoas unidas por laços de afecto, e que, entre elas, vigorava, antes de mais, um clima afectivo e uma total confiança. Nessas condições, a restituição, em excesso, daquilo que fora emprestado, era algo de muito enaltecido, o que significa que a contra-prestação só podia conter um montante em excesso à quantia que fora originariamente emprestada se tal excedente fosse decorrente da intenção de agradecer ao amigo. Tal excedente constituía algo de lícito porque era encarado como a expressão do sentimento de gratidão pela ajuda de que se beneficiara, ajuda essa prestada no quadro de uma ligação afectiva e gratuita[114]. Assim, o acto de devolver algo em excesso ao recebido era lícito, desde que não obedecesse a nenhum tipo de cálculo prévio, de contrato escrito ou de contabilidade comercial, e na condição de aí imperar a liberalidade e a gratidão, intenções que pertencem ao domínio anímico do ser humano. De acordo com António de Sousa de Macedo, «o liberal antepoem aquelle a quem dá, a si mesmo a quem tira; faz se logo amavel, não só pella gratidam, que he natural, mas tambem porque o obrigado ama nelle seu interesse»[115].

No fundo, subjacente a estes preceitos encontrava-se a afirmação da liberdade de devolver mais do que aquilo que se recebeu, sem que existisse um contrato prévio a estipular montantes, ou um compromisso escrito que estabelecesse obrigações de devolução. Se a retribuição fosse uma pura manifestação de gratidão amorosa, era um dos gestos mais elogiados, já que contribuía para reforçar o sentimento de interdependência e de pertença a uma comunidade de afecto. Os constrangimentos instaurados por garantias jurídicas, por contratos ou por antecipações económicas, pelo contrário, eram altamente criticados, e tal sucedia porque deles se dizia que tinham precisamente o efeito oposto, fomentando a divisão, já que eram mecanismos que, para a sensibilidade coetânea, desmentiam a crença na comunidade afectiva, e supunham a desconfiança em relação às intenções das partes contratantes, para além do que coarctavam a liberdade, algo de impensável para seres humanos, em especial para a sensibilidade nobiliárquica. O mesmo tipo de apreciações eram emitidas a respeito dos serviços prestados a troco de dinheiro, pois deles se dizia que

[114]Bartolomé Clavero, *Antidora*... cit., 1991, pp. 72 segs.

[115]António de Sousa de Macedo, *Armonia política* ..., cit., 1651, p. 111.

«cativam a liberdade de quem as recebe»[116]. No fundo, as relações assalariadas e contratuais anulavam o fundo afectivo e personalizado dessas relações, pois assentavam no princípio de que as duas partes não confiavam nas intenções de uma e da outra, sentindo a necessidade de se socorrerem de um contrato para assegurarem o cumprimento das obrigações.

A família como modelo de colaboração.

Temos afirmado, por diversas ocasiões, que a organização doméstica estava no centro de todas as reflexões dedicadas à vida em comunidade, e que a principal consequência dessa estruturante influência da família era o facto de a dinâmica política apresentar, nessas obras, um perfil predominantemente moral e amoroso. A esse respeito, analisámos, de forma detalhada, o sistema de valores em que assentava a ordem comunitária, e verificámos que muitos desses valores tinham a ver com o modelo organizativo da família. Além deste importante aspecto, vale a pena analisar, em detalhe, os demais efeitos desta matriz doméstica, em particular no âmbito do comércio.

Importa não esquecer que, para as pessoas que, durante séculos, se reviram nos escritos e nos valores que Aristóteles transmitiu acerca da vida em conjunto, o «bem comum» resultava do contributo de cada uma das famílias, do cumprimento das suas obrigações e dos seus deveres comunitários, e não propriamente da acção específica de uma autoridade centralizada que actuava em função daquilo que se considerava ser o bem-estar e o interesse geral, como sucede nos nossos dias. Até ao século XVIII não existiu, de resto, uma autoridade constituída que tivesse entre os seus objectivos o comando económico de todo o corpo social. Ao invés de uma força única, existia uma pluralidade de forças reguladoras da vida económica, que remetiam para uma não menos plural gama de fontes de disciplinamento[117], resultando um mecanismo organizativo simultaneamente muito mais descentralizado e muito mais plural, decorrente dos preceitos culturais em que assentava a vivência familiar. Parafraseando Daniela

[116]Frei Aleixo de Santo António, *Philosofia Moral Tirada de alguns Prouerbios ou Adagios...*, cit., 1640, p. 186.

[117]Paolo Grossi, «Un Diritto senza Stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)», *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 25 (1996) pp. 277 segs.

Frigo, o bem comum era o resultado natural da «reunião das diversas felicidades domésticas»[118].

A família era, portanto, a unidade económica mais básica, e era a ela que se referiam todos os preceitos sobre a troca de bens e de serviços. O ordenamento amoroso em que assentava o agregado doméstico comportava uma série de mecanismos cuja finalidade era converter a família numa unidade auto-suficiente em termos económicos, ou seja, tratava-se de uma série de dispositivos comportamentais voltados não propriamente para uma conduta individualista, mas sim, e ao invés, para a partilha, para a entreajuda, com vista ao bem comum familiar. Assim, cada agregado doméstico estava dotado dos seus próprios meios de auto-governo, e semelhante competência económica das famílias garantiu-lhes, *de facto*, uma multissecular situação de auto-suficiência. É isso que explica, afinal, o carácter eminentemente descentralizado do governo económico do Antigo Regime. Com efeito, todas as autoridades em presença – desde o rei até aos bispos, passando pelos senhorios laicos e as corporações urbanas – no decurso do seu labor governativo, pouco se imiscuíram no sector produtivo e mercantil, confiando às famílias e aos seus mecanismos reguladores o principal trabalho de gestão económica. É bem sabido, aliás, que, até meados de Setecentos, a intervenção régia neste domínio foi mínima, e tal não se deveu apenas à falta de meios, mas sim, e sobretudo, à falta de vocação da autoridade monárquica para se envolver no governo económico do conjunto do reino[119]. Até ao século XVIII, por conseguinte, a realeza confiou nas famílias e nas suas faculdades de auto-regulação económica.

E mesmo quando a auto-suficiência familiar era rompida, e quando parecia imperativo o recurso ao intercâmbio mercantil para satisfazer as necessidades domésticas, mesmo aí era sempre declarado que o comércio entre as famílias jamais deveria perder de vista a finalidade mais elevada da preservação da ordem da comunidade. Como começámos por assinalar, apenas nessas condições o comércio era qualificado como «honesto», porque era ele que concorria para a satisfação das necessidades básicas do agregado familiar. É precisamente à luz destes valores que se entende porque é que os especuladores a os açambarcadores – sobretudo aqueles que retinham bens de primeira necessidade como os cereais, o azeite ou o vinho – eram alvo de condenações tão severas[120].

---

[118]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, p. 205.

[119]*Vide Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV; boa parte do Livro IV das *Ordenações* contém disposições relativas à vida económica do reino, e por aí se vê bem o quão restrito era, ainda, o espaço de intervenção da Coroa nesse domínio.

[120]Veja-se, por exemplo, a *Ley sobre o pam que se vende fiado, & sobre o que se empresta a pagar em pam* (Lisboa, Germão Galharde, 1539), BNL, Res. 66 A. nº 4.

Num parecer anónimo apresentado às Cortes de Portugal reunidas em 1697-98, exortava-se o rei a tomar precauções contra esses «homens ambiciosos» cuja intenção era «fazerem fome e carestia», por «reterem em si e quererem levar mais do que é lícito, desprezando a bondade de Deus que com tanta liberalidade os dá, para alimento das criaturas»[121].

Para a sensibilidade da época, que tanto peso concedia aos vínculos afectivos, o enriquecimento excessivo e a sede de lucro podiam equivaler à exploração e à desestabilização do bem estar de algumas famílias. Quanto à paixão pelos bens materiais, vimos atrás que ela era também severamente condenada, não só por representar a negação do *contemptus mundi*, mas também porque favorecia a mobilidade social, colocando em risco a hierarquia estatutária desde há muito reconhecida e consagrada. Assim, questões como o ritmo das transacções ou o estabelecimento dos preços, longe de se limitarem ao domínio mercantil e financeiro, acabavam por estar profundamente imbricadas na esfera moral, pois, como assinala o estudioso Karl Polanyi, todos esses dados eram ditados, em boa medida, por factores extra-económicos[122]. Era um universo económico onde os imperativos morais primavam, sem dúvida, sobre as razões do lucro, uma vez que o objectivo mais fundamental era manter a coesão do agregado e alterar o mínimo possível o equilíbrio familiar há muito estabelecido, ao qual era atribuído um carácter natural.

Semelhante predomínio desta economia familiar fez com que, ao longo da história europeia, tivessem sido muitos aqueles que consideraram o lucro e a flutuação dos preços como fenómenos indesejáveis, justamente porque ameaçavam a coesão da comunidade familiar, tendo defendido, como alternativa, que o preço deveria traduzir, de uma forma proporcional, as posições ocupadas por cada uma das famílias envolvidas nessa troca que – por ter decisivas implicações ao nível dos laços afectivos que uniam esses homens –, antes de ser uma relação comercial, era, sem dúvida, uma ligação moral.

Encontramo-nos muito longe, portanto, das "frias" e impessoais transacções comerciais no universo do mercado, tal como nós actualmente as concebemos. O intercâmbio visava, sempre, o bem-estar das famílias envolvidas na transacção, e era por isso que alguns autores chegaram ao ponto de

---

[121]«Parecer apresentado às Cortes de 1697-98, a favor da criação de uma Escola de artes liberais para os filhos da nobreza», BNL, cód. 1595, nº 4, f. 43v.; existe uma volumosa legislação contra os açambarcadores – entre os muitos exemplos de leis que poderiam ser apresentados, veja-se a *Ley que pessoa alguma não compre pão pera o tornar a* vender, de 18 de Agosto de 1558, BNL Res. 90 A. nº 49; e o *Alvará estabelecendo as penas a aplicar àqueles que se aproveitam da falta de pão para o fazer encarecer*, de 20 de Outubro de 1651, BNL, Res. 84 A. nº 49.

[122]Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et. al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos...*, cit., 1976, pp. 136 segs.

defenderem que o comércio, na sua forma ideal, era aquele que prescindia do dinheiro e que se fazia através da cedência de géneros, assumindo uma expressão concreta. Dito de outra forma, postulavam que os serviços transaccionados deveriam ser aqueles de que a outra família especificamente carecia, advogando a troca directa e prescindindo-se da mediação monetária. Por aqui se vê que, mais do que uma sociedade individualista e competitiva, estamos a lidar com colectividades onde primavam os laços amistosos, e onde se exortava constantemente à entreajuda comunitária, uma situação que cumpria a todo o custo fomentar e aprofundar. Precisamente por esse motivo, na literatura que apresentava uma leitura afectiva dos laços sociais, era opinião mais ou menos generalizada que os excedentes gerados por uma família, ao invés de serem vendidos com vista à obtenção de lucro, deveriam ser disponibilizados para as outras casas familiares que deles necessitassem, pois através dessa prática "caritativa" eram aprofundados os laços de interdependência afectiva, dos quais tanto dependia a coesão do grupo.

A expressão «economia moral», cunhada por E. P. Thompson, exprime bastante bem as características fundamentais do sistema que acabámos de descrever, no qual valores como a liberalidade, a entreajuda e a gratidão ocupavam um lugar verdadeiramente central. Em face de tudo aquilo que acabámos de referir, podemos afirmar que a crença numa vivência comunitária afectiva tinha o poder de *constituir* um regime moral de relações comerciais, e, para além disso, revelava-se também capaz de influenciar o entendimento das relações económicas estabelecidas no seio dessas comunidades[123].

A conservação da casa familiar constituía, como vimos atrás, a principal prioridade de todos os seus membros. Era uma prova difícil, uma tarefa árdua, e boa parte dessa tarefa passava pela colaboração e pela entreajuda amorosa. No entanto, o agregado familiar sempre demonstrara estar à altura desse desafio, sendo até por todos encarado como exemplo mais acabado de um grupo onde sempre imperava a concórdia e a consciência de que o bem comum se encontrava acima do bem individual. Aliás, e como assinalámos, foi precisamente a eficácia governativa da família que fez com que o modelo organizativo doméstico acabasse por inspirar muito do ordenamento do espaço extra-doméstico.

No labor cooperativo que se desenrolava no seio da família, o pai, o chefe da comunidade doméstica desempenhava um papel decisivo. Na realidade, o chefe da casa, enquanto *pater familias*, enquanto chefe de uma comunidade afectiva, tinha a obrigação moral de assegurar os meios materiais para os demais

[123]Maurice Godelier, «Le politique comme rapport de production. Dialogue avec Edward Will» *in* Maurice

membros da família, pelo que uma parte da sua vida tinha de ser necessariamente dedicada a essa tarefa. Tal significa que a obtenção e a acumulação de recursos materiais tinha directamente a ver com esse imperativo de conservação do agregado familiar, e não propriamente com o desejo de enriquecimento individual. Porém, nesse desempenho o *pater* não estava sozinho, pois os demais membros da casa tinham a obrigação natural de colaborar com ele. Pela mesma ordem de razões, os bens que eram produzidos pelo conjunto da família não se destinavam apenas ao seu chefe, devendo em vez disso ser distribuídos pelos diversos membros, em função das suas necessidades.

O bem comum da casa dependia, essencialmente, do desempenho do senhor, do chefe do clã familiar, do *pater familias*, o qual deveria possuir, por conseguinte, qualidades de trabalho, embora tal labor tivesse de estar sempre orientado para o abastecimento doméstico, e não propriamente para a acumulação demedida. O trabalho familiar era, pois, a qualidade mais enaltecida, e a ociosidade, em contraste, era um dos piores vícios desse *pater*: «Quantas famílias, y casas se han arruynado, y destruydo por la ociosidad de sus dueños!» – exclamava Pedro de Guzman em 1614[124]. É que do eficaz desempenho do *pater* dependia a sobrevivência da casa, e, para além disso, uma gestão que propiciasse a conservação da casa seria uma actuação reveladora de nobreza de carácter, pois dela se dizia que concorria para a preservação dos equilíbrios hierárquicos estabelecidos. Para o chefe da família a árdua tarefa de manter a casa era, por si só, um acto de valor, uma prova de nobreza, já que ser chefe de uma casa, para além de ser fonte de reputação, significava estar em posse de um título que implicava sérias responsabilidades, e era precisamente essa circunstância que conferia ao *pater familias* uma série de obrigações morais. Entre essas obrigações morais avultava a exigência de, em cada momento da sua vida, em cada gesto desempenhado, ficar bem manifestada a sua condição superior, uma superioridade que se materializava na boa condução dos destinos da casa, mas também no imperativo de auxiliar e de labutar ao lado de parentes e de amigos que necessitassem da sua ajuda. A condição de *pater familias* implicava, no fundo, a exigência de se comportar como o chefe benigno de um grupo, como um chefe que tinha como principal missão tudo fazer pelo bem-estar do grupo. Assim, a gratidão deveria ser outro dos seus principais atributos, materializando-se no acto dar e de agraciar, e não tanto no gesto de tirar ou de punir, atitudes que estavam nos antípodas do retrato do «senhor ideal» dos séculos XVI e XVII.

Godelier, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984, pp. 269-291.

[124]Pedro de Guzman, *Bienes de el Honesto Trabajo...*, cit., 1614, p. 69.

Movemo-nos, como se pode ver, num mundo de prestação de serviços radicalmente diferente daquele que actualmente vigora, e onde à entreajuda era concedido um valor verdadeiramente transcendental. Aliás, sabemos que era então bastante corrente a prática de depósito «amigável», ou seja, o hábito de confiar uma certa quantidade de dinheiro a um amigo que estivesse em necessidade. Para além disso, até ao século XIX muitas companhias mercantis foram caracterizadas, antes de mais, como uma espécie de família, como um grupo de amigos unido por laços de benevolência quase domésticos, e animados por objectivos comuns na área da mercancia[125]. No seio de tais companhias as pessoas estavam ligadas umas às outras por um laço pautado por valores como a «boa fé»[126], a benevolência, a entreajuda, a protecção mútua, a confiança, a lealdade e a equidade fraternal, resultando um vínculo que se aproximava bastante do vínculo familiar[127]. De resto, não devemos esquecer que os contratos de companhia foram sempre muito discutidos pela teologia da época, a qual era unânime em afirmar que tais contratos apenas eram legítimos se visassem o sustento das famílias das partes contratantes, e, acima de tudo, se tomassem o agregado doméstico como um modelo. Assim, e uma vez mais, sobre a repartição do lucro entre aqueles que se envolviam em empreendimentos comerciais pesavam sempre restrições morais muito sérias[128].

Carlos Petit, profundo conhecedor da cultura que animava o mundo dos «homens de negócio» do Antigo Regime, recorda que as sociedades mercantis deste tempo eram encaradas, antes de mais, como agregados familiares que tinham a sagrada família como modelo, e eram os valores religiosos, antes dos comerciais, que norteavam o seu funcionamento. O mesmo Carlos Petit chamou a atenção para a relevância dos vínculos amorosos no mundo mercantil, um amor repleto de consequências ao nível das práticas, e que fazia com que, na maior parte dos casos, ninguém sentisse necessidade de recorrer a instâncias jurídicas formais ou a um notário, para formalizar essas relações[129]. Para além desta

---

[125]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XLIV – Do Contracto da Sociedade e Companhia.

[126]A verdade era uma qualidade com conotações eminentemente transcendentais, como reconhece, de resto, frei Cristóvão Godinho: «he couza muyto sancta, & os proueitos que dà sam infinitos...» – *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657,

[127]Cfr. Giovanni Diurni, *Fiducia. Tecniche e principi negoziali nell'Alto Medioevo*, Turim, G. Giappichelli Editore, 1992.

[128]José Barrientos Garcia, *Un Siglo de Moral Economica en Salamanca (1526-1629)...*, cit., 1985, pp. 86 segs.

[129]Carlos Petit, «*Mercatura y ius Mercatorvm*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno..., cit., 1997, pp. 66 segs.; veja-se também o importante estudo de Jorge Pedreira, *Os Homens de Negócio da Praça de Lisboa, de Pombal ao Vintismo (1755-1822). Diferenciação, Reprodução e*

estreita articulação entre a moral e a contratação, as considerações de honra tinham igualmente muito peso nas relações contratuais, e cumpre também ter em conta a importância das sociabilidades amistosas no mundo mercantil pois tais sociabilidades serviam para aprofundar os laços afectivos que uniam esses «homens de negócio», consolidando a cooperação comercial e servindo, ainda, como expedientes de composição de conflitos e de dívidas, sem que se registasse o recurso às instâncias jurídicas formais.

Tratava-se de uma cultura corporativa materializada em gestos quotidianamente apreendidos e inculcados através dos mais diversos momentos, como era o caso do acto de escrever cartas, momento carregado de especial força normativa, durante o qual se inculcava toda uma disciplina profissional, um subtil «estilo» de comportamento mercantil, tanto ao nível corporal como profissional. De facto, as cartas eram como que documentos revestidos de relevância jurídica, autênticos registos comprovativos dos vínculos amistosos que ligavam esses mercadores, assumindo, por vezes, muito mais força do que os contratos. E o que é mais significativo é que até mesmo os acordos contratuais que eram estabelecidos também estavam em consonância com este ambiente comunitário impregnado pelos afectos. Longe de constituírem "frios" contratos comerciais, a maior parte dessas ligações consistia, acima de tudo, em pactos e em alianças amistosas e fundadas na «boa fé» e na confiança mútua, e este facto é muito notório na documentação comercial e hipotecária quinhentista e seiscentista que chegou até nós[130]. A maior parte destas operações – lembra Karl Polanyi –, serviam antes de mais nada a finalidade de reforçar os vínculos de família e de clã, pelo que, em todas elas, o cumprimento da conduta moralmente estimada era encarado como um contributo de primordial importância para a continuidade daquele agregado comunitário assente em bases afectivas[131].

Em suma, lidamos com uma visão do mundo que afirmava que o amor tinha de presidir ao comércio entre as pessoas, fossem elas plebeias, comerciantes, aristocratas ou eclesiásticas. E nem mesmo o monarca escapava a este modelo de relacionamento. Na verdade, e como refere frei Heitor Pinto, «o príncipe he a cabeça, & o povo o corpo, & [...] o pescoço que junta o corpo com a cabeça he o amor, que une & lia o pouo com o príncipe»[132]. Como tal, conclui o

Identificação de um Grupo Social, dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 1995, pp. 242 segs. e 408 segs.

[130]Bartolomé Clavero, *Antidora*... cit., 1991, pp. 139 segs.

[131]Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et. al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*..., cit., 1976, pp. 125 segs.

[132]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam*..., cit., 1563, f. 161v.

mesmo Heitor Pinto que «não auendo pescoço que ajunte o corpo com a cabeça, nem o corpo nem a cabeça teram vida», e «nam auendo amor entre o povo & o príncipe nem de huma parte nem de outra, será destruyda a república».

Esta constelação de valores era fundamental para todos os agregados domésticos, em especial para aqueles que integravam a aristocracia. Desde sempre, um dos principais sinais de nobreza foi a capacidade de amar e de ajudar os seus parentes e os seus servidores, em especial aqueles que coabitavam a residência aristocrática. Para aqueles que falavam de uma comunidade assente no amor, a superioridade do aristocrata advinha da sua natural capacidade para ajudar, ajuda essa que podia materializar-se tanto em serviços com em dinheiro, e para tal desempenho o aristocrata estava bem posicionado, pois para além de ser detentor de um património significativo, dos aristocratas dizia-se que tinham uma natureza perfeita, pelo que revelava muito mais propensão para ajudar. Em contraste, as pessoas que tinham uma natureza plebeia eram, simultaneamente, aquelas que possuíam menos bens, o que fazia com que tivessem muito menos capacidade para auxiliar, bem pelo contrário, devido à sua condição vil tais plebeus eram sobretudo carentes da ajuda dos demais. Como se pode verificar, tanto o acto de chefiar como o gesto de pedir ajuda tinham importantes implicações antropológicas e estatutárias, pois o facto de se carecer de apoio era sinal de uma certa inferioridade natural, ao passo que a capacidade para liderar e prestar ajuda, ao invés, era indício de estar em posse de uma superioridade natural e de um maior grau de perfeição antropológica. Além disso, esse diferente grau de perfeição condicionava boa parte das relações que as pessoas mantinham umas com as outras. Tal acontecia, antes de mais, no seio da família, onde tanto o *pater* como aqueles que estavam a seu cargo tinham a obrigação natural de se entreajudarem. Entre marido e mulher existia, igualmente, uma obrigação de ajuda, desta feita fundada num pacto entre humanos, embora aí entrassem, também, considerações de ordem natural e moral. No tocante a pessoas oriundas de famílias diversas, as obrigações de ajuda, apesar de poderem envolver compromissos escritos, possuíam sempre um fundo afectivo e moral[133].

O vocabulário doméstico denuncia claramente o fundo afectivo que caracterizava as relações estabelecidas no seu seio: o «criado» era aquele que fazia a sua «criação» no seio do espaço doméstico, podendo até partilhar o espaço da residência familiar. Tratava-se do servidor que, desde a mais tenra idade era educado e crescia em convívio com os seus senhores, desenvolvendo por eles um

[133]Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, Liber I, Caput VIII, § 5; e Álvaro Valasco, *Quaestionum iuris emphyteutici...*, cit., 1591, Quaestio VII – An ad contractum emphyteusis, requiratur necessario scriptura, f. 19 segs.

afecto que todas as vozes classificavam como perpétuo. A palavra «amo», por sua vez, denotava o senhor, o objecto do amor que era nutrido pelos servidores, em especial os criados mais próximos e íntimos[134]. Assim, o criado, no serviço que prestava, jamais deveria esquecer-se do afecto que informava a sua relação com o seu «amo», e, como tal, esse serviço tinha de ser prestado como uma ajuda, como um auxílio gracioso e desinteressado. O senhor, por sua vez, longe de se assumir como um chefe frio e autoritário, apresentava-se como alguém de quem se esperava amor, devendo comportar-se como uma espécie de *pater*, como alguém que nutria afecto por aqueles que benevolentemente o ajudavam, alguém que nunca perdia de vista que aqueles que estavam sob a sua dependência eram, igualmente, uma parte desse conjunto afectivo a que se dava o nome de «casa»[135].

As próprias *Ordenações Filipinas* falavam do «criado que vive com o senhor a bem fazer»[136], o que indica que este género de relação afectuosa se encontrava muito difundido. Era precisamente esse laço de amor que fazia com que todos encarassem a sua ligação à casa como um dos vínculos mais fortes, olhando para esse laço como algo que passava, antes de mais, pelo mundo dos afectos. O amor convertia-se, dessa maneira, na atitude fundamental quer daquele que chefiava e dirigia a casa, quer dos seus servidores, muitas vezes equiparados a amigos ou, até, aos mais fiéis filhos. O criado, por sua vez, deveria servir «a su amo con fidelidad, y con amor», pois «el criado que no siruiere a su amo con amor, mal seruira, porque donde no lo ay, en boluiendo la cabeça el señor, todo es no dar se le nada, y descubrir lle sus faltas murmurando», declara Miguel Yelgo de Vázquez, num tratado intitulado *Estilo de Servir a Príncipes, con ejemplos morales para servir a Dios...*, uma obra de 1614 [137]. O exercício afectuoso do ofício era, portanto, a prática mais recomendada, até porque tinha a vantagem acrescida de conferir ao seu titular certos direitos sobre esse cargo, o que contribuía para tornar esse ofício mais ou menos indisponível para o senhor, e para tornar a relação entre os dois ainda mais estável.

De uma relação com estas características só podiam resultar promessas de fidelidade entre as partes, promessas essas que, na maioria dos casos, prescindiam do registo escrito tanto para a sua formalização, quanto para a

[134]Acerca da semântica das palavras «amo» e «criado» é fundamental a consulta do estudo de Bartolomé Clavero, «Princípio Constitucional..., cit., 1997, pp. 28 segs.

[135]Baptista Fragoso, S.J., *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, Tomus Tertius, «Liber VIII – De obligationibus Dominorum erga Vassallos, seu Feudatarios, & vice versa».

[136]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXXIV e segs.

[137]Miguel Yelgo de Vázquez, *Estilo de Servir a Príncipes, con ejemplos morales para servir a Dios...* (Madrid, Cosme Delgado, 1614).

comprovação da satisfação pelo serviço cumprido[138]. Aliás, a estabilidade dessas promessas era um outro atributo que reforçava as afinidades entre a relação de serviço e o laço de amizade familiar, e esse afecto era tanto mais profundo e estável quanto mais nobre fosse o carácter das partes[139]. Recorda Francisco de Gurmendi, em 1615, que os compromissos assumidos pelos nobres eram muito mais duradouros do que aqueles que ligavam os plebeus, declarando que «la diferencia que ay de la promessa del noble a la del hombre vil y baxo es, que la promessa en el noble en prometiendo la se tiene por cumplida, y se juzga por de contado, pero en el hombre de baxa natura leza e inclinacion aun lo que cumple se tiene por promessa, y la promessa por largas esperanças, y las esperanças por sueños...». Uma vez mais, deparamos com o enaltecer da sólida confiança que brotava do afecto nutrido por pessoas nobres, algo que contrastava, de uma forma flagrante, com a instabilidade dos laços estabelecidos no seio da plebe.

Porém, todos reconheciam unanimemente que, muito pior do que ser instável nas promessas, era prometer e depois não cumprir. O incumprimento das promessas era um dos gestos mais receados por aqueles que serviam um *pater*, como se pode ver pelos seguintes versos de Francisco de Gurmendi:

> «Lo prometido y no cumplido
> es avaricia y engaño, y la
> auarici es hija de la igno-
> rancia, y el engaño hijo de
> la villania»[140].

A documentação da época é extremamente abundante tanto em críticas ao incumprimento de promessas, quanto em testemunhos de pessoas que se ufanavam de jamais faltarem a compromissos assumidos. Abundam, também, as declarações do orgulho que muitos criados sentiam por pertencerem, desde há muito, a uma casa afamada e por participarem de uma ligação tão duradoura e honrosa, sublinhando que tal longevidade estava directamente relacionada com a natural «boa fé» das partes. «A verdadeira amizade, que he huma quasi natureza, não se podera jamais desgrudar...», declarava Martim Afonso de Miranda em 1624[141]. Para esses servidores imbuídos de afecto, quanto mais nobre fosse a casa, mais prestigioso se tornava servi-la, e nessa casa familiar que funcionava como

---

[138]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXXIII – Per que maneira se provarão os pagamentos dos serviços e soldadas.

[139]Baptista Fragoso, S.J., *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, Tomus Tertius, «Disputatio XVI – De origine Feudorum, quid sint feuda, & unde dicantur», pp. 485 segs.,

[140]Francisco de Gurmendi, *Doctrina Phisica y Moral de Principes. Dirigido a Don Francisco Gomez de Sandoual y Roxas, Duque de Lerma...* (Madrid, Andres de Parra, 1615), f. 83.

uma autêntica comunidade de afecto, do senhor esperava-se sempre gestos de benevolência para aqueles servidores que fossem disso merecedores, uma vez que era através desses gestos amorosos para com aqueles que lhe queriam bem, que se notava a pertença a uma estirpe nobre, ou seja, a capacidade inata para ser superior. Ao mesmo tempo, esses gestos concorriam para reforçar a confiança entre as partes, convertendo-se na expressão visível da boa intenção e do fervor moral que animava cada uma das partes.

Atrás assinalámos que essa ligação amorosa gerava uma série de obrigações. Entre as obrigações inerentes à condição *pater familias*, além da responsabilidade de providenciar os meios necessários para o sustento de todos, cabia-lhe, igualmente, conduzir e proteger os membros da casa. Além disso, vimos também que o senhor representava os interesses dos seus perante as instâncias jurídicas formais, e era também ele quem avaliava – por assim dizer, «em primeira instância» – os actos daqueles que se encontravam sob a sua tutela, detendo, até, a capacidade para punir esses servidores com castigos vários, como se de um pai se tratasse[142]. Por acréscimo, entre o senhor e os seus servidores podiam ser estabelecidas diversas formas de ligação interpessoal, mais ou menos formalizadas, como era o caso do «apadrinhamento» de filhos de criados ou dos juramentos de fidelidade[143]. Por fim, ao senhor cabia recompensar os seus servidores, como sinal de gratidão pelos bons serviços por eles prestados. Já os servidores tinham a obrigação moral de manterem a fidelidade ao seu servidor, e a gratidão que sentiam pelo facto de pertencerem à casa familiar e dela beneficiarem deveria materializar-se numa postura sempre pronta para servir e contribuir para o bem do grupo.

No capítulo anterior assinalámos que todo este complexo de relações domésticas antecedia o ordenamento jurídico, tendo sido por este último reconhecido e plenamente respeitado. Com efeito, o sistema doméstico de prestação de serviços foi plenamente consagrado pelo direito positivo, sendo isso o que acontece, por exemplo, nas *Siete Partidas*, essa importante colecção legislativa mandada compilar por Afonso X de Castela, a qual contém muitos preceitos inspirados no pensamento ético de Aristóteles, e onde a relevância comunitária e a solidez dos laços baseados no afecto é plenamente reconhecida, em especial no que toca à actividade de prestação de serviços. No último título da *Partida IV*, nomeadamente, pode ler-se que a amizade era o laço mais forte que unia os

[141]Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 11v.

[142]Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares...*, cit., 1997, pp. 59 segs.; Bartolomé Clavero, *Happy Constitution...*, cit., 1997, pp. 28-29.

[143]Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares...*, cit., 1997, pp. 397 segs.

homens, era a forma de amor mais intensa e que mais firmemente unia, um laço que chegava ao ponto de ultrapassar, por vezes, os próprios vínculos familiares[144]. Para além do reconhecimento do vigor dos laços afectivos, o mundo jurídico revela possuir uma consciência clara de que o equilíbrio económico da comunidade estava estreitamente ligado à estabilidade das casas familiares, e de que estas, por sua vez, dependiam da coesão que era proporcionada pelos laços amorosos em que assentavam. Foi precisamente esse um dos motivos que levou o ordenamento jurídico a respeitar escrupulosamente essas estruturas familiares alargadas, chegando ao ponto de conceder aos chefes das casas aristocráticas amplos poderes jurisdicionais e determinadas prerrogativas exclusivas, como por exemplo a isenção de certos tributos, a possibilidade de acederem a ordens militares, a isenção de penas infames e a capacidade de adoptarem sistemas específicos de transmissão do património, para citar apenas os privilégios mais salientes. Estas e outras prerrogativas, sucessivamente consagradas no sistema jurídico da Coroa, decorriam, afinal, do reconhecimento, por parte da realeza, do importantíssimo papel de governo e de coesão comunitária que as unidades familiares desempenhavam, as quais, não é demais insistir, tinham na ligação amorosa o seu elemento primordial. Pela mesma ordem de razões, a situação juridicamente privilegiada da aristocracia e os privilégios de que este grupo gozava, a título exclusivo, eram o corolário da sua capacidade natural para estabelecer comunidades afectivas dotadas de grande durabilidade, e tal durabilidade era consequência directa do clima de confiança e de entreajuda que a organização familiar lograva gerar.

Assim, e como assinalámos noutra parte desta dissertação, a aristocracia cultivou, tanto quanto lhe foi possível, ligações personalizadas e fundadas no afecto, pois eram elas que melhor se adequavam com o seu *ethos*, pois comportavam obrigações morais e deveres fundados na confiança, gerando um intercâmbio honrado de bens e de serviços, intercâmbio esse que jamais perdia de vista as posições hierárquicas das partes envolvidas. A aristocracia jamais escondia a sua repugnância por realidades como o salário ou o contrato de trabalho, cultivando ligações que assentavam em promessas, em promessas e no intenso comprometimento pessoal – assinalado, por vezes, através de juramentos de fidelidade – de cada uma das partes, tal e qual como se de uma relação entre amigos se tratasse, implicando, por isso mesmo, uma forte componente afectiva e, em alguns casos até, a proximidade física e o convívio assíduo entre as partes[145].

---

[144]Marilyn Stone, *Marriage and friendship in Medieval Spain. Social Relations According to the Fourth Partida of Alfonso X*, Nova York, Peter Lang, 1990, pp. 117 *passim*.

Em alguns casos, muitas dessas ligações baseadas em compromissos informais eram transmitidas de pais para filhos, à semelhança do que sucedia entre os amigos e seus descendentes, sinal de que tais laços, por serem fundamentalmente afectivos e morais, transcendiam os indivíduos, envolvendo o conjunto dos membros das duas famílias.

Estamos, portanto, bastante longe quer do mundo das relações contratuais, quer das relações assalariadas, e é também à luz desta mesma constelação de valores que se percebe porque é que eram tão numerosos aqueles que declaravam que era impossível servir, de uma forma verdadeira e fiel, a vários senhores em simultâneo[146]. É que tal multiplicidade de relações esbatia o elemento personalizado e retirava a espessura afectiva ao laço que existia entre as partes. Além disso, outros declaravam que era inviável servir dois senhores ao mesmo tempo pelos mesmos motivos que tornavam impossível pertencer simultaneamente a duas famílias. Como seria de prever, o serviço simultâneo a vários senhores foi classificado como imoral e mais próprio de mercenários, os quais estavam sobretudo interessados no dinheiro que iriam receber em troca desses trabalhos desempenhados simultaneamente a diversos senhores, e não propriamente no bem-estar do seu amo. E «que cousa mais vil, que hum homem venal?», perguntava António de Sousa de Macedo[147].

A respeito deste mesmo tema, frei Cristóvão Godinho era categórico: «ninguem pode servir a dous senhores», acrescentando que aquele que o fazia «...tem posto seu cuidado no dinheiro...»[148]. A pena aristocrática de Francisco Manuel de Melo, através da boca de Joost Lips, um dos interlocutores fictícios do seu apólogo dialogal *Hospital das Letras* (post. 1654), também não podia deixar de condenar o serviço que era prestado com uma intenção mercenária. Com efeito, nesse diálogo pode ler-se que «o homem discreto há-de ser nesta parte como o bom físico, o bom letrado e o bom confessor que, em consciência, não podem tomar mais doentes, litigantes ou devotos do que aqueles que podem curar, aconselhar e defender». Conclui D. Francisco Manuel, a respeito do mesmo tema, que «se eu não fizesse conta de fazer muito por meus amigos, dera-me a todos facilmente;

[145]Álvaro Valasco, *Consultationum Ac Rerum Iudicatarum...*, cit., 1588, Consultatio LXXII – Circa duas Provisiones Regias diversis personis concessas ad primum officium vacanturum; nesta secção são discutidas as diversas modalidades de obrigação nascidas das relações de serviço afectuoso.

[146]Servir dois senhores simultaneamente era uma prática que se encontrava expressamente proibida nas *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXX – Do criado, que vivendo a bem fazer, se põe com outrém, e do que o recolhe; veja-se, também, o *Alvará contra a acumulação dos cargos e ofícios*, de 25 de Outubro de 1644, BNL, Res. 1202 A., nº 33, apenas um exemplo entre muitas outras peças legislativas que incidem sobre a acumulação de ofícios.

[147]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, p. 223.

[148]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, *cit.*, 1657, p. 153.

mas como isto não pode ser assim e que eu hei-de fazer tanto por cada um como por mim mesmo, não é possível que tome carga com que não posso»[149].

Em todos estes testemunhos uma vez mais se nota que estamos nos antípodas das relações laborais, do trabalho assalariado ou da mercantilização das relações entre as pessoas. Movemo-nos num mundo onde a intenção benevolente e a relação graciosa eram incessantemente enaltecidas. Neste quadro, a pessoa que se submetia a um laço assalariado era quase sempre depreciada, dela se dizendo que vendia o seu trabalho a outrem sem nutrir qualquer afecto pelo seu semelhante, e era tão plebeia e necessitada que chegava ao ponto de prescindir da sua liberdade, abraçando um estatuto que se aproximava da servidão. Já o conceito de serviço que a nobreza tanto cultivava situava-se num outro universo de relações, assentando numa relação afectiva com o senhor e investindo fortemente nas formas graciosas de prestação de ajuda. De resto, no trabalho de «criação» que tinha lugar no seio da casa – uma «criação» que, importa não esquecê-lo, dizia respeito a todos, já que os servidores reflectiam o carácter do seu senhor e as suas virtudes – era concedida uma grande importância às regras da gestão económica do agregado doméstico. E era grande a responsabilidade «exemplar» que cabia ao chefe da casa, pois, segundo estimativas recentes, sob a alçada da nobreza – tanto eclesiástica como profana – e vivendo nos territórios de jurisdição senhorial, encontrava-se mais de metade dos habitantes de Portugal[150], o que indicia que a influência da aristocracia e da sua cultura corporativa se estendeu a largas faixas da população. Tal significa que esta aristocrática repugnância pelos laços assalariados deve ter sido muito generalizada.

Nesse grupo que participava do *ethos* aristocrático e do seu apego à entreajuda graciosa devemos incluir o próprio rei, o qual, como assinalámos, também comungava de boa parte dos valores de serviço doméstico que temos vindo a descrever. Dissemos atrás que é precisamente essa profunda identidade entre a realeza e a nobreza que explica a estreita interligação que então existia entre os destinos do grupo aristocrático e o equilíbrio da comunidade, o que fazia com que qualquer questão que afectasse o estado aristocrático se repercutisse nos vastos sectores da comunidade que dependiam, directa ou indirectamente, das casas nobiliárquicas, mas também na própria realeza. O serviço, a ajuda que o

[149]Francisco Manuel de Melo, *Hospital das Letras*, edição de Jean Colomés, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, pp. 65-66.

[150]Nuno Gonçalo Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia..., cit., 1993, pp. 346 segs.; Ana Maria Rodrigues, «A Propriedade» *in* João Alves Dias (coord.), *Portugal. Do Renascimento à Crise Dinástica*, Lisboa, Presença, 1998, p. 108. Esta influência aristocrática sobre largas faixas da população é muito bem retratada por Mafalda Soares da Cunha, em *Redes Clientelares da Casa de Bragança (1660-1640)*, dissertação de doutoramento (inédita), Universidade de Évora, 1997.

aristocrata prestava ao monarca era retratado como o resultado da sua inata intenção benevolente, pelo que gerava, na pessoa régia, uma obrigação moral de retribuir esse gesto, retribuição essa que jamais podia comportar menos afecto do que a ajuda recebida[151]. Até ao final do Antigo Regime este género de recompensas por bons serviços prestados à Casa Real representou o principal meio de acumulação material da nobreza[152]. E não é excessivo insistir no facto de que tais recompensas terem sido sempre vistas, tanto pelo rei como pela aristocracia, como uma dádiva graciosa, como um agradecimento por serviços prestados em nome de uma relação afectuosa e fortemente personalizada. Numa palavra, eram gestos nascidos do amor recíproco que existia entre os dois pólos[153].

Para o monarca, tal homologia com o chefe de família permitiu-lhe contar, sempre que necessário, com o auxílio da aristocracia, se bem que, ao mesmo tempo, se tenha revelado uma modalidade de relacionamento um pouco constrangedora, pois impunha-lhe uma exigência moral extremamente elevada. Na verdade, ao encetar relações inspiradas na figura paternal, o rei via a sua margem de manobra restringida, pois ficava não só moralmente obrigado a respeitar esse regime de relacionamento, mas também impedido de tomar atitudes que contradissessem os seus deveres paternais, como por exemplo alienar partes do seu reino/casa, ou, sobretudo, de alterar os princípios constitucionais em que assentava a sua relação familiar com o corpo social[154]. Em qualquer caso, o facto de ser equiparado a um chefe de um grande agregado doméstico como era o reino não deixou de ser favorável para a realeza, na medida em que conferia ao príncipe a oportunidade de se arrogar de poderes de intervenção com carácter excepcional, sobretudo quando o bem comum do reino estava ameaçado[155]. Na verdade, em casos de necessidade extrema, o rei, enquanto *pater* do reino e «marido» da «república» sua esposa, podia solicitar auxílio material aos demais membros da sua casa, tendo sido precisamente nesta analogia com o universo doméstico que muitos monarcas encontraram argumentos para justificarem os «serviços pecuniários» e os tributos de carácter «extraordinário» que por diversas vezes

[151]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 12.

[152]Nuno Gonçalo Monteiro, «O *Ethos* da Aristocracia Portuguesa..., cit., 1997, pp. 392 segs.; Bartolomé Yun Casalilla, «La aristocracia castellana en el seiscentos. Crisis, refeudalización u ofensiva política?», *Revista Internacional de Sociologia*, vol. 45, fasc. 1 (Enero-Marzo 1987) pp. 77-104.

[153]Jay M. Smith, *The Culture of Merit...*, cit., 1996, pp. 27 segs.

[154]João Salgado de Araújo, no seu importante livro *Ley Regia de Portugal...*, afirma com toda a clareza que cada rei tinha a obrigação de deixar o reino «livre e ileso», tal e qual como o tinha recebido, sem lhe acrescentar novas obrigações e sem lhe tirar nenhuma das suas regalias (cit., 1627, f. 112).

[155]Daniela Frigo, «"Disciplina Rei Familiariae": A *Economia* como Modelo Administrativo de *Ancien Régime..., cit.*, 1991, pp. 54 segs.

solicitaram ao longo dos séculos de Quinhentos e de Seiscentos[156]. Assim se percebe, também, porque é que o universo fiscal dos séculos XVI e XVII está tão cheio de alusões ao amor[157]. Na verdade, quando as necessidades governativas não lhe davam outra alternativa a não ser solicitar o apoio pecuniário dos seus vassalos, a realeza costumava invocar precisamente o laço de amor que a unia aos seus vassalos, e sobretudo o dever moral daqueles que o serviam de, enquanto filhos, ajudarem o seu pai naquele momento de aflição, disponibilizando parte dos seus bens, alegando que, no fundo, esses bens também lhe pertenciam enquanto *pater familias*, pois eram parte integrante do património dessa grande família que era o reino[158]. Além disso, o monarca podia igualmente invocar a obrigação natural que os vassalos tinham de disponibilizarem o seu património para o bem comum do reino, obrigação essa que decorria do facto de, «...em necessidade extrema, todas as coisas são communs por lei natural...»[159]. No entanto, este era um sistema que nem sempre revertia a favor do rei, pois no que concerne aos vassalos, também eles costumavam apelar ao rei-*pater* quando sentiam que a pressão fiscal estava a ser demasiado pesada, recordando-lhe as suas obrigações enquanto chefe da grande família que era o reino[160], chefe esse que deveria zelar pelo bem-estar material de todos os seus vassalos-filhos, e não propriamente contribuir para a sua penúria.

Como se pode ver, longe de constituir um mero artifício retórico, a presença, no vocabulário fiscal, destas constantes alusões ao universo amoroso e familiar reportam-se àqueles que eram os princípios constitucionais mais básicos

---

[156]Cfr. A. M. Hespanha, «La senda amorosa del derecho..., cit., 1997, pp. 35 segs.; Moses Bensabat Amzalak, *Frei Pantaleão Rodrigues Pacheco e o seu «Tratado da justa exacção do tributo»*, Lisboa, 1957; também de Amzalak, *vide* «Le Imposte nel 'Liber de Republica' di Diogo Lopes Rebelo», *Archivo Finanziario*, Pádua, VI (1957) pp. 1-15.

[157]Cfr. por exemplo o «Papel anónimo sobre tributos», entregue numa reunião das Cortes de Portugal realizada em meados de Seiscentos, onde se pode ver que todo o debate fiscal assentou em vocabulário amoroso – BNL, cód. 1595, nº 28, f. 98-108v.; o autor desde duro parecer declara ser contrário ao lançamento de novos tributos, equiparando-os ao sangue dos vassalos/filhos, sangue esse que, através dos impostos, era impiedosamente "sugado" pelo rei/pai

[158]De resto, nas *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XLVI, explica-se «como o marido e mulher são meeiros em seus bens»; foi precisamente este tema que levou o jesuíta Juan de Mariana, no seu «Tratado y Discurso sobre la moneda de vellon que al presente se labra en Castilla y de algunos desordenes y abusos», a questionar «si el rey es señor de los bienes particulares de sus vassallos», uma pergunta à qual o inaciano responde negativamente – *vide* Moses Bensabat Amzalak, *As teorias monetárias do Padre João de Mariana*, Lisboa, e. a., 1944, pp. 12 segs.

[159]Frei João Sobrinho, *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 167.

[160]Trata-se de uma metáfora extremamente corrente na documentação quinhentista e seiscentista. Veja-se, por exemplo, Luís de Molina, S.J., *De Hispanorum primogeniorum origine ac natura libri qvatuor...* (Lyon, P. Landry, 1588), citamos pela edição de 1601, f. 65 segs.

em que assentava a relação entre o monarca e o reino no Portugal do Antigo Regime.

Serviço e liberdade.

Existia uma clara homologia entre o modelo de relacionamento que acabou de ser descrito, e a rede de ligações que unia o rei à aristocracia.

Na realidade, desde tempos ancestrais os serviços prestados pela nobreza eram encarados não propriamente como um trabalho fixado em termos contratuais e sujeito a uma determinada remuneração, mas sim como uma forma essencialmente amistosa de ajuda e de auxílio, era uma conduta que correspondia à exteriorização do laço afectuoso que esse grupo social mantinha com a realeza. Os espólios e os despojos resultantes do serviço militar prestado pela aristocracia, por sua vez, eram tomados não propriamente como um salário ou como uma remuneração fixa a troco de um determinado serviço, mas antes como o prémio merecido para aqueles que tinham demonstrado o seu valor e que tinham dado uma suprema prova de generosidade, ao arriscarem a sua vida ao serviço de um príncipe pelo qual, antes de mais nada, sentiam afecto. A relação subjacente ao serviço guerreiro que era prestado pela nobreza tinha, portanto, muito pouco a ver com uma relação laboral ou assalariada, e contrastava fortemente com o espírito que animava aqueles que serviam com esperança de um pagamento pecuniário, em especial os soldados que combatiam a troco de dinheiro[161]. Como se vê, o amor tinha fortes implicações no estatuto do serviço que era praticado e no imaginário que lhe estava subjacente, pois o laço contratual e assalariado era retratado frequentemente como uma ligação fundamentalmente mercenária, ao passo que o serviço guerreiro pertencia ao domínio das relações graciosas, remetendo para o amor e para a normativa dos laços afectivos[162].

---

[161]Para um bom exemplo dos preconceitos sociais que pesavam sobre o serviço militar mercenário, *vide* Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 40v. segs. Acerca da presença literária de uma visão anti-heróica da guerra, *vide* Rui Bebiano do Nascimento, *A pena de Marte. Escritos da guerra em Portugal e na Europa (sécs. XVI-XVIII)*, dissertação de doutoramento (inédita), Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 1997, pp. 400 segs.

[162]Em pleno século XVII, este entendimento do serviço guerreiro prestado pela aristocracia continuava bem vivo, e tal é confirmado pelo facto de uma boa parte da aristocracia portuguesa ter nos cargos militares o seu 'habitat' natural de prestação de serviços. Esse aspecto é também testemunhado por um número considerável de livros, entre os quais cumpre destacar a obra *Jornada dos Vassalos da Coroa de Portugal pera se recuperar a Cidade do Saluador, na Bahya de todos os Santos...* (Lisboa, Mateus Pinheiro, 1625), do padre Bartolomeu Guerreiro, onde se celebra a generosidade demonstrada pela nobreza lusitana ao empenhar-se na reconquista da Bahia às forças neerlandesas, em 1625. Não menos ilustrativo dessa natural ligação da nobreza ao mundo militar é o tratado *Exhortação Militar ou Lança de Achilles Lança de Achilles, aos soldados Portuguezes, pela Defensão de seu Rey, Reyno, & Patria em o presente apresto de guerra...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1650), do padre Timóteo de Seabra

Para a nobreza de Quinhentos e de Seiscentos, por conseguinte, o serviço guerreiro representava a modalidade de relacionamento com o rei que mais estava de acordo com o seu *ethos*, para além de constituir o principal terreno de afirmação e de «acrescentamento» material, pois tal serviço, para além de proporcionar avultados despojos, era a via mais segura para ter acesso às sempre apetecidas concessões régias. De facto, na sequência dos bons serviços prestados à Casa Real, os nobres eram frequentemente agraciados com dádivas régias. Contudo, é importante salientar que, à semelhança do que referimos a respeito dos serviços militares, estas mercês eram sempre encaradas não propriamente como um salário, mas sim como a expressão obrigatória, da parte do rei, da gratidão e do afecto que o monarca sentia por servidores e amigos que tanto tinham arriscado e que tantas provas de generosidade e de excelência haviam dado.

A literatura coetânea contava que, desde os primórdios do reino de Portugal e até ao final do século XVII, a ligação entre a elite aristocrática e o monarca sempre assentara nesta relação de afecto mútuo. A primeira manifestava esse afecto através do desempenho gracioso de serviços militares, enquanto que a realeza demonstrava a sua gratidão mediante o chamamento da aristocracia para ocupar os mais salientes cargos governativos e através da recompensa em bens fundiários, encentando uma ligação de serviço geradora de obrigações fundamentalmente morais. Assim, à nobreza cabia desempenhar esse serviço de

Pimentel, ou, ainda, a biografia de D. Luís Alvares de Távora, conde de São João, marquês de Távora, publicada em 1674, onde são detalhadamente enumerados e descritos os feitos militares do dito aristocrata durante a guerra que sucedeu à revolta de 1640 – D. Luís de Meneses, *Compendio Panegirico da vida, e Acçoens do Excelentissimo Senhor Luis Alvarez de Tavora...* (Lisboa, António Rodrigues, 1674), pp. 40 *passim*. Um outro sugestivo exemplo da vitalidade desta imagem graciosa do serviço guerreiro que era prestado pela aristocracia é proporcionado por Jorge Henriques Mourão, no seu *Regimiento Politico del Hombre en Edad Floreciente. Presenta lo la Ociosidad Aflicta à la juventud ociosa...*(Lisboa, 1697), um livro que apresenta uma completa proposta de educação para meninos nobres, toda ela centrada na aquisição do saber doméstico e no adestramento nas armas, este último claramente voltado para aquilo que é por Mourão classificado como a vocação natural da aristocracia – Jorge Henriques Morão, e o seu *Regimiento Politico del Hombre en Edad Floreciente. Presenta lo la Ociosidad Aflicta à la juventud ociosa...*(Lisboa, Antonio Pedrozo Galram, 1697). Em pleno século XVII, para a Casa de Bragança – aquela que era a principal casa nobiliárquica portuguesa –, o serviço militar continuava a ser um importante instrumento de preeminência simbólica e social, como demonstrou recentemente Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997, pp. 311 segs.

Figura 29
Os laços afectivos eram regidos por princípios que nada tinham a ver com um entendimento jurídico das relações entre as pessoas.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

uma forma graciosa e honesta, enquanto que o rei, por seu turno, tinha o dever de agradecer, de expressar a sua gratidão através de generosas concessões, entre as quais avultava não propriamente um salário em dinheiro, mas sim bens fundiários[163]. No fundo, o rei desempenhava um papel central nesse mecanismo de distribuição afectuosa dos recursos fundiários do reino entre as diversas parcelas do corpo social, e dele se esperava uma repartição afectiva de tais bens, do monarca esperava-se a mais magnificente magnanimidade e gratidão, sentimentos que seriam interpretados como a materialização do intenso laço de amor que unia a realeza àqueles que a serviam bem. Aliás, todos afirmavam que o monarca devia, a todo o custo, granjear a reputação de ser insuperável no amor pelos seus vassalos, dando o exemplo de como as pessoas se deveriam relacionar entre si. Uma das qualidades que o rei deveria ostentar era ser constante na sua gratidão, pois desse modo estaria a investir na confiança entre as partes que tinham nas suas mãos os destinos do corpo social. O monarca tinha de desenvolver a reputação de ser uma pessoa de credibilidade e que honrava religiosamente os seus compromissos morais[164], pois, se assim não procedesse, estaria a atentar contra aqueles que eram os fundamentos constitucionais da comunidade política[165].

Foi neste regime de relacionamento afectivo que a nobreza portuguesa claramente apostou, e foram estes os valores que nortearam as ligações que foi entretecndo com a Casa Real. Graças às muitas concessões régias recebidas como recompensa pelos serviços – guerreiros – por ela prestados, a aristocracia foi aumentando o seu património fundiário sem ter tido a necessidade de se envolver em actividades mercantis ou em empreendimentos com finalidade abertamente lucrativa. Assim se entende porque é que, em pleno século XVII, continuavam a ser tantos os nobres que davam largas à sua inata vocação guerreira e ao seu desprezo pelo mundo do dinheiro. No fundo, ao fazerem tais

---

[163]Cfr. Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus Jurium et Bonorum Regiae Coronae...*, cit., 1757, Liber I, «Caput I – De Liberalitate uti proprio Regum munere».

[164]Veja-se toda a insistência de Luís de Abreu e Mello no tema da reputação do monarca, no seu livro *Avisos para o Paço...*, cit., 1659, pp. 32 segs.

[165]Luís de Abreu e Mello sintetiza da seguinte forma as obrigações morais que pesavam sobre os reis, obrigações essas que nasciam, essencialmente, da relação de amor que mantinham com a «república»: «Os Monarchas Catholicos sam os com que Deos na terra transfere o poder pera a conseruaçam da justiça, pera o castigo da culpa, & pera o premio do merecimento; & se em qualquer destas cousas se descuydão, nam faltam sò a sua obrigaçam, mas offendem com grandissima circunstancia a quem se fiou delles; o bom Príncipe tem obrigaçom de ser pay dos orfãos, amigo dos Sabios, contrario dos preversos, remunerador dos bons, castigador dos tyranos, amador da Republica, & executor da justiça; porque sendo amado, & temido, fabrica dous pollos em que se estriba a conservaçam, & o augmento» – *Avisos para o Paço...*, cit., 1659, p. 94. Acerca da temática da magnificência, *vide* A. M. Hespanha, «La Economia de la Gracia..., cit., 1993, pp. 155 segs.

declarações do seu valor militar e da sua generosidade, estavam a enaltecer uma modalidade de relacionamento com o rei da qual retiravam muitos proveitos, pois dela resultavam importantes recompensas pelos serviços prestados, sublinhando sempre que tal actividade nada tinha a ver com uma relação de serviço assalariada. Era, como vimos, algo que se situava no terreno da generosidade própria daqueles que se sentiam naturalmente superiores unidos por laços de afecto[166].

E uma das formas mais correntes de manifestar publicamente esse carácter afectuoso da actividade guerreira passava pela recusa das mercês que o rei concedia. D. António Luís de Menezes, 1º marquês de Marialva, foi um dos aristocratas mais celebrados no Portugal da segunda metade de Seiscentos, e a sua biografia, da lavra de D. Fernando Correia de Lacerda, bispo do Porto, enumera cuidadosamente todas as façanhas militares protagonizadas pelo marquês, concedendo um especial destaque ao facto de D. António de Menezes ter sistematicamente recusado as mercês que o monarca procurou fazer-lhe. O autor desta biografia apologética explica que o marquês de Marialva, embora merecesse plenamente tais mercês, optara por não as aceitar, uma atitude muito elogiada por todos aqueles que a presenciaram, compreendendo que tal gesto visava sublinhar a índole generosa e superior da sua dedicação ao rei de Portugal. Concluía Correia de Lacerda que «assi como Trajano recusando o Imperio o merecia, assi este heroe merecia a occupação recusando-a...»[167].

Na terceira parte deste estudo analisaremos, de forma mais circunstanciada, os laços de serviço que uniam a aristocracia à Casa Real de Portugal. De momento, importa apenas realçar que, para além do carácter afectuoso de que se revestiam tais retribuições pelos serviços prestados, a natureza dessas concessões estava intimamente relacionada com uma outra faceta da ligação que unia o monarca aos nobres, e estes aos seus servidores. Com efeito, sabemos hoje que a esmagadora maioria dessas dádivas assumia a forma de terra, de bens fundiários. Para além disso, graças ao recente trabalho de Mafalda Soares da Cunha[168], sabemos também que, no quadro das concessões que os senhores aristocráticos faziam aos seus servidores, também predominavam as doações fundiárias, sendo as dádivas em dinheiro claramente minoritárias, e mesmo essas,

---

[166]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes....*, cit., 1998, pp. 226 segs.

[167]D. Fernando Correia de Lacerda, bispo do Porto, *Panegyrico ao Excellentissimo Senhor Dom Antonio Luis de Menezes Offerecido A seu primogenito o senhor D. Pedro de Menezes Conde de Cantanhede...* (Lisboa, João da Costa, 1674), pp. 66 segs.

[168]Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997 p. 79 e, sobretudo, pp. 120 segs.

quando existiam, grande parte das vezes conjugavam o salário em moeda com formas diversificadas de retribuição, sobretudo em géneros agrícolas[169]. Perante estes dados, é legítimo sustentar que, até ao final se Seiscentos, a remuneração de serviços sob a forma de terra foi sempre a mais valorizada, em detrimento do salário em dinheiro, e tal sucedia porque, como sugerimos atrás, a terra era encarada como uma expressão mais nobre da gratidão, e como uma forma mais verdadeira de recompensa e de acumulação material. O dinheiro, ao invés, constituía uma aviltante modalidade de recompensa, pois representava algo que nada tinha de estatutário nem de afectivo, em nada contribuindo para a intensificação do laço afectuoso entre as partes, bem pelo contrário[170]. Para a sensibilidade aristocrática, o trabalho a troco de um salário em dinheiro equivalia, por assim dizer, a uma espécie de prostituição, pois significava que o serviço era desempenhado sem qualquer afecto, tendo como único móbil o ganho pecuniário.

É oportuno ressaltar que, por detrás desta valorização dos bens fundiários se encontravam razões que se prendem, uma vez mais, com a centralidade dos laços afectivos no quadro da vida comunitária[171]. Esta insistente valorização da agricultura relaciona-se com a noção de que a natureza devia ser o modelo de conduta para os homens, sendo muitos aqueles que afirmavam que os ensinamentos da natureza serviam a todos, desde o mais humilde criado até ao rei, desde o mais anónimo servidor até ao seu senhor[172]. Este último, de acordo com Juan Fernández de Medrano – em *Republica Mista...* (Madrid, 1602) –, deveria observar atentamente o labor dos jardineiros, ou seja, aprender com aqueles que conheciam muito bem as normas por que se regia a natureza. Detentores desse saber que decorria da observação da natureza, e não dos livros, os jardineiros estavam, por isso, em excelente posição para ensinar aos príncipes e senhores aristocráticos «un documento de que se debrian aprouechar en sus

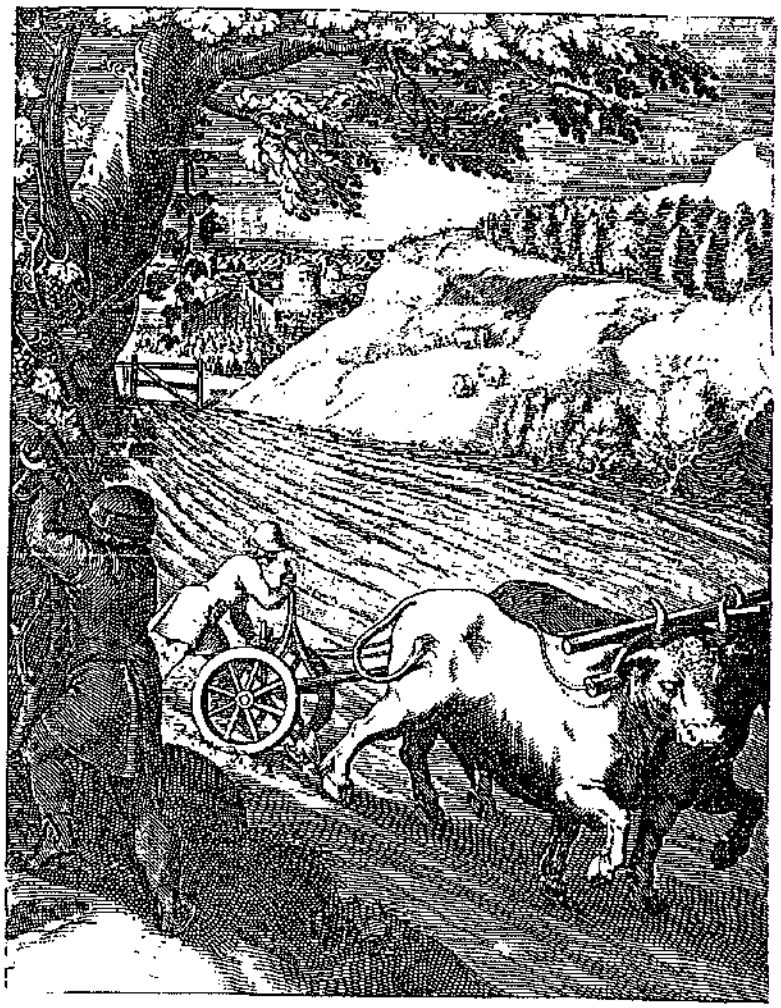
[169]Uma prática que estava em consonância, de resto, com o disposto nas *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXXI – Como se pagarão os serviços e soldadas dos criados, que não entraram a partido certo.

[170]Baptista Fragoso, S.J., *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, Tomus Tertius, Liber XX, § V – De Salario famulis debito, pp. 648 segs.

[171]Consulte-se o apólogo dialogal *Escritorio Avarento*, de Francisco Manuel de Melo, ao longo do qual são enumerados todos os males decorrentes da avareza e do apego ao dinheiro – cfr. Francisco Manuel de Melo, «Escritorio Avarento» *in Apologos Dialogaes*, vol. I, Lisboa, Escriptorio, 1900, pp. 79-134.

[172]Numa recolha de textos atribuídos a Aristóteles, e publicados sobre o título de *Économique*, cit., 1968, pode ler-se que, em termos de aquisição de bens, a agricultura é, de longe, a actividade mais honrada, por ser conforme à natureza, e por não retirar os seus ganhos dos homens, nem do comércio ou do emprego de assalariados; de acordo com o mesmo texto, a agricultura fazia parte das actividades mais conformes à natureza, e, segundo Aristóteles, tinha a vantagem de acentuar a virilidade masculina (Livro I, § 2).

LA BIENAVENTURANZA DE LA AGRICULTURA.



Quien de la Agricultura
Con ſencillez profeſſa el exercicio,
Su repoſo aſſegura,
Remoto de la Corte, y ſu bullicio:
Y termina ſus años,
Ageno de liſonjas, y de engaños.

Figura 30
A ordem da natureza era vista como o modelo a seguir, e a lavoura como a actividade que mais próxima estava dessa ordem.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

estados, y es, que quando veem que la virtud de un arbol de buena fruta se va extenuando, lo ingieren de otro, que es tal para fortificar lo, y sustentar lo»[173].

«La Bienaventuranza de la Agricultura» – este é o título de um dos emblemas da obra *Theatro Moral de la Vida Humana*...(Bruxelas, 1672), que alegoricamente representava os fundamentos morais da vida humana[174]. Dessa época chegaram-nos muitas visões míticas do trabalho agrário, revestido de um carácter natural, «honesto» e «justo», e da vida no campo como lugar da harmonia, do descanso, caracterizado pela sua naturalidade, pela harmonia e pela concórdia. A harmonia bucólica era muitas vezes associada à verdade e à naturalidade, evocando uma espécie de nova idade de ouro que tinha como principal característica a ausência de artificialismo, contrastando fortemente com o mundo da cidade e da corte. Outros, como Xenofonte, recordavam que em tempos ancestrais, no reino dos Medos, Ciro demonstrara «entre toda las artes & officios ser mas excelentes la agricultura, y arte militar»[175]. Ao longo da importante obra que dedicou à «económica», à arte do governo da casa, Xenofonte celebra o superior exemplo do rei Ciro, lembrando que, para além de «amador de la justicia y virtud», ele próprio plantou várias árvores. «El campo haze a los hombres virtuosos, y esforçados y fuertes», afirma esse famoso historiador ateniense. A agricultura constituía, para Xenofonte, sinónimo de honestidade e de verdade, pois é «facil de saber, y delectable en su operacion, saludable para el cuerpo, y agradable para los amigos»[176]. E Ciro, importa não esquecê-lo, foi uma personagem central da pedagogia da aristocracia e da realeza de Quinhentos e de Seiscentos. A par de governante virtuoso e amante da lavoura campestre, o rei Ciro distinguiu-se pela sua extraordinária bravura guerreira, o que uma vez mais

---

[173]Juan Fernández de Medrano, *Republica Mista Dirigida a D. Francisco de Sandoual Duque de Lerma... Parte Primera...* (Madrid, 1602), p. 145. Para outros exemplos da articulação entre a arte de governação e a jardinagem, veja-se a famosa obra de Gregorio de los Ríos, *Agricultura de iardines que trata de la manera que se han de criar, governar y conservar las plantas* [1592], edição de Joaquín Fernández Pérez e Ignacio González Tascón, Madrid, 1991; ou, ainda, o poema que Manuel de Galhegos dedicou aos jardins do Palácio do Bom Retiro, em Madrid: «Silva Topográfica» *in Obras Varias al Real Palacio del Buen Retiro. Dedicadas por mano de Diego Suarez, Secretario de Estado, y del Consejo de Portugal, Al Excelentíssimo Señor Don Gaspar de Guzman Conde de Olivares, Duque de Sanlucar la mayor...* (Madrid, Maria de Quiñones, 1637).

[174]*Theatro Moral...* cit., 1670, p. 69; acerca deste mesmo tema, *vide* Gabriel Allonso de Herrera, *Libro de Agricultura...*, cit., 1584..

[175]«Dialogo de Xenophon Philosopho y varon eloquentíssimo, el qual trata de la Economica, que es de la administracion y gouernacion de la casa, familia, y hazienda d'el varon politico» *in Libros de Marco Tulio Cícero De los Officios, De la Amicicia, y De la Senectud. Con la Economica de Xenophonte...* (Antuérpia, J. Steelsio, 1546), f. 214 segs.

[176]«Dialogo de Xenophon...», cit., 1546, f. 220.

nos recorda a presença estruturante do imaginário cavaleiresco no discurso sobre o corpo social e a sua estratificação[177].

Contudo, e para além das apresentadas, existia uma outra razão de fundo que motivava o elogio da riqueza fundiária e todos estes severos preconceitos a respeito do dinheiro e das actividades lucrativas. Importa ter em conta que a distinção atrás referida entre uma riqueza «natural» e outra «artificial» é produto de uma racionalidade que privilegiava apreciações essencialmente *qualitativas* do valor dos bens[178], sendo produzida no quadro de uma visão do mundo que encarava o património não tanto pelo seu valor quantitativo e monetário, mas antes enquanto elemento fundamental na definição da identidade e do estatuto. O património fundiário era algo que estava indelevelmente ligado ao estatuto e à sua preservação, e, nesse sentido, a riqueza ligada à terra e ao mundo agrícola era considerada «honesta» precisamente porque não propiciava a mudança hierárquica, porque concorria para manter cada uma das pessoas na posição que lhe estava naturalmente assignada, e porque concorria para o equilíbrio e para a imobilidade do sistema hierárquico tradicional. A riqueza monetária, pelo contrário, graças ao seu espírito individualista, despertava a competição, perturbando os equilíbrios hierárquicos. A natureza móvel do dinheiro, por sua vez, devido ao efeito "dissolvente" que exercia sobre a hierarquia estatutária, era muito mais desestabilizadora, e disso tinham plena consciência todos aqueles que, nos séculos XVI e XVII, escreveram acerca dos laços comerciais que uniam as pessoas. Na verdade, quase todos deploraram o poder "dissolvente" da riqueza pecuniária e dos laços monetários, classificando o dinheiro como um elemento ameaçador para o equilíbrio comunitário há muito estabelecido, por propiciar a mobilidade social e casos de ascensão hierárquica demasiado rápida[179].

A prestação de um serviço movida pelo afecto gerava obrigações muito sérias para ambas as partes. Em 1629, na sua *Miscellanea*, Miguel Leitão

---

[177]A *Cyropedia*, ou «história de Ciro», de Xenofonte, foi um livro utilizado de forma contínua por todos os preceptores régios e aristocráticos, e nele eram descritas as façanhas militares do monarca Ciro contra os Assírios, um rei que se encontrava à frente dos exércitos e que exortava os seus companheiros a combater, gritando «Vamos, amigos, vamos, camaradas intrépidos...». Além disso, nessa obra podia ler-se que Ciro, depois da batalha, recompensara generosamente – através da liberal concessão de bens fundiários – aqueles que tinham prestado serviços militares de maior valor. Através da multissecular homologia entre a família e o corpo social – que atrás tivemos oportunidade de analisar –, os valores do agregado doméstico modelaram não só a teia de relações que o monarca estabeleceu com a aristocracia, mas também o modo como os membros da nobreza se ligaram aos seus criados e servidores, valores esses muito visíveis na maneira como retribuíam os serviços que deles recebiam.

[178]Cfr. Nicholas Thomas, *Entangled objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1991, pp. 5 segs.

[179]O efeito desestabilizador das flutuações do valor do dinheiro explica porque é que cabia apenas à realeza o direito exclusivo de cunhar e de «quebrar moeda».

de Andrada declarava que «a riqueza, algumas vezes se põe hombro com hombro com a nobreza, mas deve-se de entender a bem adquirida, que a mal adquirida, confesso não sómente não merecer ser nobreza, mas nem ainda outra honra, ou privilegio algum, como dizem todos os doutores»[180]. A riqueza «mal adquirida» era, portanto, aviltante. Todavia, aquilo que mais escandalizava era, sem dúvida, o facto de o dinheiro se reportar a um universo de serviços do qual estava completamente ausente o afecto, e onde imperavam o individualismo e as suas paixões, entre as quais se destacavam a ingratidão e a avareza. Lucas Gracián, numa obra de 1593, contava que «quatro cosas ay de grandissima pesadumbre: Seruir al ingrato, rogar sin ser oydo, hazer bien sin ser premiado, y aguardar al que no viene»[181]. Já Diogo Camacho de Aboim, nos primeiros anos do século XVIII, citando Tomás de Aquino, distinguia quatro espécies de ingratos: os que negavam os benefícios; os que dissimulavam os benefícios que tinham recebido; os que se esqueciam dos benefícios recebidos; e, por fim, os que pagavam esses benefícios «com males»[182]. Quanto ao aristocrata-escritor Félix Machado da Silva, marquês de Montebelo, era da opinião de que «la maior ingratitud del hombre es no agradecer con palabras lo que no puede con obras, y la maior traicion, publicar faltas de aquel a quien se deven beneficios, sobrando le virtudes para rendir le alabanças»[183]. Para muitos, pior ainda do que a negação do benefício era o esquecimento dos bons serviços que se tinha recebido, pois aquele que negava a mercê ainda assim tinha na memória esses benefícios, enquanto que a pessoa que se esquecia já os tinha apagado, «& perde a obrigação que tem, pois não deixa nem ainda hum pequeno sinal em sua alma em sua lembrança do que esta deuendo...»[184].

Em certo sentido, a traição era também uma forma de ingratidão, talvez a forma mais abjecta de ser ingrato, pois mais do que a indiferença ou o esquecimento, implicava a falsidade de intenções face aos bens recebidos por aquele a quem se tinha prometido serviços e obediência, envolvendo, também, a antítese do benefício: a maleficência, a má intenção, o desejar o mal do próximo[185]. Àqueles que assim se comportavam era dado o qualificativo de «traidores», o que

[180]Miguel Leitão de Andrada, *Miscellanea...*, cit., 1629, p. 398.

[181]Lucas Gracián Dantisco, *El Galateo Español...*, cit., 1968, f. 36.

[182]Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, *Opusculum de Privilegiis familiarum...*, cit., 1747, pp. 11 segs.

[183]Félix Machado da Silva, *Tercera parte de Guzmán de Alfarache...*, cit., 1927, p. 65.

[184]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 196.

[185]Cfr. as considerações tecidas por Manuel de Faria e Sousa acerca do tema da traição, em *Noches Claras...*, cit., 1624, pp. 71 segs.

significava que se tratava de pessoas que, pelo seu comportamento indigno, não eram dignas de que nelas se depositasse confiança[186]. Judas Iscariotes, como já assinalámos, era a figura que personificava, de uma forma cabal, toda a repugnância que a sensibilidade católica sentia pelo gesto da traição, pois, ao romper a sua promessa de amizade e ao fazer mal a Jesus, revelara-se uma pessoa essencialmente anti-comunitária, alguém em quem não se podia confiar.

Os traidores comportavam, portanto, algo de ameaçador para a estabilidade da comunidade, e era precisamente essa ameaça que se invocava cada vez que se descobria um caso de traição. A fim de publicitarem toda a indignação provocada pela traição, por esse gesto verdadeiramente anti-constitucional, as autoridades costumavam realizar cerimónias que anunciavam a todos a indignidade do traidor, e através desse ritual declaravam que o seu estatuto passava a ser idêntico ao de um marginal, ao de um proscrito. Para os traidores estava reservada a pena mais severa, a execução pública, e tais cerimónias realizavam-se mesmo quando esses acusados se encontravam ausentes, um facto que acaba por ser muito significativo. Na verdade, e como explica o jurisconsulto Manuel Álvares Pegas, o ritual de queimar a estátua daquele que era condenado por traição, mas que entretanto fugira, destinava-se precisamente a anunciar à população que aquela pessoa já não era merecedora da confiança da comunidade, muito pelo contrário, convertera-se numa influência nociva, merecendo por isso mesmo ser afastada. É também esse o espírito que está por detrás da pena de degredo[187].

Para além da traição, existiam outros gestos que, por romperem com o mecanismo da relação graciosa entre o senhor e o seu servidor, possuíam algo de inconstitucional. O esquecimento e a falta de recompensa pelos serviços recebidos eram também atitudes indignas, mas não menos nobre era pedir uma recompensa depois da prestação de um qualquer serviço. «El dar es felicissima cosa, y el recebir contrario estremo suyo, y el pedir otra cosa muy peor que recebir», sustenta Juan Rufo Gutierrez, aconselhando os seus leitores a jamais pedirem alguma coisa àqueles que tinham por hábito solicitar recompensas, por duas razões: «la primera, porque quien tuuo desemboltura para pedir, la tendra mejor para no dar; y la otra, porque lo que se pide se compra tan caro que estará lexos de dar se»[188]. Francisco de Gurmendi, a respeito deste mesmo tema, escreveu que «es verdaderamente el mas noble y generoso» aquele que «se oluida del bien que haze,

---

[186]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro V, VI – Do crime de Lesa Majestade.

[187]Manuel Álvares Pegas, *Tractatus de Obligationibus...*, cit., 1692, Caput III, § XIV, pp. 11-12.

[188]Juan Rufo Gutierrez, *Las Seyscientas apotegmas... y otras obras en verso...* (Toledo, Pedro Rodriguez,

porque el verdadero noble en esto se diferencia de los demas, en que encubre lo que dá, y manifiesta lo que recibe...»[189]. Assim, a melhor postura não era pedir, mas sim amar ainda mais o próximo, servindo-o com todo o afecto, seguindo o exemplo da relação entre os fiéis e Deus, os quais deviam usar não só a oração mas também as boas obras para alcançar tudo aquilo que a divindade tinha reservado para eles[190]. O esquecimento, a par do egoísmo, da inveja e da avareza, era visto como uma paixão individualista e dotada de fortes implicações comunitárias: a falta de memória perturbava a harmoniosa troca proporcional em que assentava a vida em conjunto, constituindo um sinal claro de falta de nobreza, um sinal de que se estava a faltar às obrigações e aos deveres mais básicos e fundamentais da convivência comunitária, colocando desse modo em risco a sobrevivência do grupo.

Como seria de prever, a avareza era outra das qualidades mais deploradas. «Se o auarento intenta enthezourar he impossiuel que ame...», sustentava o senequiano frei Cristóvão Godinho em 1657, acrescentando que a avareza era absolutamente incompatível com o amor. De acordo com frei Godinho, o avarento era aquele que, no fundo, desmentia o supremo sentido do viver comunitário, ou seja, recusava a entreajuda e o amor do próximo, rendendo-se às paixões individualistas[191]. Para além disso, muito típico dos avarentos era o seu apego ao dinheiro, o que, como se pode imaginar, constituía mais um factor de desclassificação. Como vimos, dizia-se então que o dinheiro, bem como o género de riqueza que ele proporcionava, possuía algo de "artificial", porque rompia com a natural disposição das coisas, desvirtuando, desse modo, as relações comunitárias. É que o dinheiro pertencia ao mundo do interesse, da acumulação desregrada, da mudança social e do egoísmo, ou seja, às paixões que contradiziam, de forma mais flagrante, aqueles que eram os fundamentos em que assentava a vida em comunidade, e aos quais temos vindo a fazer referência desde as primeiras páginas deste estudo: o natural amor pelo próximo, quer dizer, o laço que, para a sensibilidade coetânea, gerava a confiança indispensável para a estabilidade do corpo social.

É à luz deste tipo de valores que devemos encarar todas estas veementes críticas que foram lançadas contra as paixões individualistas e contra a

1596), f. 36 segs.

[189]Francisco de Gurmendi, *Doctrina phísica y moral de príncipes...*, cit., 1615, f. 80v-81.

[190]Este paralelismo entre a oração dirigida a Deus e o pedido dirigido ao senhor surge em *Poderes de Amor em geral...* cit., 1657, pp. 94 segs, de frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca.

[191]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 153 e 154..

mercantilização das relações entre as pessoas. Na verdade, muitos foram os que atacaram as ligações exclusivamente baseadas no dinheiro e desprovidas de amor, e a essas críticas não escaparam sequer, as autoridades da época, quer eclesiásticas quer profanas[192]. Com efeito, tanto o Sumo Pontífice como os diversos monarcas foram sempre duramente censurados por estabelecerem relações assalariadas e, sobretudo, por venderem ofícios e títulos honoríficos a troco de dinheiro. Martim Afonso de Miranda, em 1624, foi um dos muitos que se lamentaram pelo enorme número de ofícios que estavam então a ser vendidos, como forma de obter rendimento para a Coroa. Miranda alegava que «se os officios se prouessem per merecimentos, & pela experiencia, & saber dos que delles são benemeritos, faria a justiça seu dever; mas eu ouço que se compram à mayor valia, & que estes mercadores assi como dam pela fazenda mais do que vai, intentam forrar-se, & ganhar pelo caminho que melhor lhes está»[193]. Como se pode ver neste queixume de Martim Afonso de Miranda, o lamento prendia-se não só com o facto de a realeza fazer assentar em dinheiro uma relação de serviço, mas também porque tal laço permitia a afirmação de «mercadores», o que nos recorda as implicações hierárquicas e estatutárias de toda esta problemática, e em especial os preconceitos que pesavam sobre os «homens de negócio».

Poucos anos mais tarde, João Salgado de Araújo lamentava o facto de muitos dos ofícios estarem nas mãos de «gente codiciosa, anguilas que chupan la sangre de la Republica, dexando la exalada, y exausta...»[194]. Muitas outras vozes poderiam ser aqui apresentadas para confirmar a vigência desta sensibilidade que tanto enaltecia a prestação graciosa de serviços, e que tão severamente condenava a mercantilização das pessoas. Após 1640, por exemplo, a propaganda de D. João IV, pela mão de D. Diogo Gomez Carneiro, acusou Filipe IV de Espanha de promover a venda de ofícios, insinuando que sob a sua autoridade «...as honras, os officios, os habitos, os titulos, as jurisdições foram compradas por dinheiro». Para além de deplorar essa prática, Gomez Carneiro sustentava que o merecimento de dinheiro «destrói o ser da honra» e «injuria o comprador», concluindo esse libelo acusatório com um pungente apelo ao regresso

[192]Cfr. Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus Jurium et Bonorum Regiae Coronae...*, cit., 1757, Liber II, «Caput XIV – An Princeps publica officia vendere possit», pp. 207 segs.; sobre a temática da venalidade, veja-se, de Francisco Tomás y Valiente, «Ventas de Oficios Publicos en Castilla durante los siglos XVII y XVIII» em *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 151-177; e, também, de I. A. A. Thompson, «The Purchase of Nobility in Castile, 1552-1700», *The Journal of European Economic History*, VIII, 2 (1979) pp. 313-360; Terence Cave, «"Or Donné par don": Échanges Métaphoriques et Matériels chez Rabelais» *in* AA.VV., *Or Monnaie, Échange dans la Culture de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 109 segs.; Fernando Bouza Álvarez, *Los Austrias Mayores...*, cit., 1996, pp. 54 segs.

[193]Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 85-85v.

[194]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 63.

às tradicionais formas de fidelidade baseadas no afecto e no amor[195]. Independentemente do seu cabimento, não há dúvida de que estas queixas indicam que do rei era esperado um papel moralizador das relações entre as pessoas, cabendo-lhe dar o exemplo e de apenas estabelecer laços de base afectuosa, evitando as relações contratuais e que envolviam dinheiro devido ao efeito dissolvente que tais ligações exerciam sobre a ordem hierárquica.

Uma liberalidade magnificente.

Temos afirmado, por repetidas vezes, que esta leitura moral das relações de serviço revelou uma notável longevidade, pois apesar de ter sido gerado num período ancestral, continuava a ser predominante no Portugal dos séculos XVI e XVII. Durante esses anos a acumulação material era ainda justificada, antes de mais, pelo imperativo de conservação da casa familiar e pelo sustento dos seus membros, mas também para que fosse possível colaborar com os demais e ajudar os que estavam a passar por dificuldades. Assinalámos, também, que um dos sinais de nobreza de carácter era precisamente a generosidade, a propensão para ser generoso, para distribuir e para partilhar. No fundo, era todo um modelo de comportamento que estava nos antípodas da mesquinhez e da avareza individualista.

No caso da aristocracia, a sua assunção do imaginário do serviço gracioso foi tão profunda que esse grupo acabou por ter na liberalidade um dos principais atributos da sua identidade estatutária[196]. O ateniense Xenofonte, no distante século IV a. C., foi um dos que melhor explicou porque é que esta propensão para ser liberal se revestia de tanta importância para aqueles que pertenciam à «parte melhor» da comunidade. No seu tratado *Oeconomicus* – que começou a ser divulgado, de uma forma mais alargada, a partir de 1427 – pode ler-se que o nobre, ao revelar um impulso para dar, estava a confirmar a identidade

[195]D. Diogo Gomez Carneiro, *Oração Apodixica Aos Scismaticos da Patria...* (Lisboa, Lourenço de Anveres, 1641), f. 80v. segs.; existem alguns testemunhos documentais dessa venda de ofícios e de títulos nobiliárquicos, por exemplo em BA, 51-IX-15, f. 145-159, onde é possível encontrar uma lista dos ofícios e títulos que Diogo Soares, Secretário do Conselho de Portugal, vendeu a diversos dignitários portugueses, desde membros da alta nobreza até juristas mais anónimos, passando por desembargadores e altos magistrados do clero; devo esta referência à amistosa generosidade de Fernando Bouza Álvarez, e para ele vai a minha gratidão. No período subsequente à Restauração de 1640 este tráfico de títulos e de ofícios prosseguiu, embora sempre discretamente – veja-se um parecer do Conselho de Estado, datado a 8 de Janeiro de 1683, relativo à venda de ofícios da Coroa como forma de obter rendimento, em ANTT, S. Vicente, Mss. 12, f. 652 segs. Sobre este tema, mas para o contexto francês, *vide* Jay M. Smith, *The Culture of Merit...*, 1996, pp. 50 segs.; e Arthur Herman, «The Language of Fidelity in Early Modern France», *The Journal of Modern History*, 67 (Março 1995) pp. 1-24.

[196]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, p. 158.

do grupo do qual fazia parte, e a prestar um *servitium communitatis*, um importante contributo para a comunidade e para a manutenção do *status quo*. Para esse pensador grego existiam certos homens que «no solamente tienen lo necessario para su casa, mas allende d'esto posseen tanta abundancia de riquezas, que dá honra a la ciudad, y fauorecen a sus amigos»[197]. Por outras palavras, além de colocarem os valores da família acima de tudo, outro dos atributos distintivos dos aristocratas era a sua proverbial liberalidade, a sua disponibilidade para dar e para ajudar o próximo de uma forma completamente desinteressada.

No Portugal de Quinhentos e de Seiscentos a liberalidade aristocrática foi muitíssimo celebrada, dela se dizendo que resultava uma inclinação inata e natural, uma disponibilidade espontânea para dar e para ajudar benevolentemente aqueles que se encontravam em dificuldades, não sendo poucos os que afirmavam que a liberalidade, e em especial a liberalidade magnificente, eram os atributos que melhor definiam a «excelência» da aristocracia, destinguindo-a da mesquinhez e da pequenez inerente à pobreza dos plebeus. Da noção de magnificência falou-nos, uma vez mais, Aristóteles, o qual sustentava que, através do acto de despender, de beneficiar, o nobre exibia, ante o olhar de todos, os traços distintivos do seu estatuto superior, da sua grandeza, um acto que lhe granjeava glória e reputação. O nobre tinha, segundo o Estagirita, uma propensão inata para ser magnificente, e tal postura traduzia-se em gestos que contribuíam para reforçar a coesão da comunidade. Por serem visíveis e públicos, tais gestos magnificentes eram susceptíveis do escrutínio e da avaliação por parte dos outros, constituindo, afinal, mais um indicador, bem visível, da posse de uma natureza superior, pois eram geradores de respeito e de reputação[198].

Em meados de seiscentos, o jurista António de Sousa de Macedo discorreu longamente acerca da magnificência, asseverando que esta qualidade nada tinha a ver com os vícios da vaidade, da presunção ou da soberba, pois, segundo ele, ao aristocrata «pertence o intentar cousas grandes, & à Magnificencia o faze-las...». A magnificência, a liberalidade redobrada constituía, portanto, uma qualidade típica da aristocracia, porquanto «comummente os homens de baixa condição não têm espíritos altos, tudo temem, que ninguém lhes estranhará continuarem no estado em que os deixaram seus avós»; além disso, e nas palavras do mesmo Sousa de Macedo, os plebeus «são naturalmente acanhados, tudo lhes parece impossivel... [e] isto vemos cada hora nos nossos criados, a quem

[197]«Dialogo de Xenophon...», cit., 1546, f. 233v.

[198]Aristóteles, *Ética a Nicómaco...*, cit., Livro IV, 1122-1125; R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1951, pp. 15 segs.

encomendamos qualquer couza»[199]. De acordo com o estudioso Alexander Murray, para a sensibilidade da época uma pessoa com abundância de meios era vista como alguém que alimentava grandes esperanças, grandes expectativas para o resto da comunidade, mas era também alguém que estava de certo modo obrigado a comportar-se de forma magnânima e sempre magnificente, pois pensar de uma forma "pequena" equivaleria a uma desonra para aqueles que se sentiam e que eram encarados como a «parte melhor» da comunidade[200].

«Quatro efectos hazen los presentes o dadiuas – sustenta Lucas Gracián – Destierran la auaricia, encubren los vicios, acrecientan la nobleza, y arruinan el enemigo»[201]. A largueza no dar, por conseguinte, era um gesto incrementador da nobreza, pois significava a predisposição para ajudar, gerando confiança e, por isso mesmo, fomentando a coesão comunitária. No entanto, não era a liberalidade desregrada que se recomendava, bem pelo contrário, aconselhava-se uma liberalidade que respeitasse a proporção, um dar que obedecesse à ordem proporcional que era própria das relações comunitárias assentes no afecto[202]. É isso mesmo que salienta António de Pinho da Costa, em 1655, lembrando que o próprio Tomás de Aquino tinha afirmado que à liberalidade cabia não só dar «& repartir com alegria, senam ordenar tambem seus actos pera bom fim, porque o que sae deste aluo, nam dá já nesta virtude»[203]. E é bem sintomático que Pinho da Costa por diversas vezes tenha insistido na importância da ordem no acto de dar, declarando que «o liberal acode ao necessitado como, & quando conuem»; já o pródigo, em contraste, «gasta se sem prudencia em cousas impertinentes».

A largueza da aristocracia carecia, portanto, de uma certa moderação. Porém, e apesar de todas as recomendações, sabemos hoje que não foram poucos os aristocratas que, no exercício dessa magnanimidade magnificente, perderam de vista a ordem e a proporção. Importa não esquecer que essa ética da liberalidade comportava, como não podia deixar de ser, uma componente de demonstração de poder, e, como tal, diversos membros da nobreza levaram tão longe a assunção da liberalidade como signo distintivo do seu

---

[199]António de Sousa de Macedo, *Domínio sobre a Fortuna...*, cit., 1682, p. 115.

[200]Alexander Murray, *Reason and society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1978.«; citamos pela versão castelhana: *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, (1ª edição: 1978) 1983, pp. 388 segs.

[201]Lucas Gracián Dantisco, *El Galateo Español...*, cit., 1968, f. 37.

[202]Bartolomé Clavero, *Antidora...*, cit., 1991, p. 187 segs.; A. M. Hespanha, »La Economia de la Gracia..., cit., 1993, p. 162.

[203]António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza...*, cit., 1655, p. 136.

estatuto, que chegaram ao ponto de cultivar uma relação de concorrência e até de competição a respeito da capacidade em dar mais do que o recebido. Como assinalámos, a magnificência, enquanto liberdade para despender grandiosamente, era um dos principais atributos dos aristocratas, e resultava de um impulso natural, espontâneo, para dar mais do que o recebido, por vezes até muito mais daquilo que se tinha recebido. Tal significava – recorrendo às palavras de Antonio de Obregon y Cerezeda –, que o nobre, «aceptando por necessidad qualquier beneficio no se quiete jamas, hasta que buelue el retorno del, y lo recompensa al doble, para quedar superior...»[204]. Do aristocrata dizia-se que, devido à sua natural superioridade, tinha uma predisposição inata para conferir magnificência ao gesto caritativo, e a verdade é que os membros da aristocracia acabaram por cultivar muito esta qualidade, por vezes chegando ao ponto de denotarem um manifesto desprezo pelo valor quantitativo daquilo que despendiam[205]. Movidos pelo impulso para dar de forma magnificente, muitos nobres demonstraram uma extraordinária prodigalidade, despendendo largas somas sem medir a sua quantidade, e tudo isso em nome da ajuda de familiares ou amigos, naquilo que constituíam gestos espectaculares de desprezo pelo valor quantitativo das coisas. Esses gestos visavam reafirmar, ante os olhos de todos, que continuavam em vigor os princípios afectivos em que a sua superioridade desde há séculos assentava.

Tocamos aqui, portanto, num campo próximo das investigações em torno dos chamados «gastos estatutários», os quais tanta atenção mereceram da antropologia, cujos estudos sempre chamaram a atenção para o facto de a racionalidade *utilitária* não ter sido o único princípio psicológico pelo qual se regeu a vida económica ao longo da história. Tais estudos revelaram que, em sistemas económicos arcaicos – os quais, em alguns casos, se mantiveram até tempos relativamente recentes –, a actividade humana foi muitas vezes governada por princípios que podemos denominar de «improdutivos». A propósito deste tema, a antropologia, pelo menos desde os trabalhos seminais de Marcel Mauss, tem chamado a atenção para uma série de comportamentos – que vão desde o dom ritual até à destruição dos bens mais preciosos, o *potlasch* – que não são de modo

[204]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...* cit., 1603, f. 128.

[205]Não devemos esquecer que, para a sensibilidade da época, os números podiam ter uma significação muito diferente da actual, pois, como assinalámos, ao invés de evocarem a quantificação, podiam muito bem ter uma semântica essencialmente valorativa e ligada ao mundo da qualidade e do estatuto. Tal entendimento qualitativo da aritmética encontra-se bem patente no livro de Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...* (Madrid, 1624), onde se fala do número ternário enquanto «simbolo de amistad», recordando o mesmo Faria e Sousa que «quando los Astros se diuiden por la tercera parte del Zodiaco, dezimos que se miran de trino, y llama se elle aspecto de perfecta amistad». Para além de representar a ligação amorosa, acrescenta Faria e Sousa, o algarismo três «es tambien numero verdadero» *in Noches Claras...*, cit., 1624, pp. 189 segs.

nenhum explicáveis à luz do moderno utilitarismo económico[206]. Também a liberalidade aristocrática nada tinha de racionalidade utilitária, tal como hoje a entendemos, estando em vez disso ligada à magnificência que era intrínseca à identidade nobiliárquica. É que, se o gesto liberal fosse motivado pelo desejo de agradecimento por algum serviço recebido, nesse caso a dádiva teria necessariamente de ser a materialização do afecto que as duas partes nutriam uma pela outra, razão pela qual o cálculo quantitativo só poderia estar ausente, imperando uma apreciação qualitativa desse sentimento. «O agradecimento gera nouo agradecimento, gentilez de hum animo nobre», afirma António de Pinho da Costa, acrescentando, de seguida, que é «baixeza notauel ser ingrato»[207].

A retribuição magnificente era originada pela lembrança afectuosa do bom serviço que se recebera de um amigo ou de um servidor. Quanto à ingratidão, referimos já o lugar que ela ocupava nesta sensibilidade moldada pelo amor do próximo, e sublinhámos que o ingrato era encarado como a antítese suprema do ser nobre, pois estava associado ao egoísmo e à falta de lembrança dos serviços recebidos, algo que era incompatível com a condição aristocrática. Justamente para evitar essas falhas de lembrança, o adestramento da memória ocupava um lugar de grande destaque no processo formativo dos jovens aristocratas, no âmbito do qual deparamos sempre com inúmeras advertências acerca do quão nefasto era, para um nobre, o esquecimento e a ingratidão[208]. Tanto a falta de memória quanto a ingratidão eram sinais claros de falta de nobreza, eram qualidades que atentavam contra a própria essência da identidade grupal da aristocracia e, ao mesmo tempo, contra a matriz afectiva da comunidade[209]. «Ingratitud – sustentava Francisco de Quevedo – es quien no conoze el benefício que rezibe, quien le desprecia, quien le olvida, quien le acusa...»[210]. O ingrato era aquele que, esquecendo-se dos benefícios recebidos, não cumpria as obrigações inerentes ao laço amoroso, era o que não cumpria as expectativas de retribuição, rompendo com o mecanismo de troca proporcional em

[206]Marshall Sahlins, *Stone age economics*, Nova York, Aldine, 1972.

[207]*A Verdadeira Nobreza...* cit., 1656, p. 140.

[208]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 192 segs.

[209]A memória, nomeadamente, era também um sujeito dos textos jurídicos que estipulavam o modo de satisfação dos bons serviços, e nas *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, de 1603, estabelece-se o prazo de três anos para requerer a satisfação de uma determinada benfeitoria, alegando-se que esse era o tempo razoável para que, no senhor, perdurasse a lembrança do bom serviço que tinha recebido; cfr. *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXXII – Que se não possa pedir soldada, ou serviço passados trez annos.

[210]Francisco de Quevedo y Villegas, *Virtud Militante. Contra las Quatro Pestes del Mundo, Inuidia, Ingratitud, Soberbia, Avarizia*, edição crítica de Alfonso Rey, Santiago de Compostela, Universidad de

que assentava a vida comunitária, dando mostras de avareza. Aquele «que não conhece o bem que alcançou, mostra ser incapaz de se lhe fazer outro», escreve o mesmo Pinho da Costa, o que significa, afinal, que era uma pessoa incapaz de estabelecer vínculos sólidos e duradouros, convertendo-se em alguém que apenas suscitava desconfiança. Como tal, era um ser potencialmente anti-social.

É importante ressaltar que toda esta problemática tinha consequências político-constitucionais muito sérias. Na realidade, a ingratidão e o incumprimento dos deveres da liberalidade afectavam quer a ligação entre o rei e a nobreza, quer a relação entre o senhor e os seus servidores, pois deixar de recompensar aqueles que serviam devidamente, «si se les debe gratificacion por sus obras, y no se paga, es agravio manifiesto, y tirania declarada», escrevia, em 1670, Juan Baños de Velasco y Azebedo[211]. A ingratidão e a não-satisfação das obrigações de retribuição possuíam, sem dúvida, implicações políticas da maior gravidade, sobretudo porque atingiam precisamente os fundamentos morais em que assentava a comunidade. A ingratidão bloqueava o mecanismo de entreajuda e de distribuição afectuosa de que tanto dependia o grupo, e é por isso que a ingratidão do *pater familias* constituía um motivo considerado suficiente para a perda do seu título e dos seus direitos[212].

A generosidade e a disponibilidade para dar de uma forma magnificente constituíam, por conseguinte, traços fundamentais daquilo que na época era designado por «viver nobremente», e a aristocracia, como não podia deixar de ser, foi o grupo que mais cultivou estas qualidades, ao ponto de contrair avultadas dívidas por causa desse imperativo de magnanimidade. Apesar de todos os apelos que foram lançados no sentido de um certo decoro e de alguma mesura na prática da entreajuda, numa perspectiva de longa-duração podemos dizer que os gastos ligados a essa magnificente magnanimidade praticada pelo grupo nobiliárquico foram claramente excessivos, e são eles que, em parte, explicam o crónico endividamento aristocrático a que se assistiu ao longo de todo o século XVIII, sobretudo na sua segunda metade – como demonstraram, com toda a clareza, os trabalhos de Nuno Gonçalo Monteiro[213]. Para além da aristocracia,

Santiago de Compostela, 1985, p. 96.

[211]Juan Baños de Velasco y Azebedo, *L. Anneo Seneca, ilustrado en Blasones Politicos, y morales...*, cit., 1670, p. 223.

[212]Luís de Molina *De Hispanorum Primogeniorum Origine ac Natura Libri Quatuor...*, cit., 1601, f. 56 segs.; *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, LXIII – Das doações e alforria, que se podem revogar por causa de ingratidão. A propósito dessa problemática, quase todos os autores recordavam o modo como os homens tinham tratado Jesus Cristo, um tema que foi por inúmeras ocasiões apontado como o supremo exemplo tanto de falta de memória quanto de ingratidão. Cfr., também, frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 200 segs.

[213]Cfr. *maxime* Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes....*, cit., 1998, Parte III, Cap. 5.

também a realeza se distinguia por esses dispêndios magnificentes, dando quase sempre mais do que estava em condições para dar. Como consequência disso, também a Coroa se endividou irremediavelmente[214].

No entanto, e ainda que tal comportamento nenhum sentido faça para a racionalidade utilitarista que impera nos nossos dias, não devemos esquecer que o dispêndio magnificente era uma atitude intrínseca a este sistema, e a generosidade e o imperativo da entreajuda foram sempre invocados para justificar tais comportamentos. Tratava-se de mais um traço distintivo tanto dos nobres quanto do monarca, um signo exclusivo da sua identidade, e que contrastava fortemente com as restrições ao consumo e à ostentação que pesavam sobre os plebeus, através das chamadas «leis pragmáticas». Por detrás de tal legislação anti-sumptuária encontrava-se, sem dúvida, a convicção de que a cada estado social correspondia uma determinada quantidade de bens e um determinado grau de dispêndio e de ostentação. Assim, tal legislação declarava, entre outras coisas, que a aristocracia detinha, a título exclusivo, a prerrogativa natural de ser magnificente, negando aos demais grupos a possibilidade de ostentarem magnificência[215].

A documentação desta época revela que muitos nobres e poderosos contraíram bastantes empréstimos, e entre as várias razões para esse endividamento avultava a necessidade de compensar as perdas decorrentes do facto de terem servido de fiadores de amigos, ou por terem emprestado verbas avultadas a amigos que enfrentavam dificuldades materiais[216]. De facto, entre a nobreza não era raro o empréstimo de dinheiro destinado ao pagamento de dívidas contraídas por amigos aristocratas que não estavam em condições para dar satisfação aos empréstimos, e como se pode facilmente imaginar, em termos patrimoniais os resultados desta predisposição para ajudar e para a liberalidade magnificente eram devastadores, constituindo uma das causas para aquilo que já foi classificado como uma situação de «endividamento crónico da aristocracia»[217]. A

---

[214]Veja-se o estudo de Fernando Dores Costa sobre o endividamento da Coroa durante o período Setecentista: *Crise Financeira, Dívida Pública e Capitalistas (1796-1807)*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 1992.

[215]Num pequeno colóquio intitulado *Obra nueua, llamada las angustias de la bolsa...* (Barcelona, Sebastian de Cormellas al Call, 1617), composto por Alonso de la Floresta, é possível encontrar, numa versão mais "popular", esta crítica ao plebeu vaidoso que todo o seu dinheiro gastava em roupas e em comida, comportando-se dessa maneira para fingir que pertencia a um outro estado social. No final, esse dissoluto gastador acaba por cair em desgraça e, na sequência disso, enaltece-se a moderação e o uso honesto da riqueza, assim como a aceitação do estatuto social em que se nasceu.

[216]Giovanni Diurni, *Fiducia. Tecniche e principi negoziali nell'Alto Medioevo...*, cit., 1992, pp. 35, onde se fala da «fiducia cum amico». Acerca desta prática nobiliárquica da entreajuda, *vide* Benjamin Nelson, «Some Remarks on the Parallel Fate of the Ideals of Friendship and Brotherhood in Early Modern Times» *in The Idea of usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood...*, cit., 1969, pp. 146 segs.

este respeito é oportuno referir a já citada biografia apologética de D. Luís Alvares de Távora, conde de São João e marquês de Távora, impressa em 1674, pois aí pode ler-ser que o conde «usava com tanta prudencia da liberalidade, que todo o cabedal que licitamente adquiria, generosamente gastava»[218]. Convém lembrar que tudo isto decorria numa época em que as próprias dívidas não tinham a forte conotação negativa que hoje possuem, chegando a ser elogiadas e apontadas como um sinal de nobreza de espírito, de disponibilidade para ajudar e de desprendimento em relação ao dinheiro[219].

O estatuto nobre era portanto inseparável da capacidade de dar e de ajudar, e a conservação da aristocracia e da sua posição dominante era inseparável da capacidade de oferecer bens de elevado valor, um valor que, para a sensibilidade nobiliárquica, mais do monetário ou quantitativo, pertencia ao domínio qualitativo e simbólico. Referimos atrás que a contabilização então praticada era bem diferente da contabilidade comercial que impera nos nossos dias – a qual, importa reconhecê-lo, já se ia insinuando em alguns meios, se bem que sobre ela pesassem, ainda, e como vimos, seculares preconceitos e suspeitas. Naquele tempo, os bens transaccionados, independentemente da sua natureza, possuíam sobretudo um valor pessoal, eram dotados de uma «ordem de troca», e não propriamente de um «valor de troca». Diziam respeito a específicas esferas de troca, eram objectos classificados de forma não-cardinal, mas antes por ordens. As contrapartidas trocadas entre os membros da aristocracia, por sua vez, nem sempre eram claramente expressas em termos aritméticos[220], ou fixadas num contrato, e tal sucedia porque se acreditava que a formalização do compromisso num contrato desvirtuava completamente aquele impulso liberal para ajudar, o qual, na sua essência, deveria ser generoso e desinteressado. A comunicação entre pessoas nobres assentava em bens trocados de livre vontade, bens esses que tinham a capacidade de transmitir a ideia de que tal impulso nascia da confiança afectiva que existia entre as partes, era um gesto que resultava da natural intenção para ajudar. A intenção interior, invisível, era pois muito mais importante do que o valor material dos bens trocados, porquanto – como explica Bartolomé Clavero – a troca supunha uma certa equivalência, e a sua principal finalidade era manter a relação entre as partes, o que podia muito bem ocorrer

[217]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 367 segs.

[218]D. Luís de Meneses, *Compendio Panegirico da vida, e Acçoens...* cit., 1674, p. 47.

[219]Cfr. o estudo de Guy Demerson em torno do tema das dívidas na obra de François Rabelais – «L'Éloge Panurgien des Dettes», *in* AA.VV., *Or Monnaie, Échange dans la Culture de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 119-128.

[220]Ian Morris, «Gift and commodity in Archaic Greece», *Man*, vol. 21, 1 (1986), pp. 8 segs.

mesmo quando o valor quantitativo dos bens intercambiados fosse muito diferente[221].

Por muito que nos pareça estranho ou sem sentido, a verdade é que era este o sistema de valores que informava o grupo aristocrático, e é ele que explica, por exemplo, porque é que o chamado empréstimo amistoso, característico do grupo nobiliárquico daqueles anos, raramente assumia a forma de um compromisso escrito. As ajudas sem qualquer base contratual eram uma prática corrente, e as obrigações que tais empréstimos previam eram de índole essencialmente moral, e não do foro jurídico. Como sugerimos, considerava-se que a recompensa contratualmente fixada atentava contra os princípios fundamentais da ordem que governava aqueles intercâmbios, pois significava a desconfiança em relação ao próximo. Era por isso que se dizia que tal troca devia ficar registada apenas nas almas das duas partes, condição indispensável para que a relação não fosse desvirtuada. A degeneração da relação aconteceria caso as condições da transacção fossem fixadas num contrato, pois esse documento, ao estabelecer por escrito as condições a que se obrigavam as partes, retirava liberdade ao gesto, e fazia com que a relação saísse do terreno da natural liberalidade e confiança, e entrasse no domínio da ordem artificial, da justiça, gerando obrigações de direito que não só destruíam a caridade – pois supunham que as partes desconfiavam uma da outra –, mas também a liberdade, retirando nobreza ao gesto e convertendo os contratantes em servos, em prisioneiros das condições estipuladas no texto contratual[222]. Ora tal situação de limitação de liberdade era intolerável, sobretudo para a aristocracia, um grupo cuja identidade estava intrinsecamente ligada à noção de liberdade, ao primado das relações afectivas e ao uso «natural» da riqueza.

Não é de estranhar, por isso, que a literatura de Quinhentos e de Seiscentos apresente um número tão grande de retratos exemplares de nobres que se distinguiram, entre outras coisas, pela recusa aberta do mundo do dinheiro e das relações fundadas no interesse mercenário. Do já diversas vezes citado D. Luís Alvares de Távora, conde de São João, por exemplo, contava-se que «em igual grao amava a independencia, & abominava o interesse»[223], sendo celebrado como uma figura plenamente consciente de que, na ausência da liberalidade magnificente, a

[221]Frei António de Natividade, *Stromata Oeconomica...*, cit., 1653, Opusc. IV – De heorum Iustitia, Caput VIII – Inaequali distributiuae aequalitate domum tranquillat, § 3, onde se fala da *aequitas* e da igualdade na desigualdade.

[222]A respeito dos contratos, o teólogo João Sobrinho fala em «tracção conjunta de vontades» – *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 176.

[223]D. Luís de Meneses, *Compendio Panegirico...* cit., 1674, pp. 48-49.

generosidade desaparecia e ofendia-se os princípios naturais, quase sagrados, que estavam por detrás das nobres relações que estabecia com as outras pessoas. O contrato retirava a liberdade de agraciar, e, desse modo, atentava contra os princípios mais básicos em que assentava a vida comunitária, razão pela qual o laço entre essas duas pessoas deixava de ser gracioso, convertendo-se numa ligação corrompida, baseada na desconfiança profunda, na falsidade de sentimentos e na má intenção.

Comércio, comunhão e entreajuda.

«A confiança he o melhor padrinho para negocear com hum honrado», declara frei Baltazar Limpo no seu livro *Doze Fugas de David...*, um livro de 1642[224]. Durante os séculos XVI e XVII, nesse mundo onde a casa familiar funcionava como a síntese de todas as relações – conjugais, geracionais e senhoriais[225] – muitas foram as vozes que reafirmaram a sua confiança na natureza benevolente das pessoas, declarando que o amor pelo próximo seria suficiente para garantir que o comércio estaria sempre marcado pela moral, e que a competição e o lucro jamais iriam imperar. A respeito da posse de bens materiais, por parte destes homens que se acreditava serem naturalmente bem intencionados, dizia-se que tal posse tinha de estar voltada para o bem-estar geral, e não para a fruição individual. Reafirmou-se, também, a convicção de que os serviços que as pessoas prestavam umas às outras eram decorrentes do seu carácter naturalmente predisposto para a cooperação e para a entreajuda, e visceralmente avesso ao interesse individualista e à relação mercenária. Do auxílio material que as pessoas prestavam umas às outras, por seu turno, muitos foram os que asseveraram que tais ajudas partiam da natureza benevolente dos homens, e tudo foi feito para que elas se baseassem, somente, na confiança que era inerente aos laços de afecto e na honra que era própria das pessoas boas, dispensando contratos e compromissos escritos.

Imperava, portanto, uma sensibilidade que avaliava, antes de mais nada, a autenticidade das intenções das pessoas que se envolviam nas relações comerciais, e à qual, consequentemente, repugnavam as transferências de valor ou os efeitos de expropriação mediante uma actividade meramente lucrativa, o

[224]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 306.

[225]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, p. 80.

enriquecimento à custa do seu semelhante, ou o dano do próximo mediante actividades mercantis e financeiras. Já o rendimento retirado de bens imóveis era lícito e amplamente praticado, constituindo mais um sinal da longevidade das concepções ancestrais ligadas a uma comunidade originariamente agrária, de base doméstica e caracterizada por transacções primordialmente fundiárias. O rendimento que era qualificado de «honesto», era aquele que estava ligado à satisfação das necessidades materiais mais elementares da casa familiar e da república, mas era também aquele que obedecia às determinações que eram intrínsecas às coisas intercambiadas. Todos acreditavam que os bens continham indicações precisas acerca do modo como deviam ser usados e a respeito do fim a que se destinavam, indicações essas que foram respeitadas ao longo de um período multissecular, pois delas dependia a sobrevivência comunitária[226].

Em face dos dados apresentados, podemos dizer, sem hesitar, que a leitura afectiva das relações comunitárias exerceu uma profunda influência quer sobre o comércio, quer sobre a posse e as transações de bens. Ao invés da propriedade plena, existiam diversas formas condicionadas e partilhadas de posse, e ao invés do tráfico meramente comercial, vigorava um regime de trocas moldado pelo natural imperativo da entreajuda. O intercâmbio de bens, por sua vez, estava estreitamente relacionado com questões de estatuto e de parentesco, pois a natureza da troca e os bens que se trocava transportavam um sinal distintivo daqueles que assim se comportavam. Na verdade, essa transação deveria concorrer não só para reproduzir aquele regime de relações, mas também para dar continuidade ao lugar ocupado por cada um dos membros da hierarquia social, ou seja, para manter inalterável a ordem comunitária.

No que toca aos serviços, lidamos com uma época durante a qual muitos empréstimos se baseavam na honra de cada uma das partes, na confiança recíproca e na cooperação amistosa, uma época em que boa parte das companhias comerciais eram encaradas, antes de mais, como um grupo de amigos unido por vínculos afectivos, o que convertia tais companhias em comunidades quase domésticas, operando num mercado mais assente em princípios morais e afectivos do que em normas jurídicas. E a todos esses dados encontrava-se subjacente um certo princípio religioso de familiaridade, no qual o amor era um sentimento que ordenava, que instaurava uma ordem e que estruturava a interacção comunitária, gozando de um consenso muito alargado.

Tal não significa, contudo, que não estivessem em curso algumas mudanças. Na realidade, a respeito da Itália dos séculos XVI e XVII, Roberto

[226]Paolo Grossi, «La proprietà e le proprietà nell'Officina dello Storico», *in* P. Grossi, *Il Dominio e le cose.*

Savelli[227] mostrou que eram já numerosos os autores e os livros que procuravam desmontar os ancestrais interditos morais que pesavam sobre o comércio. Porém, o caso italiano parece distinguir-se por ser palco de transformações mais precoces, já que os livros publicados nessa região concedem um espaço cada vez maior às *decisiones* de tribunais como a Rota genovesa, ou seja, ensaiam a tradução jurídica dos hábitos e dos costumes práticos do mundo do comércio e da actividade financeira. Assim, nessas obras é já possível surpreender a emergência de valores cada vez mais distanciados dos imperativos morais que temos vindo a descrever.

Todavia, e paralelamente, a maioria da literatura doutrinal desse mesmo período continuava a analisar o comércio com base em categorias e em tipologias tradicionais, o que indicia que coexistiam, sem dúvida, duas leituras bastante contrastantes da dinâmica comercial, às quais correspondem dois mundos bastante diversos. Num deles, mais antigo, vigorava uma relação com os objectos que os encarava como bens inalienáveis, marcados por uma forte dependência em relação a uma estrutura simbólica, a um mundo onde primava o estatuto e a ponderação qualitativa das coisas, e onde os bens e os serviços tinham de estar sempre orientados para o bem comum[228]. Do outro lado encontravam-se pessoas que encaravam os bens como mercadorias, como objectos alienáveis e independentes de considerações morais, e cujo valor era quantitativamente expresso por um preço; um ambiente social que não condenava o amor pelos bens materiais nem o apego individualista pelas coisas possuídas; um meio que não sentia qualquer escrúpulo em estabelecer contratos, ainda que soubesse que tal equivalia a desconfiar das intenções do próximo[229]; um ambiente social que conseguia conceber o bem-estar pessoal como algo de separável do bem comum; e, por fim, um meio onde os comerciantes distinguiam aquilo que dizia respeito aos negócios e aquilo que tocava aos laços de amizade, revelando-se cada vez mais condescendentes em relação ao lucro[230]. Seja como for, Portugal teria de esperar até à segunda metade do século XVIII para ver esta visão das relações comerciais tornar-se preponderante, pois até essa data imperou, sem dúvida, uma leitura moral da vida mercantil.

Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali..., cit., 1992, pp. 631 segs.

[227]Rodolfo Savelli, «Modèles juridiques et culture marchande entre 16e et 17e siècles» *in* F. Angiolini e D. Roche (orgs.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, EHESS, 1995, pp. 403-420; R. Savelli, «Between Law and Morals: Interest in the Dispute on Exchanges during the 16th Century» *in* V. Piergiovanni (orgs.), *The Courts and the Development of Commercial Law*, Berlim, Duncker & Humblot, 1987, pp. 39-102.

[228]Cfr. Jorge Pedreira, *Os Homens de Negócio...*, cit., 1995, pp. 418 segs.

[229]Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., 1998, pp. 316 segs.

[230]Milton M. Myers, *The Soul of Modern Economic Man. Ideas of Self-Interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago, 1983; Paul Zweig, *The Heresy of Self-Love...*, cit., 1980.

Antes de terminar, pensamos ser oportuno assinalar que a análise das relações comerciais nos revelou mais uma importante faceta do modo como se processou a vida comunitária até aos primeiros anos do século XIX. Assim, vimos que a comunidade constituía um aglomerado de corpos domésticos, cada um deles governado por meios e por ordenamentos próprios, caracterizados pela sua ancestralidade e prioridade em relação ao ordenamento jurídico. Vimos, também, que essa prioridade da organização familiar também explica a sua notável longevidade e eficácia enquanto mecanismo de regulação económica e de coesão comunitária. Na ausência de uma autoridade central forte e capaz de actuar, de um modo efectivo, no mundo económico do conjunto do reino, foram essas estruturas corporativas, assentes em laços afectivos, que asseguraram o bem estar material de todos, sem que se sentisse necessidade de uma instância centralizada que pusesse em prática programas de intervenção comercial e financeira de carácter geral. A ordem "pública", e muito em especial a sua vertente económica e mercantil, era assegurada pelas famílias, essas instâncias "privadas" de regulação que operavam mediante o poder ordenador das relações afectivas. Pela mesma ordem de razões, até meados do século XVIII o pensamento económico apresenta um carácter claramente fragmentário, carecendo de sistematicidade e de uma vocação interventora no conjunto do corpo social, sinal inequívoco de que estamos perante uma época que não reconhecia um espaço autónomo à actividade económica[231].

Em face dos dados apresentados, podemos afirmar que o amor familiar foi a principal instância organizadora do universo das relações comerciais. Quanto ao Direito, e como sublinhou António Hespanha, não fez mais do que ratificar este sistema de regulação comunitária gerado no seio da vida familiar, conferindo-lhe maior certeza e durabilidade[232]. Não é pois de estranhar que, em Portugal, até meados de Setecentos, estejam praticamente ausentes as reflexões teóricas que transmitam um conceito de governo económico do conjunto do corpo social[233]. Vigorava uma noção de governo muito mais particularista, e a boa ordem da comunidade dependia, fundamentalmente, das famílias, essas

[231]Paolo Grossi, «Un Diritto senza Stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)», *Quaderini Fiorentini per la storia del Diritto*, 25 (1996) pp. 277 segs.

[232]António M. Hespanha, «A nobreza nos tratados jurídicos..., cit., 1993, pp. 37 segs.

[233]Veja-se, *maxime*, José Vicente Serrão, *O Pombalismo e a Agricultura*, Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, Lisboa, I.S.C.T.E., 1987, pp. 5 segs.; do mesmo José Vicente Serrão, «O pensamento agrário Setecentista (pré-«Fisiocrático»): Diagnósticos e Soluções Propostas» *in* José Luís Cardoso (org.), *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, D. Quixote, 1988, pp. 23-50; e Nuno Madureira, *Mercado e privilégios: a indústria portuguesa entre 1750 e 1834*, Lisboa, Estampa, 1997, pp. 37 segs.; *vide*, também, o conjunto de estudos que Moses Bensabat Amzalak dedicou ao tema *A Economia Política em Portugal*, os quais comprovam cabalmente a longevidade da matriz doméstica no discurso sobre as relações comerciais.

formações sociais naturalmente organizadas e unidas por laços de afecto. Eram elas, e não propriamente o rei, que tinham o dever e a capacidade de assegurar o bem estar de todos os que se situavam na sua esfera de intervenção.

senhorio. Aliás, o próprio monarca intitulava-se frequentemente «pai de vassalos», e estes, por sua vez, em muitas das petições que lhe dirigiam, apelidavam-no de «pai», ou lembravam-lhe as suas obrigações paternais para com todos aqueles que se encontravam ao seu serviço. Trata-se, como se pode ver, de um conceito de senhorio e de «governo» com uma feição eminentemente afectiva, evocando, antes de mais, a figura paternal como modelo do chefe, para além de remeter, igualmente, para um laço de carácter natural e dotado de um certo grau de indisponibilidade para os seres humanos. Outra das imagens que mais frequentemente representavam a ligação entre o senhor e os seus vassalos era o laço do matrimónio, como vimos também ele pejado de ressonâncias amorosas. A literatura medieval e moderna preservou inúmeras metáforas onde o monarca surge como marido e a comunidade é retratada como a sua esposa. O recurso a tal imagem era a forma encontrada para exprimir que esse laço era simultaneamente afectivo e jurídico, embora indicasse, também, que se tratava de uma ligação onde as obrigações naturais chegavam mesmo a sobrepor-se ao compromisso jurídico[115].

O carácter afectivo do comando é igualmente notório na ancestral analogia entre a figura do rei e o peculiar perfil de Jano, que nos legou frei Cristóvão Godinho: «Jano, que dizem foy o primeyro Rey de Italia», o qual «pintauão os Romanos com dous rostos, hum detras, & diante outro, denotando que ha de estar olhando a huma, & a outra parte, para melhor se auer em seu officio de senhorear, como faz o amor, que senhorea, & domina huma vontade alhea»[116]. Nestes exemplos se vê que o amor estava indelevelmente presente na noção coetânea de «governar», a qual, para além das suas conotações paternais, remetia para gestos e para procedimentos ligados à ancestral concepção de *regimen*, um vocábulo que então se referia, fundamentalmente, à direcção espiritual[117], à assistência, à protecção e à condução benevolente. Ainda a respeito da semântica coetânea, é importante não esquecer que o conceito de «governo» se reportava, essencialmente, ao mundo espiritual[118]. Era uma palavra polissémica – como demonstrou Michel Senellart –, denotando, por um lado, a direcção da cidade, a condução dos assuntos relativos ao espaço extra-doméstico, mas significando, também, a acção de conter os homens, de preferência mediante meios

[115]Emanuele Conte, «Passioni», *Rechtshistorische Journal*, 17 (1998) p. 56.

[116]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 267.

[117]Cfr. Pedro Calafate, «Ética, Política e Razão de Estado em António Vieira», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 53 (1997), p. 384.

[118]Tal asserção é explicada, de uma forma lapidar, por Pablo Fernández Albaladejo, em «Católicos antes que ciudadanos: gestación de una "Política Española" en los comienzos de la Edad Moderna» *in* J. I. Fortea Pérez (org.), *Imágenes de la Diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*,

pacíficos, à semelhança do que se passava no seio da família. «Reger» evocava, por seu turno, a justa medida que devia nortear aqueles que eram propensos a paixões desmedidas, representando a moderação e o caminho que conduzia ao aperfeiçoamento. Por fim, a palavra «governar» denotava ainda a acção que era exercida para proteger a cidade, tal e qual como se de um chefe de família se tratasse, ou seja, com afecto e com amor pelo bem da comunidade, colocando esse objectivo acima do interesse individual[119].

As demais qualidades deste senhor afectuoso eram representadas através de uma série de metáforas que apontavam sempre para o universo amoroso, metáforas essas que povoam a generalidade da literatura dos séculos XVI e XVII. Antes de mais, há que referir o tópico do rei amoroso pela república, que se dedicava inteiramente ao seu reino, sacrificando-se por ele e abdicando mesmo da sua pessoa privada. No âmbito dessa representação, o senhor régio era frequentemente retratado como amante da república, e havia quem afirmasse que entre o monarca e a comunidade existia um laço similar ao matrimonial, o que, uma vez mais, aponta para o universo da família e para o campo das relações naturalmente determinadas. É importante notar que essa relação amorosa, à semelhança de todas as ligações conjugais, comportava algo de recíproco, pois movido pelo amor o rei saía de si para servir o seu reino, o mesmo sucedendo com os vassalos seus filhos. O amor do príncipe pelo reino traduzia-se na total disponibilidade para o servir, e na disposição para se sacrificar pelo bem comum, mesmo naquelas difíceis situações em que esse bem comum chocava com o bem pessoal do príncipe. A respeito da «república», da comunidade, contava-se com um gesto semelhante, ou seja, aos vassalos exigia-se que tudo fizessem pelo serviço amoroso do seu rei, entregando a ele, caso fosse necessário, os seus bens, e chegando mesmo ao ponto de se disporem a morrer em nome desse amor. Convém não esquecer que o amor pelo seu senhor era condição indispensável para o bom serviço, e esse serviço amoroso, em princípio, devia ser desinteressado, nada esperando em troca. É certo que devia materializar-se em benefícios, em serviços, em ajudas, mas tais ajudas, preferencialmente, não deviam assumir a forma pecuniária, pois desde Aristóteles se dizia que o dinheiro despersonalizava e degradava as relações – essencialmente afectuosas e íntimas – que as pessoas mantinham umas com as outras. Era preferível, portanto, que esse amor recíproco se materializasse em gestos de auxílio, pois dessa forma a dignidade da relação não era afectada.

Santander, Universidad de Cantabria, 1997, p. 105.

[119]Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernment*, Paris, Seuil, 1995, pp. 17 segs.

EMPREZA. IX. 78

RECEBE SAMBENTO

QUANDO DE PEYTO, O MAYOR FAVOR DA VIRGEM MARIA

EMPREZA NONA.

F·G·F·

193 OM o proprio ſangue alimenta o Pelicano os filhos; eſtes deſpois o ſuſtentaõ quando annozo; mas elle antes deſte tempo os cria dezentranhando-ſe. Iſto, achou Ponciano, ſer como obrigação do oetro; eſte em todo o tempo ha de ſer amado; mas naõ perde a mageſtade, ſe

Figura 17
Um dos principais deveres do governante era sacrificar-se pelos que estavam à sua guarda, à semelhança de um pai, de um pastor ou, ainda, de um pelicano.
João dos Prazeres, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

Um dos aspectos mais fundamentais dessa amorosa interacção entre o senhor e os seus servidores era, portanto, o intercâmbio de bens e de serviços, intercâmbio esse que todos classificavam como crucial não só para manter o bem-estar de todos, mas sobretudo para reforçar a atmosfera de confiança da qual dependia a coesão e a estabilidade do conjunto do corpo social. Para cumprir a sua missão estabilizadora, tal intercâmbio tinha de ser público, ou seja, efectuado perante o olhar de todos, e acompanhado por veementes exortações para que o receptor desses bens não avaliasse o valor material desses bens, mas sim o seu valor espiritual e o valor da intenção que estava por detrás desse acto[120].

Por detrás deste mecanismo de troca vislumbra-se o modelo paternal, mas detecta-se, também, o imaginário das ligações amistosas e do clima de partilha que nelas vigorava. Juan Baños de Velasco y Azebedo, especialista no pensamento moral de Séneca – o qual era por ele apelidado de «grande investigador dos segredos da natureza» –, afirmava que, segundo as «leyes de generosidad», o benefício que se recebia devia ser retribuído como forma de agradecimento. Acrescentava, porém, que aquele que prestava essa ajuda benevolente ao amigo devia fazê-lo sem esperar nada como «retorno», porque o liberal não esperava satisfação, e só se recordava do que tinha dado quando recebia a contra-dádiva. Da parte do beneficiado cumpria agradecer o benefício recebido, através de um «retorno» que funcionava não propriamente como compensação obrigada por um contrato, mas sim como lembrança do amoroso impulso para ajudar que tinha despoletado esse mecanismo[121]. No fundo, essa era a forma de tornar manifesto que entre as partes continuava a existir a confiança que era decorrente do afecto que entre elas existia, um laço que, ao invés de ter a ver com obrigações jurídicas, pertencia ao foro moral. Nesta sequência de gestos, sem dúvida bastante codificada, é possível identificar formas verbais ritualizadas de manifestar que esse laço era, antes de mais nada, afectivo, formas essas dotadas de uma expressividade que era logo reconhecida pelas partes envolvidas nesse processo.

O monge jerónimo frei Heitor Pinto muito enalteceu a entreajuda amistosa, e recordou, a propósito desse tema, o grande exemplo de liberalidade que fora dado por Alexandre Magno, um rei que se distinguira pela sua constante

---

[120]Aludindo a este tipo de atitude, frei Cristóvão Godinho, em 1657, afirmava que o amor era sempre acompanhado «do dezejo de honra para obrar couzas generozas, & illustres, & assim de deixar seu nome impresso no coração da couza amada...». Acrescenta o mesmo Godinho que «amando hum homem de verdade, o mesmo amor o torna mais ualerozo do que dantes era, & lhe faz obrar maravilhozos feitos à vista de quem ama inteiramente» – frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...* cit., 1657, p. 188.

[121]Juan Baños de Velasco y Azebedo, *L. Anneo Seneca, ilustrado en Blasones Politicos, y morales...*, cit., 1670, pp. 207 segs.

Figura 18
Do monarca os vassalos esperavam uma acção toda ela marcada pelo amor e pelo favor afectuoso.
«Diálogo llamado Philipino», (década de 1580), Biblioteca do Mosteiro de San Lorenzo de El Escorial.

disponibilidade para ajudar os seus vassalos, os quais tratava como amigos, ou, até, como filhos: «E perguntando lhe huma vez hum seu amigo, que lhe ficaua, poys daua tudo? Respondeu [Alexandre] que lhe ficaua o gosto, que tinha de dar...»[122]. Para esse monarca era, portanto, fundamental mostrar-se liberal e magnificente, atributos que funcionavam como a expressão exterior do sentimento que nutria pelos seus vassalos[123], porque «Al hombre liberal todos le aman»[124]. Os benefícios de que eram alvo os vassalos alimentavam o «calor» da relação afectiva entre eles e o seu senhor, porquanto constituíam demonstrações públicas do esquema de relações em que todos se encontravam envolvidos, da ordem imanente, implícita, de que todos participavam. Para além disso, através da regular e periódica exteriorização desses princípios, afirmava-se que a ligação – afectiva – entre o rei e os diversos corpos do reino continuava viva e de boa saúde. Tratava-se de uma prática que se revestia também de uma componente ritual, concorrendo para a perpetuação da dita ligação essencialmente amorosa, bem como da ordem que a governava. A troca desinteressada de dádivas entre o rei e aqueles que o serviam constituía, portanto, um sinal público e visível para todos da afectividade que os unia e da qual dependia a coesão do conjunto do sistema. Como tal, o enriquecimento de um dignitário, na sequência dos bons serviços prestados ao monarca e como consequência de dádivas régias, era interpretada como a melhor manifestação, aos olhos de todos, de que aquilo que o unia à realeza e o rei a ele era, antes de mais, uma ligação afectiva que impunha obrigações morais de serviço e de gratidão. Aliás, dizia-se que o serviço prestado ao rei devia ser sempre animado por um impulso interior, pelo desejo de ajudar um amigo, uma espécie de fervor moral que compelia os amigos a aderir a esse relacionamento encarado como superior, porque sempre representado como uma ajuda ao próximo; quanto à retribuição, dela se dizia que deveria ser como que um movimento de gratidão, um impulso que compelia o rei a premiar o seu bom servidor.

Neste universo de relações tão marcado pelo afecto paternal e pelas suas obrigações morais, a memória dos serviços recebidos era outra das qualidades mais valorizadas, não só dos que governavam mas, afinal, de todos aqueles que eram membros dessa comunidade fundada na entreajuda e no amor pelo próximo[125]. Aquele que se esquecia dos seus amigos, aquele que não se recordava

[122]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 208.

[123]A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne..., cit., 1993, pp. 155 segs. e 166.

[124]*Theatro Moral de la Vida Humana, en cien Emblemas...* cit., 1672, p. 123.

dos benefícios recebidos, jamais poderia ser um bom governante, pois, como afirmava o padre Cristóvão Godinho, em 1657, o esquecimento era «pai da ingratidão»; aquele que fosse ingrato, por sua vez, seria incapaz de manter uma relação estável, quer dizer, assente na confiança afectiva, pois faltava-lhe essa intenção interior de beneficiar o seu semelhante. Invocando a autoridade de Séneca, o mesmo Godinho sustentava, de forma veemente, «que he ingrato aquelle que não paga a merce recebida, mais ingrato ainda o que a nega, & sobretudo extremo ingrato o que se esquece della»[126].

O adestramento da memória não podia deixar de ser um dos atributos mais enaltecidos, tanto do bom vassalo como do seu senhor. Aliás, com o tempo a memória acabou por se converter, até, no aspecto mais fundamental da formação do príncipe, pois dela dependia a estabilidade do laço que mantinha com aqueles que o serviam: «receber, & não galardoar, he villania», escrevia o beneditino João dos Prazeres em 1692, acrescentando que «o Príncipe sendo ingrato, offende a Deos, desauthoriza a si, & deslustra o Reyno»[127]. A memória dos serviços recebidos era um elemento imprescindível da governação, e da gratidão, por sua vez, dependia a sobrevivência desse verdadeiro princípio constitucional que era o laço amoroso. Compreensivelmente, a ingratidão, a cobiça, a avareza, a inveja e o egoísmo foram repetidamente deplorados, assumindo o estatuto de atitudes anti-comunitárias e, até, inconstitucionais, precisamente porque iam contra aquela que era a mais transcendental finalidade da vida em conjunto: a benquerença. Tais paixões significavam não só o desprezo pelos fundamentos da vida comunitária, mas sobretudo o privilegiar do bem próprio e individualista em detrimento do bem comum. Como sustentava Manuel de Faria e Sousa, «tener, y gastar mal, es locura; y tener y no gastar, es peor que no tener...»[128]. Assim se explica porque é que «vícios» como a ingratidão, o apego aos bens materiais e a ganância figuram sempre em grande destaque nos tratados de teologia moral e nos manuais de confessores, sendo sempre apontados como comportamentos ameaçadores para a ordem comunitária, alegando-se que representavam a antítese do afecto amoroso que deveria presidir a todos os momentos da interacção comunitária[129].

[126]É imprescindível a consulta do estudo de António Camões Gouveia, «A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista», *Ler História*, 18 (1990) pp. 3-24, em especial a secção em que é analisado o lugar da memória e da rememoração na sensibilidade aristocrática do Portugal de Seiscentos.

[126]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor...* cit., 1657, p. 195.

[127]Frei João dos Prazeres, *Abecedario real e régia instrução de príncipe lusitanos...*, cit., 1692, p. 28.

[128]Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...* cit., 1624, p. 435.

Para lá da disponibilidade para dar – a liberalidade –, e para além da gratidão e da memória, existia uma virtude própria da realeza que estava estreitamente relacionada com essa dimensão afectiva e paternal do governo: a *magnanimitas*, ou seja, o redobrar da liberalidade. Dizia-se insistentemente que era mais próprio do rei dar, do que receber, e era comum dizer-se, também, que o príncipe devia dar de ânimo livre e de uma forma grandiosa, embora tal não significasse que a liberalidade do rei seria desregrada. Pelo contrário, o príncipe devia saber escolher o momento da dádiva, devia saber escolher as pessoas a quem dava, mas devia também ter alguma moderação e prudência – ou seja, o instrumento para encontrar o justo meio, um hábito que permitia conhecer os primeiros princípios da moral, activando os valores em que assentava a comunidade[130] – no acto de dar, por exemplo, para não delapidar o património da Coroa, ou para não se ver forçado a sobrecarregar o reino com tributos.

No quinto capítulo desta dissertação a liberalidade e a magnanimidade serão analisadas de uma forma mais circunstanciada. Por agora, refira-se apenas que da conjugação destes vários atributos acabava por resultar a imagem de um senhor que governava a comunidade como se ela fosse a sua família, ou seja, encarava-a como um conjunto inscrito na natureza e dotado de uma constituição que remontava ao arbítrio divino. Era, para lá disso, um senhor que jamais perdia de vista que tal relacionamento, porque estava fundado no amor, escapava, de certo modo, à vontade dos homens. A literatura coetânea repetidamente afirmou que entre o monarca e aqueles que lhe estavam subordinados vigorava um vínculo de fidelidade cimentado pelo amor, um amor comunitário ligado à própria natureza dos homens e governado por uma normatividade que convertia essa ligação em algo cujas regras e obrigações não podiam ser contratualmente fixadas. Tratava-se, em vez disso, de uma normatividade que escapava à vontade das partes, pois de algum modo ligava-se ao impulso para amar o próximo que, como verificámos no capítulo anterior, existia na natureza de cada uma das pessoas. Nesse âmbito, nem o rei nem os vassalos tinham capacidade para alterar, uma linha que fosse, o modo como as coisas estavam dispostas, devendo, em vez disso, obedecer à sua natural propensão para amar o próximo.

[129]Cfr. por exemplo o livro de Benito Remigio Noydens, *Prompturario Moral de Questoens Praticas...* cit., 1675, p. 162; na obra que frei Tomé de Jesus dedicou à vida de Cristo, por exemplo, é prestada uma atenção muito especial à figura do ingrato, e aí frei Tomé por diversas vezes lastima a suprema ingratidão dos homens que não retribuíram os benefícios divinos, servindo a Cristo por interesse e acabando por revelar o mais abominável «desagradecimento», a mais flagrante ingratidão – Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus...* cit., 1602, f. 528v.

[130]Cfr. Vittorio Dini & Giampiero Stabile, *Saggezza e prudenza: studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima eta moderna*, Nápoles, Liguori, 1983, pp. 39 segs.

«A ley de Reynar, he como a de amar», dizia um adágio muito corrente no século XVII[131]. Se entre o senhor e aqueles que lhe eram fiéis se desenvolvesse um amor voluntário, recíproco e sincero, então tal relação concretizaria um entendimento não propriamente contratual, mas sim natural da vida em comunidade, à qual correspondiam obrigações naturais, inscritas na ordem da criação e reforçadas pelos ditames da religião. Como seria de esperar, num mundo onde tão insistentemente se falava de um governo com fundamentos naturalmente amorosos e moldado pelo ambiente familiar, as concepções contratualistas só podiam ter uma base de implantação restrita. A ideia de contrato como vínculo fundador e fundamental da vida em comunidade era pouco consentânea com os valores mais profundos e fundamentais estabelecidos pelo mundo católico, e foram esses valores, importa não o esquecer, que nortearam a vida comunitária até aos finais do Antigo Regime. Até essa data imperou uma outra constelação moral, baseada no afecto e na benevolência natural entre todos os seres humanos, e da qual resultava uma normatividade particularmente abrangente, porque a todos obrigava. De facto, existia uma obrigação que era idêntica para todos, quer para aqueles que senhoreavam, quer para os que serviam: o natural dever de amar o próximo. A todos os homens – e muito em especial aos reis – cabia acatar essa natural disposição das coisas, pois «el ser hombres de bien nos obliga a ser virtuosos y el ser virtuosos a obedecer al rey, y guardar la ley»[132].

O rei-pastor.

No entanto, e ao mesmo tempo que se estabelecia estas homologias entre a realeza, a paternidade e os laços familiares, na literatura dos séculos XVI e XVII eram também evocadas outras figuras que, pelas suas qualidades, sintetizavam muito bem os anseios e as expectativas depositadas nas pessoas a quem eram confiados os destinos da comunidade. No que concerne ao perfil da realeza, uma das figuras mais frequentemente evocadas era o pastor.

«Diz Aristoteles nas Ethicas, que o Rey se ha de auer com os subditos, como o bom pastor com as ouelhas. E nas Politicas diz, que ha de distribuyr as honras per si, & os castigos per outros...», escreveu frei Heitor Pinto,

[131]António Delicado, *Adagios Portugueses Reduzidos a lugares comuns...*, cit., 1651, f. 166.

[132]Juan Costa, *El Regidor o Ciudadano...*, cit., 1578, f. 151.

o mesmo autor que há pouco tinha equiparado a realeza à paternidade[133]. Nesta afirmação, Heitor Pinto equipara o labor do rei à acção do pastor, o que revela que, a par do modelo paternal, existiam outras imagens inspiradoras e modeladoras da conduta dos chefes dessa "grande família" que era a comunidade. Sintomaticamente, e como veremos, em todas essas figuras que metaforicamente representavam o laço entre o senhor e o seu servidor, o amor encontrava-se sempre presente quando se tratava de descrever aquilo que se esperava da «cabeça da república».

«Gouierne el Principe, como Pastor, y como Padre»[134], exortava o jesuíta Andres Mendo em meados de Seiscentos. Para este professor de Teologia na Universidade de Salamanca, tal exortação condensava aquilo que era mais essencial na actividade governativa, apontando para as duas figuras que deviam inspirar o príncipe, em todos os momentos da sua actuação: por um lado, e como já vimos, o pai; por outro, o pastor. Discorrendo sobre uma metáfora já presente na obra de Aristóteles, o teólogo Mendo declara que «tiene mucha semejanza, y parentesco el Officio de Rey, y de Pastor con el de Padre», notando essa semelhança no facto de o rei, tal como o pastor, «no se ha de mirar como absoluto Dueño de sus subditos, sino como Padre de familias, como Procurador, y Administrador de sus bienes...»[135].

Como se vê, a palavra «governar» apontava para a acção que era exercida no âmbito da actividade pastoral[136]. Aliás, cumpre não esquecer que o vocabulário pastoral foi mais precocemente utilizado para designar as autoridades eclesiásticas, e só posteriormente abrangeu a esfera da liderança profana, o que nos recorda que o governo eclesiástico desde sempre serviu de arquétipo ao governo secular[137]. A literatura dos séculos XVI e XVII é rica em testemunhos desta acção modeladora que o governo eclesiástico e a sua dinâmica pastoral exerceram sobre o governo secular, e esta matriz eclesiástica da autoridade profana está muito presente, por exemplo, no livro do frade beneditino João dos Prazeres, *O Principe dos Patriarchas...* (1682-83), um escrito onde o labor do rei é

---

[133]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 163v.

[134]Andres Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

[135]Andres Mendo, *Príncipe Perfecto y Ministros Aiustados...*, cit., 1567, p. 57

[136]Pierre Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

[137]Robert Descimon, «Les fonctions de la métaphore du marriage politique du Roi et de la république, France, XVIe-XVIIIe siècles», *Annales, ESC*, 6 (nov.-dec. 1992) p. 1131; veja-se, também, Raul de Almeida Rolo, «A edição princeps do *Stimulus Pastorum* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires», *Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, 3 (1982) pp. 135-145.

54 PRINCIPE PERFECTO.

DOCVMENTO XI.

Gouierne el Principe, como Paſtor, y como Padre.

ES arte de las artes, y ciencia de las ciencias la del gouernar vn Reyno; pide mucho Numen [1] Mercurio, à quien aqui miras, Dios imaginado del Genetiſmo, dezia la Antiguedad fabuloſa, que regia, como Paſtor, à los hombres, vſando en vez de cayado, de ſu Caduceo, cercado de dos ſerpientes, ſymbolos de la Prudencia. [2] Y aun Platon dixo, que vuo tiempo, en que los Dioſes gouernában à los hombres. [3] Tan alto es eſte cargo; que pide, que los Dioſes ſean Reyes, ô que los Reyes pareſcan en el acierto Dioſes; pero el regir hombres, es ſer Paſtores ſuyos, ſiruiendo de cayado el Cetro. Frequentemente en las diuinas Letras, los que gouier-

nan

1 Lilius Girald. Synt. 11. pag. 294.

2 Plato lib. 6. de legib.

3 *Oportet enim Principem omni virtute longè, ac multùm ſuprà vſitatam conſuetudinem excellere, vt quam-*

Figura 19
Os atributos do pai e do pastor modelaram a figura do monarca, impondo-lhe deveres e obrigações morais.
Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

por diversas vezes equiparado ao do pastor cristão[138]. No texto de aprovação a uma outra obra de João dos Prazeres, *Abecedario real...*, de 1692, o dominicano Manuel Leitão declara, de forma inequívoca e clara, que o governo político estava vinculado na religião, sustentando que o livro em causa demonstrava o «quam falso he o ditto de alguns que com menos consideração disserão, que nunca podião os Religiosos serem bons Politicos (como se da melhor Politica não fosse base, & fundamento a Virtude, & Religião)...»[139]. Seria difícil encontrar uma frase que demonstrasse, de uma forma tão inequívoca quanto esta, que, em finais de Seiscentos, continuava a ser um dado adquirido que as relações políticas se inscreviam num plano espiritual[140].

Do nosso ponto de vista é muito importante jamais perder de vista que a palavra *regimen* se reportava sobretudo ao domínio da direcção espiritual, à pastoral condução de vontades díspares a fim de que todos conseguissem aceder à beatitude. De facto, é essa, precisamente, a noção de «governo» que se encontra mais presente na literatura dos séculos XVI e XVII, uma literatura que insistia sobretudo num conceito pacífico e não-violento de poder, exortando a uma condução afectiva e moral, e condenando, de forma veemente, o comando desprovido de afecto, deplorando tanto as relações baseadas na indiferença afectiva, como os laços assentes no temor, na coacção e na violência[141]. Além disso, todos eram unânimes em afirmar que o rei não devia poupar os gestos afectivos para com os seus vassalos, pois «o bom semblante no Príncipe o faz amado, & a carranca, aborrecido», escreveu o carmelita Baltazar Limpo no seu tratado de moral, publicado em 1642[142]. Assim, tanto a chefia distante e fria, como o governo violento, foram sistematicamente condenados, já que eram vistos como atributos absolutamente incompatíveis com o natural laço afectivo, de carácter espiritual,

---

[138]Aliás, este aspecto está em consonância com o que Harold Berman afirmou acerca dos fundamentos do direito e das instituições de todo o Ocidente europeu, pois para esse estudioso tais fundamentos assentam numa matriz eclesiástica – *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Ms, Harvard University Press, 1983.

[139]Frei João dos Prazeres, *Abecedario real e régia instrução de príncipe lusitanos; composto de 63 discursos politicos e morais...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1692), «Censura».

[140]Cfr. Luís Torres de Lima, *Segunda Parte dos Avisos do Ceo, successos de Portugal...* (Lisboa, Pascoal da Sylva, 1723) (1. ed. 1630), em especial o cap. LXIV – Como nos tribunaes ha de haver igualdade entre a justiça, e a misericórdia, pp. 377 segs.

[141]Cfr. António Carvalho de Parada, *Arte de Reynar Ao Potentissimo Rey Dom Ioam IV Nosso Señor Restaurador da Liberdade Portuguesa...* (Bucelas, Paulo Craesbeeck, 1643); todo o Livro II desta obra é dedicado ao amor entre os príncipes e os seus vassalos. Acerca do mesmo tema, *vide* Sebastião Pacheco Varela, *Numero vocal, Exemplar Catholico e Politico, Proposto no Mayor Entre os Santos o Glorioso S. Joam Baptista para Imitaçam do Mayor entre os Principes O Serenissimo Dom Joam V...* (Lisboa, Manuel Lopes Ferreira, 1702). Sobre a dicotomia amor/temor na literatura ibérica sobre os deveres do rei, *vide* Jose Luis Bermejo Cabrero, «Amor y Temor al Rey...», cit., 1973, pp. 107-127.

[142]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 20.

que unia o senhor e os seus servidores. A violência, tal como a frieza e a indiferença, matava a confiança que brotava dos laços afectivos, ao passo que as frequentes demonstrações de ternura entre o rei e os seus súbditos fortaleciam naturalmente o laço que os unia. Tal significa, também, que o laço afectivo tinha de ser mantido e alimentado, tinha de ser devidamente fomentado através da prática regular de gestos que atestassem a permanência desse laço de amor, a fim de que fosse capaz de realizar aquilo para que estava vocacionado, ou seja, conduzir ambas as partes à perfeição, um requisito que só era cumprido através da recíproca benquerença entre o senhor e o servidor. Aliás, é muito sintomático que o beneditino João dos Prazeres, no seu *Abecedario real...* (1692) – uma obra que tem como finalidade enumerar todas as qualidades do perfeito príncipe –, logo no início desse livro atribua ao monarca as qualidades de «Amante, Amado, e Animoso»[143].

Lidamos, portanto, com um entendimento do «governo» do espaço extra-doméstico que sublinha, fundamentalmente, o seu carácter afectuoso, «doce», paciente e bem intencionado. Um *regimen* amoroso e orientado para o bem comum, o qual, sempre através do afecto, tinha como principal finalidade o aperfeiçoamento moral de todos os homens, tanto daqueles que senhoreavam como daqueles que serviam. Era um governo que, de certa maneira, podia ser equiparado a uma actividade de aperfeiçoamento moral, só possível desde que as partes mantivessem entre si uma relação fortemente personalizada, pois do senhor esperava-se que conhecesse os segredos da interioridade daqueles que estavam sob a sua alçada, a fim de ser capaz de promover uma formação moral e conduzir os seus servidores até um estado de maior perfeição. Da parte dos servidores, esperava-se boas obras, esperava-se uma postura afectuosamente activa, uma predisposição para ajudar e para obedecer, e, até, por antecipar as necessidades do seu senhor, porquanto o servidor mais meritório era aquele que actuava «sem esperar mandamento, ou preceito de seu senhor»[144], era aquele que obedecia à obrigação moral de serviço, e não propriamente à obrigação jurídica. Além disso, entre o rei e os vassalos esperava-se que existisse um clima de profunda e amorosa confiança, ao ponto de cada uma das partes ter a possibilidade de advertir amistosamente a outra caso o laço afectivo estivesse ameaçado. Era fundamentalmente através do amor, portanto, que se consolidava a confiança entre as partes, cimentando-se a coesão e a estabilidade da comunidade.

---

[143]Frei João dos Prazeres, *Abecedario real e régia instrução de príncipe lusitanos...*, cit., 1692, p. 2.

[144]Francisco Aires, S.J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos...*, cit., 1658, p. 168.

Como assinalámos atrás, a esta proposta de governante ajustava-se perfeitamente a imagem do rei-pastor, e não é por acaso que a analogia entre a realeza e a actividade do pastor constitui um lugar-comum da literatura ibérica medieval e moderna. De facto, a analogia entre a monarquia e a pastorícia reunia um consenso muito alargado, consenso esse que decorria, antes de mais, da lembrança de Abel, esse primeiro pastor da *Bíblia* e recordado como um senhor benevolente para com as suas ovelhas[145]. No entanto, a figura do pastor era igualmente muito apreciada pela sensibilidade coetânea, porque evocava um conceito de autoridade ligado à natureza das coisas, à imutável ordem criada pela divindade e não maculada pelo pecado humano, uma autoridade onde era possível escutar um aglomerado de vozes e de sons que emanavam mais directamente da perfeição divina, do ente supremo[146].

Além dessa ligação à natureza, o rei-pastor era aquele que, à semelhança do pastoreio, senhoreava com paciência – escutando as razões de todos[147] –, com humildade, com respeito pela ordem natural das coisas e nutrindo um afecto puro pelas suas ovelhas. O rei-pastor exercia esse senhorio pessoalmente, e não por interposta pessoa, o que revela que o imaginário pastoril comporta, sem dúvida, a expressão da preferência por um laço personalizado e marcado por uma recíproca afectividade. Esta referência ao carácter pessoal do laço entre o pastor e cada uma das suas ovelhas relacionava-se igualmente com a nostalgia por um senhorio primordial, próximo da população, embora evocasse, também, a naturalidade e a simplicidade da vida rural, caracterizada pela igualdade, pela proximidade e pela comunhão entre todos os homens, comunhão essa que, como assinalámos, supostamente existira no princípio dos tempos, e à qual estava associada uma certa ideia de «justiça natural»[148]. Importa não esquecer que os muitos livros quinhentistas e seiscentistas que reuniam preceitos sobre a realeza costumavam tecer rasgados elogios à agricultura, encarando-a como uma arte que todo e qualquer monarca deveria aprender, evocando, quase sempre, o exemplo de «Ciro, excelente rey da Persia», o qual, de acordo com Xenofonte, sempre demonstrara muito interesse pela lavoura. O lavrar da terra era uma arte que possuía, sem dúvida, algo de natural, pois proporcionava tudo

[145]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, pp. 79 segs.

[146]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, pp. 34-36.

[147]D. Gaspar Seixas y Vasconcelos, *Trofeos de la Paciencia Christiana, y reglas que deven observar los Ministros Supremos en las Audiencias...* (Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1645), pp. 67 segs.

[148]António de Sousa de Macedo, em *Eva, e Ave...*, cit., 1676, deixou-nos uma explicação muito sugestiva daquilo em que consistia esta «justiça natural», reportando-se também à equidade primordial dos primeiros tempos da criação (pp. 5 segs.).

Figura 20
Antes de qualquer resolução mais gravosa, os senhores eram constantemente exortados a consultarem a opinião do seu conselho, composto pelos seus servidores.
Juan Baños de Velasco y Acevedo, *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones politicos y morales y su impugnador impugnado de si mismo...* (Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670).

aquilo que era necessário ao homem, porque era «facil de saber, y deleitable en su operacion, saludable para el cuerpo, y agradable para los amigos...»[149].

Assim, as ressonâncias pastoris da palavra *regimen* apontavam para um governo respeitador da ordem natural das coisas, empenhado na preservação e na conservação, e, além disso, profundamente avesso à «novidade» e à mudança. A imagem do pastor remetia, também, para um governo caracterizado pela presença afectiva do senhor, o qual nutria uma estima verdadeira e sincera pelos seus servidores, como se de familiares ou amigos se tratassem, gerando um sólido clima de confiança. E essa recíproca benevolência traduzia-se numa série de gestos que deviam ser periodicamente repetidos, a fim de que a confiança perdurasse e se tornasse duradoura. Entre esses gestos destacava-se, antes de mais, a disponibilidade para escutar as queixas daqueles que estavam sob a sua alçada, algo que só era possível se o senhor se mantivesse próximo daqueles que o serviam[150]. Contudo, a natureza benevolente do senhor concretizava-se igualmente na *graça*, uma atitude típica do amante e que significava a afabilidade mais pura, e a completa disponibilidade para ajudar e servir os outros, sem esperar nada em troca. Além disso, e como se de uma relação entre amantes se tratasse, era obrigação de cada uma das partes zelar pelo bem-estar dos seus semelhantes, quer dizer, tanto o senhor como aqueles que serviam deveriam estar sempre prontos a partilhar e a dar. Por último, o rei-pastor tinha um evidente paralelo na figura do pastor divino, e tal inspiração divina concorria decisivamente para a tornar numa figura absolutamente consensual[151].

Num artigo parcialmente dedicado a esta temática, Michel Foucault analisou detalhadamente a semântica da imagem do rei-pastor, acompanhando o longo caminho percorrido por esta representação, desde os tempos mais ancestrais até ao século de Setecentos[152]. Foucault interessou-se, entre outros aspectos, pela virtualidade legitimadora desta imagem e pelo consenso extremamente alargado que foi por ela gozado. A esse respeito, recorda que o rei-pastor era aquele que

---

[149]*Libros de Marco Túlio Cícero...* cit, 1546, f. 220 segs.; veja-se, também, de Gabriel Allonso de Herrera, *Libro de Agricultura, que tracta de la labrança, y criança, y de muchas otras particularidades y prouechos del Campo...* (Medina del Campo, Juan Boyes, 1584).

[150]Da importância da proximidade entre o rei e os seus vassalos faz eco frei Manuel dos Anjos, em 1693, sustentando que «se for possivel que os Reys por si mesmos ouçam os queixosos, avexados, & offendidos, com facilidade remedeão seus aggravos...» – frei Manuel dos Anjos, *Politica Predicavel, e Doutrina Moral do bom governo do mundo, Offerecida ao Serenissimo Principe de Portugal Dom Ioam Nosso Senhor, &c...* (Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1693), p. 577.

[151]Cfr. Frei Luís de León, *De los nombres de Cristo...*, edição consultada: Salamanca, Juan Fernandez, 1595).

[152]Michel Foucault, «*Omnes* et *singulatim*: vers une critique de la raison politique», *Le Débat*, 41 (1986) pp. 5-36.

guiava o seu rebanho de um modo benevolente, fazendo-o por inerência de ofício, ou seja, sem ser proprietário nem da terra onde o rebanho era apascentado, nem das ovelhas que estavam a seu cuidado. Tal significava que o pastor – e, de certo modo, também, o rei – não estava em posse das ovelhas nem dos campos onde elas pastavam, pois não fora ele o criador nem da ordem das coisas nem das leis que governavam a natureza. A ele competia, unicamente, proteger o grupo face a ameaças exteriores, manter a paz interna do grupo que estava sob a sua responsabilidade, apaziguar os conflitos no seio da comunidade e, para lá disso, fazer prevalecer os direitos de cada um dos seus membros. Do pastor esperava-se, por outras palavras, uma acção fundamentalmente comutativa, desse modo conduzindo a comunidade no sentido do regresso à comunhão original. Todavia, desse rei-pastor esperava-se, também, que zelasse pela devida distribuição dos bens que eram intercambiados, de forma a que cada uma das partes recebesse aquilo a que tinha direito, exercendo, desse modo, uma direcção distributiva. Contudo, essa acção distributiva, por ter uma carga afectiva tão forte, podia transcender os próprios limites da justiça e entrar nos terrenos da liberalidade magnificente, como expressão da gratidão sentida pelo rei face ao amor intenso demonstrado por algumas das suas ovelhas, que serviam com mais afecto. Por fim, desse senhor equiparado a um pastor era esperada a penalização das transgressões, ou seja, o castigo dos prevaricadores e de todos aqueles que se recusassem a cumprir as regras que governavam o sistema, actuando, assim, de acordo com princípios vindicativos. No entanto, veremos adiante que muitos eram aqueles que sustentavam que tal justiça vindicativa deveria ser sempre temperada com amor, e que o pastor, tal como o rei, deveria perdoar sempre que isso lhe fosse possível.

No caso de o rei-pastor cumprir estes preceitos, então estaria a fomentar os laços afectivos em que assentava o grupo, e a assegurar não só a sua própria salvação como a salvação do seu rebanho, estaria a trabalhar para o «bem comum», como então mais frequentemente se dizia. Porém, esse trabalho era extremamente exigente, pois passava, necessariamente, por uma incansável vigilância e pelo permanente velar pelo cumprimento do imperativo distributivo que presidia à vida comunitária, fazendo face, quotidianamente, às carências materiais daqueles que se encontravam debaixo da sua alçada. Ou seja, o monarca devia desempenhar uma acção em tudo semelhante àquela que era cumprida pelo pastor ante o seu rebanho, e pelo pai no âmbito familiar, não devendo fazer nada que afectasse o equilíbrio entre as diversas famílias e o bem-estar material de todos, condição essencial para a «conservação» da comunidade.

Já se vê que em torno da imagem do rei-pastor ecoava uma concepção de comando bem distinta do exercício governativo frio, formalista, calculista, autoritário ou violento. O senhor que governava seguindo o exemplo do pastor distinguia-se pela sua benevolência, tudo fazendo para estabelecer relações afectivas e calorosas com os seus servidores, por ter consciência de que só elas eram capazes de engendrar um sólido clima de confiança[153]. Cumpre notar, a respeito deste tema, que a literatura coetânea sempre afirmava que tal postura benevolente constituía não propriamente uma opção facultativa, mas antes uma obrigação moral desse rei-pastor. Governar com amor era, de certo modo, a única forma «natural» de governar e, para além disso, aquela que era mais conforme aos desígnios da divindade, pois, segundo o jurista João Salgado de Araújo, «es la ley Regia (...) un conocimiento natural, participado y ilustrado de la lei eterna en el Principe electo por el pueblo, para saber gouernar y dirigir alguna comunidad perfecta a su verdadero fin, como lo dize Santo Tomas...»[154]. Em face de afirmações como esta, percebe-se facilmente porque é que as posturas governativas que se desviavam deste padrão afectuoso tendiam a ser consideradas como contrárias à natureza. Governar de forma benevolente equivalia a respeitar a natural ordem das coisas, era o caminho mais seguro para a manutenção da ordem. Comandar de um modo formalista e sem afecto, ao invés, significava instaurar uma relação fria e muito mais instável. Governar pelo temor, por fim, era um atentado contra a natureza dos seres humanos, pois equivalia a retirar liberdade aos vassalos, a ignorar o ensinamento das famílias e a tratar os seus membros como escravos ou animais, o que, evidentemente, só provocava desordem. E uma vez instalada a desordem, a comunidade desviava-se inevitavelmente do fim escatológico que lhe estava destinado.

Além do comando benevolente, governar era, igualmente, um dever glorioso, era uma enorme responsabilidade, a qual exigia uma "dedicação" plena e completa à tarefa de condução da comunidade. De acordo com a literatura quinhentista e seiscentista, o governo tinha de ser a preocupação permanente e constante do rei, e, à semelhança do pastor, também o monarca tinha a obrigação de permanecer vigilante enquanto as suas ovelhas descansavam, protegendo-as e prestando atenção a tudo, sem nunca perder de vista nenhuma delas. Além disso, o senhor deveria conhecer o rebanho no seu conjunto, mas também em detalhe, e

---

[153]«O bom pastor no proveito das ovelhas se desvela, & só do seu bem trata tendo-lhes amor», afirmava o franciscano João Cardoso na sua *Iornada d Alma Libertada, Guiada no Arriscado, e Tempestuoso Mar, do Mundo, por Christo Piloto diuino, na Nao da Igreja ao porto celestial da saluação...* (Lisboa, Geraldo da Vinha, 1626), f. 116.

[154]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 73.

dele se exigia que conhecesse o carácter daqueles que eram os seus mais próximos servidores, e que soubesse bem onde se encontravam as boas pastagens, devendo por isso mesmo estar a par da sequência das estações do ano e da natural ordem das coisas, a fim de ser capaz de dar resposta às necessidades das famílias. No fundo, e como referimos, ao rei-pastor era imprescindível conhecer, de um modo aprofundado, a disposição natural das coisas, de forma a orientar a sua conduta governativa tanto para as necessidades do conjunto da comunidade como para as de cada uma das ovelhas que estavam à sua guarda. Nesse quadro, nada como o amor recíproco entre o rei e os seus servidores para aprofundar o acordo e a concórdia entre as vontades[155]. Como assinalámos, o amor, enquanto faculdade cognitiva, era fundamental para proporcionar tanto ao rei como aos vassalos o conhecimento acerca daquilo que era naturalmente melhor para todos, aprofundando as semelhanças e o acordo das vontades daqueles que faziam parte dessa grande família que era o reino.

Como já sugerimos, por detrás de todas estas concepções de governo ecoava uma antiquíssima tradição. De facto, forjadas no mundo hebraico, estas concepções pastoris de governo revelaram uma impressionante longevidade, tendo transitado para o mundo ocidental cristão, se bem que, pelo caminho, alguns pensadores gregos tenham enriquecido a sua acepção. Para Aristóteles, nomeadamente, cabia ao rei-pastor associar e harmonizar as diversas virtudes e os temperamentos díspares de todos aqueles que integravam a comunidade, pois, de acordo com o Estagirita, a arte de governar consistia, fundamentalmente, em reunir e articular todos os membros da comunidade a fim de realizar a concórdia. Esta materializava-se na amizade e no desejo de trabalhar, em estreita colaboração, para o bem comum[156]. Aliás, em diversos pontos da sua obra Aristóteles formula claramente esta concepção de um governo vincadamente afectivo, e aí se fala de um senhor que tinha a obrigação de, através de uma direcção afectuosa, propiciar o enriquecimento moral daqueles que se encontravam a seu cargo, de os proteger e de os conduzir no caminho da virtude.

Esta imagem do rei-pastor como responsável pelo destino do rebanho surge já plenamente configurada no contexto da patrística, sublinhando-se aí a força espiritual e a espessura afectiva dos laços morais que ligavam o pastor a cada membro do grupo, laços esses que diziam respeito aos aspectos mais gerais da vida comunitária, mas também aos seus mais ínfimos detalhes. Sob o

[155]Michel Foucault, «*Omnes* et *singulatim*: vers une critique de la raison politique..., cit., 1986, p. 11. Sobre este mesmo tema, cfr. Antonio Serrano Gonzalez, «Poder sub specie Legis y Poder Pastoral..., cit., 1987, pp. 115-135.

[156]Aristóteles, *Política*, 1253b segs.

Cristianismo, portanto, a relação entre o senhor e o seu servidor converteu-se, aos poucos, numa ligação de dependência pessoal, num estado de obediência decorrente da confiança gerada pelo amor. O governo pastoral, tal como foi concebido pelos autores cristãos, supunha uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma das suas ovelhas, e recomendava ao rei-pastor que estivesse ao corrente das necessidades materiais e espirituais de cada um dos membros do seu rebanho, a fim de que fosse capaz de satisfazer essas necessidades sempre que a sua intervenção parecesse necessária. O rei-pastor deveria saber o que se passava na alma daqueles que se encontravam sob a sua protecção e conhecer o estado da sua progressão no caminho da santidade. Devia também conhecer as qualidades de cada um dos que estavam sob a sua alçada, a fim de os dispor conforme a sua vocação.

Finalmente, do chefe-pastor esperava-se igualmente o desempenho de um supremo exemplo moral. O seu comportamento tinha de ser irrepreensível e perfeito, pois todos os membros do rebanho tinham os olhos postos sobre ele. Entre esses dois pólos vigorava uma relação afectiva, a qual, como vimos, envolvia sempre um certo mimetismo, ou seja, o amor aprofundava as semelhanças entre os amantes, acreditando-se que o rei virtuoso, através do seu bom comportamento, seria capaz de levar os seus vassalos a aperfeiçoarem-se. É precisamente por isso que o monarca deveria dar sempre o melhor exemplo possível àqueles que se encontravam sob a sua alçada, devendo estar disposto, até, a sacrificar a sua própria vida pela salvação das suas "ovelhas", à semelhança do que fazia o verdadeiro amigo, também ele pronto para se sacrificar em nome do bem-estar daquele que amava, chegando ao extremo de se disponibilizar a morrer por ele[157].

A desordem e a restauração da ordem.

Ao ser apresentado como o único caminho para o aperfeiçoamento da comunidade e para a sua salvação, este sistema organizativo inspirado na família e assente no amor tornava-se muito consensual, ao mesmo tempo que se inibia o questionamento de tal ordem. É certo que ocorreram casos de contestação e até de

[157]Eugenio Asensio, «Lourenço de Caceres..., cit., 1961, pp. 67-78. É essa faceta sacrificial do ofício régio – a qual possui, também, óbvias ressonâncias cristológicas – que surge em uma das advertências que o médico catalão Jeronimo de Merola lança aos governantes, no seu tratado *Republica original sacada del cuerpo humano...*, de 1587: «aprended pues hombre politico, y metido en cosas de gouierno que no aueys de ser vos para vos, sino para los que teneys baxo vuestro gouierno» – Jeronimo de Merola, *Republica original...* , cit., 1587, f. 20.

conflito no seio de famílias, motivados, por exemplo, por questões ligadas à transmissão testamentária do património familiar. Porém, até ao século XVIII a matriz organizativa familiar jamais foi posta em causa, e a maioria dos autores continuou a defender que era imperativo fazer assentar a comunidade em laços afectivos. De resto, não deixa de ser muito sintomático que, em ocasiões de conflito e de disputa, quer dizer, de rompimento do laço afectivo, as partes envolvidas nessas querelas invocassem invariavelmente a ordem natural das relações, onde a amizade e o amor ocupavam um lugar fundamental. Tal sucedia, por exemplo, nos casos em que uma das partes não cumpria o mecanismo esperado, dando largas a sentimentos egoístas e individualistas e falhando, por exemplo, no ciclo de reciprocidade. Esse acto, para além de se traduzir em desonra para aquele que o praticava – uma vez que, como vimos, o mecanismo de entreajuda estava ligado a uma lógica de reputação e de honra –, podia constituir, também, um pecado, na medida em que era encarado como um atentado contra a ordem de relacionamento afectivo entre as pessoas, a qual, todos acreditavam, encontrava-se fundada na natureza. Era um acto que levava as partes afectadas a chamar a atenção daquele que se encontrava em falta, apontando o dedo ao gesto egoísta e desonroso, e clamando por «justiça», uma expressão que, importa não esquecer, na sua acepção coetânea significava a satisfação daquilo que competia a cada uma das partes, a fim de que se pudesse regressar à situação de equidade original. Contudo, a justiça, neste domínio, significava igualmente o regresso à ordem natural das coisas, ao estádio de comunhão, tal como a divindade a dispusera nos tempos primordiais. Como tal, às instâncias comunitárias incumbidas da vigilância do cumprimento desta justiça tão marcada por referências escatológicas cabia recordar aos contendentes quais eram os valores magnos que norteavam a vida em grupo e que apontavam, precisamente, para esse momento original, prévio ao pecado.

Para o analista actual, as ocasiões de ruptura com este sistema de relações revestem-se de bastante interesse, antes de mais porque, apesar de tudo, foram episódios pontuais e pouco numerosos, o que confirma a vigência mais ou menos consensual do regime de relacionamento afectivo e familiar que acabámos de descrever. Além disso, tais querelas revestem-se também de grande relevância, porque sempre motivavam a verbalização dos sentimentos mais fundamentais que mantinham unida a comunidade. Nessas ocasiões de dissensão, o repertório normativo que governava a generalidade da vida quotidiana tornava-se bastante mais visível, sendo possível surpreender, aí, os quadros de raciocínio e a grelha conceptual que balizava a interacção comunitária. Assim, nos momentos de dissensão, nas razões invocadas pelas partes em confronto ecoava, quase sempre,

toda a tradição moral que até aqui descrevemos, fazendo-se sempre escutar as interdições e os respectivos castigos que estavam previstos para aqueles cuja conduta fosse julgada como ameaçadora para a estabilidade do grupo. Na sequência da querela, e face a essa situação de ruptura com a ordem pré-existente – perante o incumprimento do gesto esperado –, as partes envolvidas podiam tomar um de dois caminhos.

Em primeiro lugar, podiam enveredar pela composição amigável. De facto, em ocasiões de dissensão o gesto mais frequente e encorajado era a resolução amigável dos conflitos, sem recurso às vias do direito formal, nem às instâncias judiciais externas. Trata-se de uma prática que assentava na convicção de que o amor constituía um instrumento de reconciliação imensamente mais poderoso do que a lei, muito mais eficaz do que o próprio julgamento, pois actuava na esfera mais profunda das pessoas, proporcionando uma paz muito mais eficaz e duradoura. Essa composição amorosa poderia ser dirigida por uma terceira pessoa, a qual, amigavelmente e sem qualquer outro interesse para além do bem das duas pessoas desavindas, encaminhava as partes em conflito no sentido da reconciliação.

Sabemos hoje que tanto a aristocracia como o clero, mas também os demais grupos corporativos e até mesmo as minorias étnico-religiosas, desenvolveram as suas próprias formas de regulação e de resolução de conflitos. Tais formas de resolução de querelas sempre resistiram tenazmente à expansão das instituições judiciais formais, pelo que, durante muito tempo, viveu-se naquilo que o estudioso Jerold Auerbach designou de «situação de justiça sem lei»[158], um contexto onde a resolução amigável de querelas era a prática mais comum, pois supunha uma visão afectuosa da comunidade, onde todos estavam bem cientes de que a manutenção da comunidade dependia da eficaz resolução de conflitos e da colaboração de todos no sentido do bem comum. De resto, era costume dizer-se que a composição amorosa de conflitos permitia uma muito cabal regeneração dos laços comunitários, permitia restaurar, de um modo profundo, a ordem.

[158]Jerold S. Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers...*, cit., 1983, pp. 5 segs.; veja-se a recensão crítica a esta obra, onde são questionadas algumas das teses de Auerbach, por Laura Nader, «The Recurrent Dialectic Between Legality and its alternatives: the limitations of Binary Thinking», *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 132, n. 3 (March 1984) pp. 621-645.

Figura 21
A casa familiar possuía os seus próprios mecanismos de resolução de conflitos, e o recurso ao tribunal para resolver questões domésticas era sempre desaconselhado.
Herman Hugo, S.J., *Pia Desideria Emblematis, Elegiis et affectibus S.S. Patrum illustrata...* (Antuérpia, Aertssen, 1624).

Estudos recentes têm revelado que tal expediente foi, durante muito tempo, o modo rotineiro e mais generalizado – ainda que pouco documentado, dado que quase sempre dispensava de registos escritos – de resolver querelas[159], e um dos vários autores coetâneos que nos falam desta modalidade informal de repor a ordem é Manuel Monteiro de Campos[160], no seu diálogo *Academia nos Montes...* (1641), no qual caracteriza os principais traços desse expediente reconciliador, sublinhando que a composição amorosa permitia a *regeneratione*, o regresso às origens, a restauração da ordem momentaneamente rompida[161]. Os apelos ao amor permitiam realizar aquilo que era próprio da benevolência, a saber, sanar a divisão e restabelecer a integridade que se tinha perdido. A resolução amorosa dos conflitos interessava-se pelos motivos subjectivos das pessoas, avaliando as situações de uma forma afectuosa. Nesse sentido, contrastava fortemente com as vias formais de resolução de conflitos, as quais distinguiam-se por privilegiarem uma leitura objectiva, distanciada e afectivamente neutra do conflito. Além disso, a composição amorosa dos conflitos exercia, também, como que uma acção purificadora, e dela se dizia que restaurava a unidade do corpo social. Esta acção terapêutica, importa não o esquecer, estava repleta de ressonâncias religiosas e familiares, o que uma vez mais nos recorda que a semântica da palavra «justiça» comportava, então, um forte conteúdo cristão. No quadro desse entendimento religioso da justiça, a resolução amorosa de dissensões distinguia-se pelo seu carácter eminentemente informal e afável, pelo contacto directo e pela personalização, aspectos que se encontravam totalmente ausentes quando entrava em campo um "estranho", um representante da burocracia jurídica, cuja actuação era caracterizada pela "frieza" e pela impessoalidade do direito positivo, bem como pelo registo escrito das razões de uns e de outros.

Xenofonte foi um dos muitos pensadores gregos que enalteceram os homens que demonstravam uma especial aptidão e empenho para harmonizarem as relações no seio da comunidade, promovendo a reconciliação e dando corpo a uma figura que, em certos aspectos, era a completa antítese do advogado letrado.

---

[159]Cfr. A. M. Hespanha, «Savants et rustiques. La violence douce de la raison juridique», *Ius commune*, 10 (1983) pp. 1-48; Boaventura Sousa Santos, *O discurso e o poder. Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*, Coimbra, 1980. Acerca da temática das formas informais de resolução de conflitos, veja-se, também, Richard Abel (org.), *The Politics of informal justice*, Nova York, Academic Press, 1982; e, de Austin Sarat & Thomas R. Kearns, *Law in everyday life*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993.

[160]Manuel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes, e Conversações de Homens Nobres...* cit., 1641, pp. 191 segs.

[161]Acerca da articulação entre a imagética da amizade e a noção de regeneração, *vide* Adele Fiske, «Paradisus homo amicus», cit., 1965, pp. 432 segs.

O «buen varon» – afirmava Xenofonte – é aquele que vigia as relações entre os seus amigos, apaziguando as querelas entre os seus servos, restaurando a amizade entre os amigos, «pacificando las discordias de los deudos y parientes, demonstrando les que buena es la paz y amistad, o encomendando alguno ante el juez, o defendiendo lo, si veo que es acusado sin razon...»[162]. Muitos séculos volvidos, no mundo ibérico quinhentista e seiscentista esta forma amigável de fomentar a concórdia continuava a ser, de longe, a mais apreciada. Frei Baltazar Limpo era um dos muitos que recomendavam, sem hesitações, este tipo de composição de querelas, exortando os amigos a conduzirem, com amor, aqueles que amavam à paz original, pois «a reprehensão dada com brandura, he a que mais obriga», enquanto que «a que se dá com aspereza, pouco melhora»[163].

No Portugal de Quinhentos e de Seiscentos, a composição informal de conflitos era prática corrente no seio da comunidade doméstica, mas também dos senhores e dos notáveis locais que tinham sob o seu mando um número considerável de pessoas. De resto, a atribuição de capacidade judicial às autoridades senhoriais – eclesiásticas e seculares – não foi mais do que o reconhecimento oficial, da parte da monarquia, da ancestral existência deste tipo de práticas, e da importância de que se revestiam as funções de arbitragem de conflitos locais e regionais que eram levadas a cabo por essas entidades governativas[164]. Aliás, e como demonstrou recentemente Nuno Gonçalo Monteiro, no seio da nobreza o exercício de funções jurisdicionais sobre um senhorio foi, até bastante tarde, um dos principais factores de distinção entre a principal nobreza – aquela que, de facto, desempenhava esse papel de condução da comunidade –, e um grupo mais alargado de «fidalgos» de baixa estirpe, em geral desprovidos de tais faculdades jurisdicionais[165]. A arbitragem era, portanto, algo de prestigiante

---

[162]«Dialogo de Xenophon...», cit., 1546, f. 235.

[163]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 301.

[164]Acerca destas questões é fundamental a consulta dos trabalhos de A. M. Hespanha, em especial «Savants et rustiques...», cit., 1988, e «Da *Iustitita* à *Disciplina*...», cit., 1988. Para estudos mais recentes, e que seguem de perto as propostas de Hespanha sobre este tema, veja-se Mafalda Soares da Cunha, «Práticas do Poder Senhorial à escala local e regional (fins do século XV a 1640)» *in* Nuno Gonçalo Monteiro (coord.), «O espaço político e social local», 1ª parte da obra *História dos Municípios e do Poder Local [Dos Finais da Idade Média à União Europeia]*, dir. de César de Oliveira, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 145 segs.; cfr. com a situação vivida na Inglaterra seiscentista, estudada por Keith Wrightson em «Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth-century England», *in* John Brewer & J. Styles (orgs.), *An ungovernable people. The English and their law in the 17th and 18th centuries*, New Brunswick, 1980, pp. 21-46.

[165]Nuno Gonçalo Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia» *in* A.M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 337 segs.; *vide*, também de Nuno G. Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia» *in* A.M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 336 segs.; e, igualmente, *O Crepúsculo dos Grandes. A casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998, pp. 33 segs.

para aquele que a praticava, pois constituía um sinal visível de que essa pessoa se preocupava com o bem do conjunto da comunidade. Longe de ser um fenómeno exclusivo do mundo ibérico, a prática da reconciliação tinha muitas afinidades com a tradição inglesa do «loveday», com o costume francês do «jour d'amour» ou do «dies amoris», quer dizer, o dia da reconciliação entre litigantes, uma reconciliação que, na maioria dos casos, se processava totalmente à margem das instâncias jurídicas formais[166]. Por vezes, o recurso à judicatura formal servia apenas para pressionar as partes desavindas a chegarem a um acordo amigável, ou para formalizar a reconciliação previamente alcançada através de meios informais. Nessas circunstâncias, a única função do tribunal era fixar uma data limite para que o acordo fosse selado[167].

Como não podia deixar de ser, tratava-se de um processo marcado por gestos rituais que tornavam visível, aos olhos de todos, que as duas partes estavam dispostas a regressar à ordem afectiva que, por momentos, tinham abandonado. Tais gestos remetiam para uma ordem imanente de que todos participavam[168], remetiam para o fundo afectivo da vida comunitária, e eram sintetizados por algumas frases e gestos, como é o caso da expressão «amável composição», do «beijo da paz», ou da frase «tornar se la amistat», um procedimento comum entre a nobreza ibérica e mencionada na generalidade das compilações legais, como acontece nas já citadas *Partidas*, ou, também, no *Fuero Viejo de Castilla*[169]. Estes gestos podiam até ser abençoados por um sacerdote, testemunhados pessoalmente por amigos comuns, e, ainda, selados por um juramento sobre a Sagrada Escritura, o que, uma vez mais, remete para um conceito de justiça cujo fundo era, essencialmente, cristão[170]. A esse respeito, o jurista António de Sousa de Macedo recordava que fora Deus quem ensinara os juizes a desempenharem a sua função, pois a divindade por diversas vezes como que «deceo a devassar, & a ouvir a cada hum, para ensinar ao Iuiz...»[171]. Encontramo-nos muito longe, portanto, da frieza e da severidade dos processos da

---

[166]Peter Goodrich, «Law in the Courts of Love. Andreas Capellanus and the Judgements of Love» *in* Peter Goodrich, *Law in the Courts of Love. Literature and other minor jurisprudences*, Londres & Nova York, 1996, pp. 31 segs.

[167]Michael Clanchy, «Lei e Amor na Idade Média» *in* A. M. Hespanha (coord.), *Justiça e Litigiosidade: História e Prospectiva*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 152 segs.

[168]A.M. Hespanha (com Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho... cit., 1997, p. 51.

[169]Marilyn Stone, *Marriage and friendship...*, cit., 1990, pp. 120 segs.

[170]Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure...*, cit., 1556, Tomus II, Liber tertius, Quaestio I – De Iure; e Quaestio II – De iustitia, secções onde se fala longamente deste fundo religioso do conceito de justiça.

[171]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, p. 38.

justiça formal, os quais tinham pouco a ver, portanto, com a ternura e a doçura que caracterizava a ordem comunitária afectiva e os seus expedientes de resolução de conflitos, muito mais do agrado de uma comunidade que se pensava a si mesma como um grupo unido por laços de amor e por uma confiança recíproca fundada no afecto. Estamos muito longe, também, de um conceito estritamente secular de prática judicial, vigorando, em vez disso, a convicção de que o principal garante da ordem eram as boas intenções das pessoas, fruto das naturais qualidades dos homens para se amarem uns aos outros, e não propriamente um ordenamento positivo que impusesse normas impessoais e abstractas ao conjunto da comunidade.

É certo que, a par deste expediente amoroso, existia sempre uma outra via para a resolução de querelas e de conflitos: o modo processual jurídico, o recurso à justiça formal. De facto, quando a composição amigável dos conflitos parecia impossível de alcançar, nessas ocasiões recorria-se à magistratura formal, esperando-se que ela actuasse quer na sua expressão *comutativa* – de manutenção do *status quo*, dos direitos das partes –, quer na sua expressão *distributiva* – dar a cada uma das partes aquilo que lhe competia –, ou, ainda, na sua dimensão *vindicativa* – de punição dos delitos. Quando fracassavam os mecanismos comunitários de composição de querelas, era portanto às instâncias judiciais formais que competia restaurar a ordem, repor a harmonia, promover o regresso à ordem afectiva anterior, fomentando o retomar da ordem natural dos afectos. A acção da judicatura formal revestia-se, assim, de um carácter terapêutico, com vista à reposição de uma ordem prévia. Contudo, importa salientar que a justiça formal, «positiva», foi sempre um expediente encarado com alguma desconfiança, e foram muitos aqueles que duvidaram da sua capacidade para apaziguar, a um nível profundo, as querelas. Tal desconfiança em relação às instâncias jurídicas formais tornava-se ainda mais acentuada quando se tratava de querelas entre membros de um mesmo agregado familiar. Na realidade, o recurso à justiça formal para resolver assuntos "caseiros" – sobretudo nos casos de famílias aristocráticas, sempre imbuídas de uma forte consciência corporativa – era um acto especialmente doloroso, pois comportava a constatação de que a comunidade doméstica, enquanto agregado fundado no amor, esgotara a sua auto-suficiência e estava irremediavelmente dividida, revelando-se incapaz de, por si só, regressar à concórdia original. Como tal, no seio da família os seus membros eram sempre exortados a encararem o recurso às instâncias jurisdicionais externas como um último recurso, o qual, de preferência, deveria ser evitado.

A proverbial desconfiança que então existia face ao processo jurídico formal decorria do facto de a comunidade valorizar, acima de tudo, os seus

próprios mecanismos de reconciliação, encarando o recurso às instituições formais, exteriores, como um sinal de que o grupo esgotara a sua capacidade de resolução de querelas, admitindo abertamente a divisão e o conflito. O recurso a um meio de resolução de conflitos exterior à família significava declarar que o próximo era, doravante, um "estranho", deixando de ser encarado como um amigo e passando a ser olhado como um "adversário", passando a ser alguém cujos interesses, diferentes e individuais, prevaleciam sobre os do grupo. Para além disso, no caso das querelas resolvidas nos tribunais, os danos e as feridas decorrentes dessa situação seriam muito mais desestabilizadores, pois o modo legal de resolver as disputas implicava uma declaração taxativa de quem era o "ganhador" e de quem era o "perdedor"[172]. Os mecanismos informais, pelo contrário, eufemizavam esses aspectos, sendo animados pelo amor e pela reconciliação amistosa, e, como tal, não só proporcionavam uma regeneração muito mais cabal, como provocavam também danos muito menos profundos nesses laços que se queriam fundamentalmente afectivos. Na realidade, através dessas modalidades amorosas de composição de conflitos, ficava a impressão de que as duas partes, de certo modo, viam satisfeitas as suas reivindicações, pois aí a principal preocupação era deixar ambas as partes com alguma coisa, um resultado, sem dúvida, bem diferente daquele a que se chegava mediante o procedimento judicial formal, o qual só dava razão a uma das partes, humilhando a outra perante a comunidade e, nalguns casos, aprofundando ainda mais a ruptura[173].

Assim se percebe porque é que, até tempos recentes, as instâncias judiciais formais procuraram sempre concluir o processo com um acordo, com uma *concordia* ou *convenientia*, em vez de proferirem verdadeiras sentenças. Aos olhos das pessoas envolvidas, as *concordiae* produziam sentenças mais firmes e, em certo sentido, mais justas, até porque eram muito mais abrangentes no exame da querela, levando em conta todas as obrigações morais e o circunstancialismo comunitário. A acontecer essa "pacificação" amigável, as partes reconciliavam-se e como que refundavam o vínculo que as unia, tornando-o estável e capaz de novamente servir de base à convivência. Deste procedimento – a que, por vezes, foi dado o nome de *amica pactio* – resultava não só o restabelecimento da titularidade dos direitos, mas sobretudo um novo arranjo, fundado num acordo mais profundo e com uma capacidade de vinculação que se estendia para limites

[172]Jerold Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers...*, cit., 1983, pp. 8 segs.

[173]Cfr. Stephen D. White, «"Pactum... Legem Vincit et Amor Judicium". The settlement of Disputes by Compromise in Eleventh-Century Western France», *American Journal of Legal History*, 22 (1978) pp. 281-308.

que se situavam muito para além da vontade das partes[174]. De facto, era um pacto que comunicava com essa primordial *pax*, com esse amor que remontava à primordial «idade de ouro», o qual envolvia uma força muito mais forte que a lei. Era um pacto que, como se dizia naqueles tempos, «substituía e vencia a lei»[175].

No fundo, deixar a justiça formal imiscuir-se nos assuntos familiares era o primeiro passo para o fim da autonomia e do auto-governo domésticos[176]. Parafraseando Jerold Auerbach, a lei começava onde a família e a comunidade acabavam, e o recurso aos tribunais significava que no seio do grupo deixara de existir aquela concórdia que caracterizara as comunidades humanas nos seus primeiros tempos[177]. Todavia, outro importante motivo para a relutância em recorrer aos tribunais era o facto de as instâncias jurídicas exteriores usarem uma terminologia complexa – «artificial», como era costume dizer-se[178] – e recorrerem a procedimentos abstractos que, com o tempo, se foram tornando cada vez mais especializados, relegando as partes para uma posição de passividade. De resto, muitas eram as queixas dos coetâneos a respeito da ininteligibilidade da linguagem jurídica, e boa parte dessas críticas foram dirigidas aos advogados que, tirando partido dessa situação, acabavam por prejudicar os contendentes ao invés de os ajudarem a chegar a um acordo. «De abogados i juezes necesita la malicia del mundo...» escrevia António López de Vega em 1641, acrescentando que a comunidade em que vivia necessitava «mucho más de derecho claro i comprehensible i de orden judicial ceñido, i no ocasionado al engaño i astucia de sus ministros...»[179].

À má reputação da judicatura formal não eram estranhos outros aspectos igualmente reveladores da omnipresença dos afectos na vida comunitária. Antes de mais, para muitos era inadmissível que o advogado se fizesse pagar pelos seus serviços de reposição da ordem. Advogar a troco de

---

[174]Emanuele Conte, «Passioni», cit., 1998, p. 57.

[176]Cfr. Stephen D. White, «"Pactum... Legem Vincit et Amor Judicium". The settlement of Disputes by Compromise..., cit., 1978.

[176]Acerca deste tema, consulte-se as pertinentes considerações tecidas por Maria de Lurdes Rosa em *O Morgadio em Portugal, sécs. XIV-XV. Modelos e Práticas de Comportamento Linhagístico*, Lisboa, Estampa, 1995, pp. 249 segs.

[177]Jerold Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers...*, cit., 1983, p. 5.

[176]«A verdadeira noção de justiça, a bem dizer inata, só se obscurece com as subtilezas dos jurisconsultos», declara D. Jerónimo Osório no seu tratado *Da Instituição Real e sua Disciplina*, Lisboa, Pro Domo, 1944, p. 80; acerca deste livro, veja-se Nair N. castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e o* De regis Institutione et Disciplina, *de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1989.

[179]António López de Vega, *Heráclito i Demócrito de nuestro siglo, Descrívese su legítimo Filósofo, Diálogos morales, sobre tres materias, la Nobleza, la Riqueza, I las letras*, s.l., 1641, f. 241; acerca de López de Vega, *vide* Hans Rainer Butz, *El Filosofo Cortesano. Das moralistische Werk des Antonio López de Vega*,

dinheiro era algo que escandalizava essa sensibilidade tão apegada ao desempenho gracioso do papel arbitral, e que, como assinalámos, muito enaltecia aqueles que se esforçavam por promover, desinteressadamente e graciosamente, a concórdia e o amor. Os advogados, porque sanavam conflitos com o fito de ganharem dinheiro com esse trabalho, foram por isso mesmo alvo de insistentes críticas. Para além deste decisivo aspecto, existia um outro factor que contribuía para o descrédito da advocacia: os advogados promoviam um expediente de composição de querelas que remetia para um ordenamento «positivo», quer dizer, um dispositivo legal particularista e terreno, criado pelos homens, enquanto que a composição amigável, pelo contrário, activava valores e princípios inscritos numa ordem a todos intrínseca, universalmente reconhecida porque fruto do labor poiético da divindade. Como tal, esta segunda via de resolução de conflitos gozava de muito mais prestígio, pois remetia para o amor, um dispositivo organizador universal e por todos considerado como o mais perfeito e natural[180].

É certo que, nos séculos XVI e XVII, se registou um considerável aumento do número de pessoas que recorreram aos tribunais para resolver assuntos do foro familiar[181]. Todavia, o recurso a tribunais continuou a ser, decerto, uma prática minoritária no meio de um verdadeiro oceano de questões que eram resolvidas pelos mecanismos comunitários de auto-governo e completamente à margem das instâncias jurisdicionais formais. Além disso, sabemos hoje que uma parte considerável desses processos jamais visava chegar ao fim, pois destinavam-se apenas a levar as partes desavindas a chegarem a um acordo amigável, fora do tribunal. E o certo é que continuaram a ser muito numerosas as vozes que alegavam que o recurso à justiça oficial destruía os laços de amor, e que era incomparavelmente preferível activar os mecanismos comunitários de composição dos conflitos[182]. A justiça pacificava através do recurso

Friburgo na Brisgóia, Albert-Ludwigs-Universität, 1975.

[180]A respeito deste mesmo tema, Bartolomé Clavero notou que, no caso do apaziguamento por amor, era a tradição que recriminava, e nesse âmbito as autoridades eclesiásticas e laicas ficavam relegadas para uma função essencialmente declarativa, já que competia à cultura herdada determinar aquilo que era e aquilo que não era lícito – Bartolomé Clavero, «Textos Antigos em Tempos Modernos: a Determinação das Transgressões», *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, 6 (1991), pp. 41-46.

[181]Cfr. *maxime* A. M. Hespanha «Prefácio» a A. M. Hespanha (org.), *Justiça e litigiosidade: história e prospectiva*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. Vehja-se também, in *genere*, Richard Kagan, *Lawsuits and litigants in Castile, 1500-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981; Maria de Lurdes Rosa, O Morgadio em Portugal, sécs. XIV-XV. Modelos e Práticas de Comportamento Linhagístico..., cit., 1995, pp. 55 segs.; para uma perspectiva europeia sobre esta problemática, veja-se o interessante artigo de Craig Muldrew, «The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England», *The Historical Journal*, 39, 4 (1996) pp. 915-942.

[182]Jesús Vallejo, «Amor de árbitros. Episodio de la sucesión de Per Afán de Ribera el Viejo» *in* J.-M. Scholz (org.), *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz, 15. bis 20. Jahrhundert*, Francoforte no Meno, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 238 segs.

à disciplina, ou seja, a um corpo normativo que era exterior, artificial, criado pelo homem[183]. O amor, pelo contrário, constituía um expediente pacificador muito mais eficaz, pois actuava a um nível intrínseco, actuava nas zonas mais íntimas do ser humano, e, como tal, pacificava *de facto*.

O amor proporcionava, em suma, uma paz muito mais profunda e duradoura.

O amor e o perdão.

A composição amigável, por um lado, e o recurso à judicatura, por outro, constituíam dois mundos diferentes e contrastantes, se bem que um e outro tivessem em comum o facto de entenderem a justiça como algo que tinha directamente a ver com uma situação de comunhão primordial, com esse estado original de igualdade e de partilha total que existira em tempos ancestrais, o qual os homens tudo deviam fazer para restaurar. Para muitos dos coetâneos essa comunhão primordial continuava a ser pensada como o ponto ao qual se devia regressar, depois da momentânea disfunção dos mecanismos comunitários de partilha[184], e é por isso que a insistência numa ancestral ordem igualitária surge constantemente nos preceitos revelados da religião, mas também nos textos legais.

Por outro lado, convirá lembrar que, a este contraste entre o apaziguamento amistoso e a resolução dos conflitos através da justiça formal, correspondia a antiquíssima oposição entre misericórdia e justiça, um tema acerca do qual já tecemos algumas considerações no capítulo anterior. Ao estudar o Portugal de Quinhentos, Ivo Carneiro de Sousa analisou, de forma muito pertinente, a ancestral dialéctica entre a justiça e a misericórdia, essas «duas filhas de Deus», salientando que a maioria das pessoas eram então muito mais sensíveis à constelação de valores que estava associada à clemência e à misericórdia[185] e, sobretudo, ao perdão, uma prática que tinha como principal efeito moderar os rigores da justiça formal e atenuar o carácter anónimo da sua actuação vindicativa, conferindo-lhe uma componente mais personalizada, logo, muito mais próxima do reconfortante universo da reconciliação afectuosa. No

[183]William Church, «The Decline of the French Jurists as Political Theorists, 1660-1789», *French Historical Studies*, vol. V, n. 1 (Spring 1967) pp. 20 segs.

[184]Michael Clanchy, «Lei e Amor na Idade Média..., cit., 1993, pp. 145 segs.

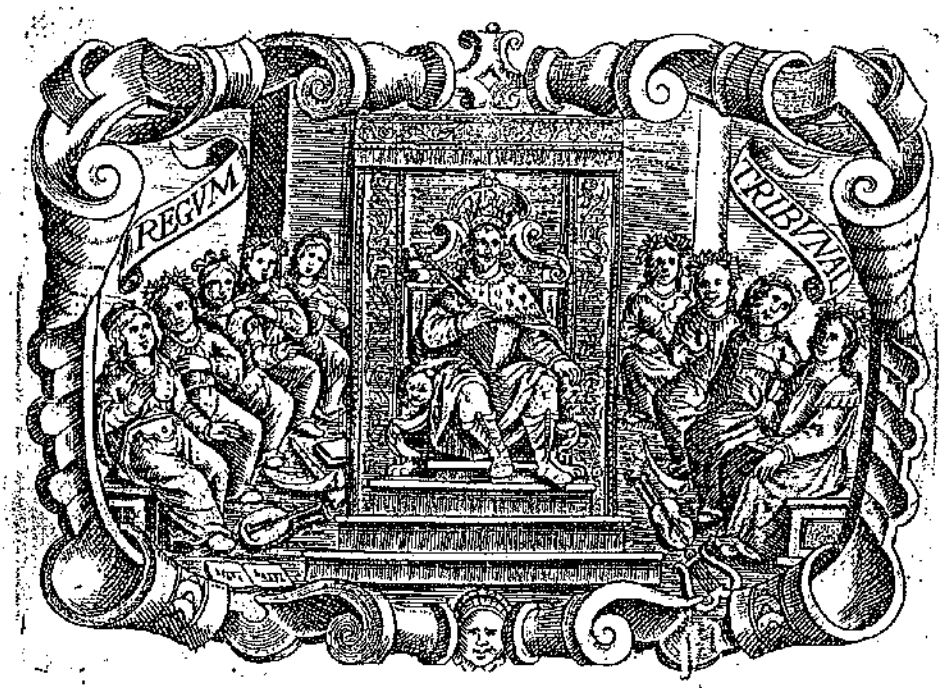
[185]Ivo Carneiro de Sousa, *A Rainha da Misericórdia na História da espiritualidade do Portugal do Renascimento*, dissertação de doutoramento (inédita), Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 1992, pp. 151 segs.

fundo, por detrás deste contraste entre as duas vias de resolução de conflitos que descrevemos encontrava-se, uma vez mais, a mais fundamental distinção entre a moral e a justiça. A primeira actuava a um nível profundo e tinha por vocação despertar os impulsos para o bem do próximo que a natureza humana encerrava, enquanto que ao juiz cabia não propriamente dizer como é que as pessoas se deviam comportar, mas ajuizar se a distribuição estava a ser processada de modo justo – quer dizer, se decorrera de acordo com os imperativos comutativos e distributivos –, e aferir se, num dado caso, as penas se aplicavam ou não.

No entanto, não eram poucos os que afirmavam que o juiz jamais devia esquecer que o amor – por ser um laço intrínseco à natureza humana – era o principal garante da coesão comunitária. Aliás, é oportuno referir que esta complementaridade entre a moral e a justiça era bastante antiga, remontando, pelo menos, às *Éticas* de Aristóteles, em particular ao Livro V da *Ética a Nicómaco*, onde se pode ler que o juiz, para além da interpretação da lei, jamais deveria descurar a observação da natureza, ou seja, a observação cuidadosa da natural disposição das coisas, da ordem natural, tal como ela se apresentava ante os seus olhos. Ao juiz recomendava-se, portanto, esse «leer sin libro» de que falava o jesuíta Diogo Henrique de Vilhegas[186].

Luís de Molina foi outro dos doutrinadores coetâneos que enalteceu o estudo da natureza e da sua disposição, alegando que a ordem natural das coisas tinha a capacidade de ensinar os homens acerca da maneira como se deviam comportar para regressarem a esse estado de comunhão original. Este aspecto foi muito salientado por Michel Villey, o qual lembrou que, para a sensibilidade imperante no mundo anterior ao século XIX, o jurista era essencialmente aquele que tinha a vocação de repor uma ordem, de restaurar uma ordem que não fora criada por ele, não lhe competindo nem alterar nem recriar tal disposição.

[186] Diogo Henriques de Vilhegas, S.J., *Leer sin Libro...*, cit., 1672.



DOCVMENTO XXIX.

No ſiempre ſe ha de executar todo el rigor de las leyes que en el Tribunal del Principe ſe debe moderar en ocaſiones.

ESTribunal piadoſo el de los Reyes, que ha de inclinarſe mas à la clemencia, que al rigor, en los caſtigos. [1] Por eſo pintaron los Antiguoss el Tribunal de Piteo Rey de Athenas, cercano al templo de las Muſas, ſignificando, que pronunciaba con ſuauidad las ſentencias. [Y eſto dibuja la pintura.]

1 Pauſan. in Coriuth. pag. 713.

[2] Aun los Magiſtrados inferiores deben atender à la equidad, y ſin violar las leyes, templar con prudencia

2 *Placuit, in omnibus rebus præcipuã eſſe æquitatis, quàm ſtricti iuris rationẽ.* Leg. placuit 8. Cod. de iudic.

Figura 22
Do monarca esperava-se uma acção moderadora do rigor da lei.
Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Competia-lhe, ao invés disso, reconhecer reverentemente essa ordem, pois nesse contexto o jurista «no tiene libertad de opinar, conforme a su entendimiento, sino que por fuerça ha de seguir la composicion de la letra» – afirmava Juan Huarte de San Juan em 1575[187].

Esta complementaridade entre o mundo da justiça formal e o universo dos laços afectivos é também patente nos casos em que se dava a ruptura de uma ligação com um fundo emocional. Quando se tratava de querelas entre um senhor e um seu servidor de especial confiança, tais rupturas convertiam-se em ocasiões especialmente dolorosas e ruidosas, pois nesses momentos eram sempre trocadas acusações de ingratidão e de traição aos valores do amor e da amizade. Muitos dos apótegmas compilados por Juan Rufo Gutierrez no final do século de Quinhentos fazem eco do emocional estado de espírito dos criados queixosos contra senhores que acusavam de serem ingratos e desrespeitadores das «leis da amizade»[188]. Não raras vezes estas querelas assumiam contornos públicos, pois cada uma das partes fazia por justificar as razões do rompimento, apontando o dedo aos gestos que tinham motivado aquela atitude, um comportamento que, evidentemente, visava captar a condenação comunitária[189].

A fim de evitarem tais momentos desestabilizadores para a comunidade, as autoridades insistiam constantemente na humildade e na consciência da condição pecadora de todos os homens, mas também nas vantagens decorrentes da reconciliação e do perdão, exortando os senhores a perdoarem as faltas cometidas pelos seus servidores. De resto, era ao próprio monarca que se pedia para dar o exemplo. Na realidade, importa não esquecer que a representação do príncipe humilde e consciente da sua condição pecaminosa teve grande repercussão nas letras daquele período[190], o mesmo se podendo dizer da imagem

---

[187]Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios, para las sciencias...*, cit., 1575, cap. XIII, p. 178; cfr. com as considerações de António de Sousa de Macedo sobre esta mesma temática, em *Eva, e Ave...*, cit., 1676, pp. 239 segs.

[188]Juan Rufo Gutierrez, *Las seiscentas apotegmas...* (Toledo, s.e., 1596).

[189]Para o contexto português, um dos casos mais paradigmáticos é, sem dúvida, o da relação entre Manuel de Faria e Sousa e D. Manuel de Moura Corte Real, marquês de Castelo Rodrigo. A ruptura dos laços de afecto e de serviço entre o marquês e Faria e Sousa, seu servidor, assumiu uma dimensão quase pública, como recorda Eugenio Asensio em «La Autobiografía de Manuel de Faria y Sousa», *Arquivos do Centro Cultural Português*, XIII (1978) pp. 629-637. Um outro bom exemplo de uma ruptura com estas características foi protagonizado por D. Gaspar de Guzmán, conde-duque de Olivares, e por Francisco de Quevedo, muito bem analisada por John H. Elliott em «Quevedo and the Count-Duke of Olivares», *in Spain and its World, 1500-1700*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1989, pp. 199 segs. O teatro de comédias também fez eco do tema da ruptura entre o senhor e o seu criado, e disso são bons exemplos duas das peças de Tirso de Molina, *El amor y el amistad*, composta ca. 1621, e *Cómo han de ser los amigos* – ambas estudadas por R. L. Kennedy em «Notes on two interrelated plays of Tirso: "El amor y el amistad" and "Ventura te dé Dios, hijo"», *Hispanic Review*, XXVIII (1960) pp. 189-214.

do rei-misericordioso, do monarca que em vez de castigar, perdoava tão frequentemente quanto lhe era possível. Durante os séculos de Quinhentos e de Seiscentos, tal imaginário da realeza clemente e misericordiosa reuniu um consenso muito alargado, e esta questão é muito relevante para a temática deste trabalho, pois uma vez mais remete para esse fundo teológico e amoroso em que assentava a ligação entre o rei e o reino, entre o senhor e o seu servidor, ou entre o pai e o seu filho. Em meados de Quinhentos, o poeta António Ferreira, na «Carta a D. João III», exprimia ao monarca algumas das suas expectativas a respeito do governo, e nos seus versos surgem referências inequívocas a um exercício misericordioso da justiça:

> «Tu rege mansamente, e com justiça
> Estas sejam tuas artes, a paz ama:
> A vencidos perdoa...»[191].

A esta régia propensão para perdoar, a esse fundo amoroso da monarquia faz também alusão frei Aleixo de Santo António, ao caracterizar o modo como «Deos nos tem dado esta vida pera nella merecermos, & de como se mostra, não somente juiz rigoroso, mas tambem pay misericordiozo no premio, que ha de dar»[192]. Como vimos, do senhor que prezava os seus vassalos esperava-se, acima de tudo, amor, mas também justiça, se bem que esta, no século XVII, significasse essencialmente o esforço para repor a ordem, para regressar à harmonia momentaneamente desfeita, tudo fazendo para que em nenhuma das partes ficassem sequelas do conflito. O atrás citado António Ferreira, desta feita na «Carta a Francisco de Sá de Menezes», celebra as virtudes do bom governo, sublinhando o papel que o amor e a concórdia aí desempenhavam:

> «Ó sancta paz! Ó sancta liberdade!
> O doce jugo do bom Rey prudente,
> Que guarda esta justiça, esta igualdade...»[193].

Nestes versos, a semântica da palavra «justiça» aponta, de novo, para uma certa noção de igualdade ancestral, e por aqui se verifica que, na óptica de António Ferreira, o próprio exercício da justiça devia ser impregnado por afecto,

---

[190]Veja-se, por exemplo, o excelente estudo de José Adriano de Carvalho, «D. António, Prior do Crato, Príncipe Penitente. Os *Psalmi Confessionales*: do *exemplum* à devoção», *Via Spiritus*, 2 (1995) pp. 67-129.

[191]António Ferreira, «Carta a D. João III» *in* António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, edição consultada: Lisboa, Sá da Costa, vol. II, s.d., pp. 33 segs.

[192]Frei Aleixo de Santo António, *Philosofia Moral Tirada de alguns Prouerbios ou Adagios...*, cit., 1640, pp. 11 segs.

[193]António Ferreira, «Carta a Francisco de Sá de Meneses» *in* António Ferreira, *Poemas Lusitanos*, edição

e que o rei, como senhor da justiça, devia ser brando e clemente, moderando a dureza das leis, perdoando e sendo misericordioso tão assiduamente quanto possível. A respeito deste mesmo tema, frei Cristóvão Godinho afirmava que aquele que administrava a justiça, a inclinar-se para algum lado, devia fazê-lo para o lado daqueles «que segundo a condiçam humana estam mais desamparados de huma liberdade licita para pello menos os animar com humas pallauras modestas, & de hum animo Christam, nacidas de humas entranhas paternais», uma afirmação sem dúvida muito sugestiva, pois transmite um conceito de judicatura fortemente impregnado de amor e de personalização, equiparando a realeza e os seus deveres às obrigações do chefe de família. De acordo com Godinho, os principais atributos do governante deviam ser em tudo semelhantes às características do pai, ou seja, deveria ter «modestia, & brandura», qualidades que «acabam por sy tudo, & dispoem os inferiores para fazerem o que lhes he mandado sem repugnancia alguma, que enfim ninguem melhor obedece que quem ama». Conclui, afirmando que para um governante ser amado «o meyo principal sam humas mostras de verdadeiro & paternal amor»[194].

Vigorava, portanto, um conceito de justiça bem diferente do actual, no qual entravam muitas alusões ao amor, e ao qual a prática do perdão não repugnava, bem pelo contrário[195]. No final do século XVI o jesuíta Manuel de Góis, fazendo eco de concepções ancestrais, afirmava que a virtude da justiça era constituída pelas seguintes qualidades: a religião, a piedade, a observância, a obediência, a gratidão, a liberalidade, a afabilidade e, finalmente, a amizade. No fundo, era uma ordem jurídica bem diferente daquela que vigora actualmente, pois possuía uma forte componente amorosa, interessando-se fundamentalmente pelos desejos, pela sinceridade e pela verdade das pessoas, o que significa que aquilo que avaliava era, essencialmente, as intenções e a autenticidade das relações que as pessoas estabeleciam umas com as outras, e não tanto as propriedades objectivas e concretas de uma determinada situação. Além disso, não há dúvida de que a definição de justiça dada pelo padre Góis constitui uma afirmação bem reveladora da interpenetração entre a esfera jurídica e esse ordenamento natural e essencialmente religioso que os afectos instauravam. Consequentemente, no quadro desta concepção amorosa da justiça, o bom governante seria aquele que, sem descurar o correcto exercício da justiça, estivesse mais pronto para perdoar do

consultada: Lisboa, Sá da Costa, vol. II, s.d., pp. 58 segs.

[194]Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 378-379.

[195]É esse, precisamente, o sentido que o jurista António de Sousa de Macedo atribui à palavra «justiça», no seu livro *Armonia Política. Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado...*, cit., 1651.

que para julgar e para punir. A misericórdia era, afinal, a melhor expressão do exercício amoroso da justiça, traduzindo-se na frequente prática do perdão.

«Formosa acção he no Rey, perdoar a culpa», afirma frei Baltazar Limpo[196], enquanto que o jurisconsulto António de Sousa de Macedo, em contrapartida, equipara o perdão ao «amor pela ordem»[197]. O conceito de rei-misericordioso, que condenava e que castigava o mínimo possível, constituía uma das imagens com maior poder de atracção para a sensibilidade de Seiscentos, surgindo não só na literatura teológica mas também na generalidade da literatura daquele tempo[198]. Para a sensibilidade coetânea, a faceta clemente e misericordiosa não podia deixar de sensibilizar, pois remetia, uma vez mais, para o mito da comunidade afectiva e para o universo semântico do amor espiritual, do senhor indulgente que se comovia com as lágrimas e com o sofrimento daqueles que o serviam, perdoando-lhes. Desse modo, seguia de perto o exemplo de Jesus Cristo[199]. Porque Deus, afinal, era «não somente juiz rigoroso, mas tambem pay misericordioso no premio, que ha de dar» – sustenta Aleixo de Santo António em 1640[200].

Assim, a insistente aproximação entre a figura divina e a pessoa régia acabava por reforçar a componente misericordiosa da sua actuação, ao mesmo tempo que constrangia o monarca, impondo-lhe sérios condicionamentos morais ao nível do exercício da justiça. O jesuíta Diogo Henriques de Vilhegas, a respeito deste tema, chegava ao extremo de afirmar que o rei deveria ler a *Bíblia* «todos los dias de su vida, para que de su frequente licion consiga quatro importantíssimos fructos: el primero, temor a Dios, el segundo, Guardar sus divinos Preceptos»; quanto ao terceito «fructo» dessa leitura, ele reportava-se aos perigos do autoritarismo, exortando o rei a «no desvanecer se con la suprema Dominacion, de suerte, que no atienda al bien de sus vassallos»; por fim, «el quarto, Que la Regencia del proprio Reyno se conservará pacífica en su persona, y

---

[196]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 41.

[197]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, Cap LIV – «Como Christo Senhor nosso ensinou o verdadeiro caminho de alcançar honra, contra os errados, que mostrou o peccado. Trata-se da Humildade, & do Perdão», pp. 490 segs.

[198]Como se torna evidente no livro de Francisco Núñez Navarro, *Del Precepto evangelico de perdonar e amar al enemigo en Jesu Christo...*, cit., 1618.

[199]Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, Lectio Nona – De Amicitia Inter Reges, & Subiectos, pp. 108 segs.

[200]Frei Aleixo de Santo António, *Philosophia Moral...* cit., 1640, p. 11. «O Principe deve temperar o rigor com clemência, imitando a Deus, por ser a virtude com que mais se aprta dele (...) a clemência traz consigo aspectos de pai, para grangear o amor de filhos», declarava Sebastião César de Meneses na sua *Suma Política...*, cit., 1650, pp. 149-152; acerca do mesmo tema, veja-se António Carvalho de Parada, *Arte de Reynar...*, cit., 1643, Livro II. Disc. 9; e, também, João Pinto Ribeiro, «Lustre ao Desembargo do

en la de sus descendentes, sin que las baterias de la codicia, ni de la emulacion puedan arruinar una almena del proprio dominio»[201]. Na verdade, o senhor que nutrisse amor pelos seus servidores seria a antítese do chefe severo e distante, pois era aquele cuja alma se comovia perante o choro do necessitado, e que não resistia ao poder das lágrimas para mover a piedade, acabando por perdoar[202], ou, pelo menos, por castigar com moderação. «La culpa se ha de castigar, compadeciendo se del culpado, sin hazer del pecador escandalo, ni de la culpa escrupulo», recomendava o dominicano catalão Ferrer de Valdecedro[203], enquanto que frei Heitor Pinto lembrou que, no príncipe, a propensão para perdoar era totalmente «conforme ao que diz S. Augustinho que o que gouerna ha mais de desejar de ser amado que timido»[204].

A respeito do perdão e da clemência, a actuação de Jesus Cristo assumia, como assinalámos, o valor de supremo exemplo, uma vez que «...la fraternidad que Christo fundo en la Cruz entre todos los hombres, deue ser motiuo para amar se, y perdonar se las injurias unos a otros», recordava o teólogo Francisco Núñez Navarro[205]. Contudo, importa não esquecer que o perdão que era concedido pelo senhor implicava sempre, da parte do seu afectuoso servo, o arrependimento, ou seja, a reconciliação com a ordem comunitária e a sua reintegração, sem rancores, no sistema de relações afectivas com o qual temporariamente rompera. Enquanto gesto essencialmente amoroso, o perdão não só desempenhava um papel restaurador da ordem que fora instaurada pela divindade, mas contribuía igualmente para a regeneração do faltoso, algo que o direito positivo não podia efectuar, pois o seu alcance não chegava a esses domínios tão interiores. O amor, em contrapartida, ia muito mais longe, actuava no mais íntimo da interioridade, pois instaurava, como vimos no capítulo anterior, uma comunhão profunda. Como tal, «sem a ley de amor, & natural, a ley positiva

---

Paço», pub. em *Obras Varias Sobre varios Casos...*, cit., 1729, tomo II, pp. 50 segs.

[201]Diogo Henriques de Vilhegas, S.J., *Leer sin Libro...*, cit., 1672, pp. 97-98.

[202]José Adriano de Carvalho, «A poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo..., cit., 1974, p. 358 nota, 120.

[203]Andres Ferrer de Valdecedro, O.P., *La Vara Vigilante, Obligacion, Y Oficio del Principe Eclesiastico...* (Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1659) p. 113.

[204]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 161v.

[205]F. Núñez Navarro, *Del Precepto evangelico de perdonar e amar al enemigo en Jesu Christo...* cit., 1618, pp. 168 segs.; cfr. E. Puthenkandathil, *Philos: A designation for the Jesus-Disciple Relationship...*, cit., 1993; João Pinto Ribeiro sustenta que «costumarão Principes Portuguezes conceder perdoens a seus vassallos, & todo o anno (...) forão sempre os Reys de Portugal verdadeyros imitadores de Christo, que em todo o tempo, & em toda a hora está perdoando a peccadores. Amarão sempre seus vassallos, como filhos, não lhes sofreu este affecto paternal, que se lhes retardasse o perdão, & allivio de suas penas, & castigos» – *Obras Varias Sobre varios Casos...*, cit., 1729, tomo II, pp. 53 segs.

fica sendo pesada», afirmava Francisco Aires, padre da Companhia de Jesus[206], um dos muitos clérigos seiscentistas que defenderam uma prática governativa marcada pelo afecto e pela misericórdia, apelando ao rei para que perdoasse tanto quanto lhe fosse possível. Ao sustentar essa visão amena e misericordiosa do governo, tais autores faziam eco de um princípio antiquíssimo, que remontava à jurisprudência romana da Antiguidade, a qual já nessa altura reconhecia o importante papel de coesão comunitária que era desempenhado pelos gestos afectivos de composição dos conflitos e de reconciliação[207]. Era uma tradição que tinha bem presente que esses mecanismos informais de reconciliação e de composição de conflitos, porque faziam apelo ao fundo afectivo dos laços comunitários, tinham um poder regenerador muito maior do que as instâncias jurídicas formais, as quais se distinguiam por serem emocionalmente frias, muito mais abstractas e despersonalizadas[208].

A literatura seiscentista apresenta inúmeros testemunhos da importância que a sensibilidade daquela época concedia ao gesto do perdão, vendo nele o momento decisivo de reconciliação, de restauração da ordem e da regeneração daqueles que tinham momentaneamente rompido com essa ordem afectiva. Aos olhos da maioria das pessoas, a misericórdia, enquanto expediente informal de reparação e de composição de conflitos, era preferível à justiça formal, pois lograva restaurar, de uma forma muito mais perfeita e sem rancores, os conflitos que momentaneamente afectavam essa comunidade de amor[209]. Nesse contexto, e como vimos atrás, aqueles que, por amizade, ajudavam as pessoas a reconciliarem-se não podiam deixar de ser muito enaltecidos. Esse esforço apaziguador culminava na reconciliação, no regresso ao amor, e uma vez sanado o conflito, a comunidade ficava em condições de retomar novamente o caminho do aperfeiçoamento espiritual.

Em face destes dados, não estranha, pois, que o imaginário do rei encorajador da reconciliação benevolente tenha sido tantas vezes invocado. Como afirmámos antes, uma das principais características daqueles que desempenhavam cargos de chefia, tanto profanos como eclesiásticos, era a capacidade de «fazer amizades», quer dizer, de reconciliar pessoas desavindas e de perdoar, e essa prática revestia-se de uma especial importância, tendo em conta

---

[206]Francisco Aires, S.J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos...*, cit., 1658, p. 181.

[207]Fritz Schulz, *Principles of Roman Law*, Oxford, Clarendon Press, 1967, pp. 222 segs.

[208]Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics...*, cit., 1998, pp. 80 segs.

[209]Jerold S. Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers...*, cit., 1983.

que decorria num mundo que, como temos vindo a referir, se revia como uma comunidade afectiva. A importância do tema do perdão é bem patente no manual do jesuíta João Rebelo, *Hystoria de los Milagres do Rosario...*, de 1602. Neste livro, o jesuíta Rebelo encena um diálogo entre três teólogos de Évora que se encontravam em viagem, numa peregrinação ao mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe. Num determinado ponto da jornada, os clérigos cruzam-se com D. Heitor, um fidalgo que estava decidido a matar o seu inimigo, movido por vingança. Depois de se informarem sobre o caso, e após algum trabalho de amistosa persuasão, os três teólogos viajantes lograram convencer o fidalgo a esquecer as suas diferenças, a perdoar e a buscar, por todos os meios possíveis, a reconciliação, a qual viria mesmo a acontecer. No final deste episódio todos rezaram em conjunto, e esta foi a maneira encontrada pelo jesuíta Rebelo para enaltecer o extraordinário poder do perdão – e da oração do Rosário – para restabelecer a comunicação amorosa com a divindade, para sarar as feridas e para reconciliar os inimigos e fazê-los regressar à amizade. A fim de tornar o seu argumento ainda mais forte, Rebelo relatou um «milagre com que se prova a deuação do Rosario ser muito aceita a Deos, & por ella mudar os corações, & fazer dos imigos amigos». De acordo com o padre João Rebelo, a oração do Rosário tinha um especial poder «pera tirar os odios, & más vontades, & pera fazer baixar a colera quando a ouuer...», fazendo com que as pessoas ficassem predispostas para perdoar[210].

Este relato constitui um entre muitos outros testemunhos coetâneos que poderíamos aqui apresentar para atestar da notável atracção que a reconciliação amorosa exercia. Baltazar Limpo, no seu tratado *Doze Fugas de David...*, de 1642, sustentava que «tão honrosa acção he, compor aos inimigos, que a reserva Deos muitas vezes para sy, soo por não perder tanta honra...»[211]. Frei Cristóvão Godinho, por sua vez, numa obra publicada em 1657 com o sugestivo título *Poderes de Amor em geral...*, reconhecia que o poder da paixão do ódio era muito forte, mas lembrava que o potencial do amor era ainda maior, «porquanto o amor he cauza, & o odio effeito, & o effeito nam pode ser mayor que a sua cauza...»[212].

---

[210]João Rebelo, S.J., *Hystoria dos Milagres do Rosario, e de muytas & diuersas deuações, & seruiços, que santos, & peccadores fizerão a santissima Virgem Maria...* (Évora, Manoel de Lyra, 1602) f. 11v. segs. Como é bem sabido, o famoso jesuíta António Vieira também dedicou muitos dos seus sermões à oração do Rosário, reunidos em *Maria Rosa Mystica. Excellencias, Poderes e Maravilhas do seu Rosario, compendiadas em Trinta Sermoes Asceticos, & Panegyricos sobre os dous Evangelhos desta solennidade Novo, & Antigo, Offerecidas A Soberana Magestade da Mesma Senhora... I Parte...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1686).

[211]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 55.

Em todos os géneros literários coetâneos, praticamente sem excepção, é possível encontrar numerosos testemunhos que corroboram aquilo que acabámos de afirmar. Os *Aphorismos...* de Fernando Alvia de Castro (impressos em 1621) são, a esse respeito, muito ilustrativos, pois ao longo de toda essa obra o vocabulário do afecto é constantemente convocado para caracterizar o «bom governo», afectando sobretudo o exercício da justiça. A respeito deste tema, no livro de Alvia de Castro sucedem-se as recomendações para que o senhor «administrasse a justiça» com brandura, perdoando sempre que tivesse a possibilidade de o fazer, castigando o mínimo possível, aligeirando as penas e incitando os seus vassalos à reconciliação. O teólogo jesuíta Andrés Mendo foi outro dos que enalteceu a faceta afectiva do monarca, alegando que «aunque el Padre reprehenda, amenaze, y castigue sus hijos, no decrece su afecto, antes se descubre su cuydado en myrar por sus mejoras»[213]. Estamos muito longe, portanto, do príncipe frio, dissimulador e em guerra com os seus súbditos descrito por Nicolau Maquiavel; estamos muito longe, também, do *Leviathan* de Thomas Hobbes, um sistema onde o rei encarava os seres humanos não propriamente como amigos que cumpria manter unidos, mas como seres naturalmente destinados a desentenderem-se, e por isso mesmo carentes de um dispositivo ordenador – legal e contratual – que os controlasse e evitasse tais conflitos; estamos muito longe, por fim, de um conceito de justiça nitidamente separado da religião, predominando um entendimento da prática jurídica fortemente impregnado pelo ideal de amor do seu semelhante, e onde o perdão e a reconciliação amorosa deviam ser praticados tão assiduamente quanto possível.

No entanto, há que reconhecer que nem todos subscreviam esta perspectiva. António de Sousa de Macedo, um dos juristas mais destacados do século XVII português, faz eco desse imaginário simultaneamente jurídico e cristão: ao longo da sua obra doutrinal são vários os passos onde reconhece a virtualidade unificadora do amor, sustentando, por exemplo, que «de se conhecer

[212]*Poderes de Amor em geral...* cit., 1657, p. 235. À semelhança de muitos dos seus contemporâneos, também Godinho viu em Cristo o melhor exemplo da força reconciliadora do perdão amoroso, recordando, a esse respeito, o episódio bíblico em que Zacarias avistou Jesus «com as mãos furadas, costado aberto, & coroado de espinhos. "Que chagas sam essas Senhor, & que roturas? E que mao tratamento em vossas mãos?" – perguntou Zacarias – E responde por elle o mesmo Deos, que aquellas feridas lhe foram assi dadas em caza daquelles que o amauão mais, como se dissera. "Nam foy nada – disse Jesus –, fuy apartar a meus amigos, deram me estes golpes, sam feridas de amor, puz me em meyo, & sahi ferido. Vede o que faz o amor». Como se pode verificar neste breve mas elucidativo relato, o exemplo de Cristo como reconciliador de amigos desavindos reaparecia constantemente, muito em especial nos livros que caracterizavam o governo régio. Para além de ser um óptimo testemunho da importância do perdão e da reconciliação, este relato demonstra bem que continuava a ser impossível pensar a vida em comunidade, e o seu governo, como realidades separadas do imaginário amoroso e cristão – Frei Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 235-254.

[213]Andrés Mendo, *Príncipe Perfecto y Ministros Aiustados...*, cit., 1657, p. 57.

no Principe boa tenção, lhe resulta ser bem servido»[214]. Contudo, e talvez devido à sua formação letrada, por vezes manifesta algumas reservas ante a indiscriminada prática do perdão, alegando que o príncipe, ao perdoar «desordamente», ficava de certo modo «devedor à justiça», e a sua autoridade um tanto diminuída[215]. Em alternativa, postulava Sousa de Macedo que o melhor era fazer do perdão uma «graça» extraordinária, apenas muito criteriosamente praticada, lembrando que «os Sereníssimos Reys de Portugal usaram pontualmente deste meo; eram conhecidos por pais dos vassallos, [...] porque como bons pais castigavam quanto convinha para exemplo, ou emmenda». Mas, simultaneamente, os reis portugueses «moderavam com piedosas entranhas o rigor das leis...»[216]. Como bom cristão, Sousa de Macedo reconhece o fundo amoroso e religioso da prática judicial, mas a sua formação letrada tornava-o, apesar disso, disponível para admitir, caso fosse necessário, outras soluções organizativas, como era o caso daquelas que assentavam em leis e em laços contratuais, onde a abstracção da norma geral primava sobre a personalização e subjectividade do laço afectivo[217].

António Hespanha, num trabalho de grande fôlego dedicado às relações entre a ordem amorosa e o ordenamento jurídico, incidiu precisamente sobre o aspecto que acabámos de mencionar, e chamou a atenção para o carácter ancestral deste contraste entre os processos amorosos e os expedientes jurídicos[218]. Lembrou que, ao jurista, sempre se recomendou que não tivesse uma relação de amor ou de amizade com as partes envolvidas, nem com o texto da lei. A literatura jurídica coetânea declarava que o jurista não devia apreender afectivamente – ou seja, criativamente – as relações humanas, não se podia envolver afectivamente com as partes, e, pela mesma ordem de razões, não podia receber prendas de amigos. Esta incompatibilidade entre o amor e a justiça formal era de tal modo acentuada que todos os tratados jurídicos afirmavam taxativamente que os amigos

---

[214]António de Sousa de Macedo, *Armonia Política. Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado...*, cit., 1651, p. 28.

[215]Acerca da exigência de moderação na prática do perdão, *vide* João Pinto Ribeiro, *Obras Varias Sobre varios Casos...*, cit., 1729, tomo II, pp. 77 segs.

[216]António de Sousa de Macedo, *Armonia Política...*, cit., 1651, p. 85.

[217]Sebastião César de Meneses, apesar de reconhecer que, no príncipe, «a obediência traz consigo aspectos de pai, para grangear o amor dos filhos», também reconhece que há certos casos em que o castigo é inevitável; nessas circunstâncias, recomenda ao príncipe que mande castigar os faltosos, mas com a seguinte advertência: »procure o Príncipe que lhe não vejam o rosto em tal ocasião, os que sempre estão atentos a seu semblante...» – *Suma Política...*, cit., 1650, pp. 152-153.

[218]Cfr. António M. Hespanha (e Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho..., cit., 1997, pp. 33 segs.; também de Hespanha, veja-se «Savants et rustiques..., cit., 1983, e «Da *Iustitita* à *Disciplina*..., cit., 1988.

jamais podiam servir de testemunhas em processos jurídicos, pois o amor bloqueava o processo jurídico[219].

Apesar de possuirem, no contexto do Antigo Regime, bastantes pontos de contacto, a visão amorosa e o olhar jurídico eram duas lógicas de apreensão do mundo completamente diferentes, e em parte, até, incompatíveis. Essa incompatibilidade é expressamente referida pelo jurista António de Sousa de Macedo, no seu *Perfectus Doctor, in quacvnqve scientia, maxime In Iure Canonico, & Civili...* (Londres, Richard Hearn, década de 1640), uma obra onde esse destacado jurisconsulto dedica algumas interessantes páginas ao contraste entre o ofício de julgar e as ligações que eram activadas pela amizade. Para Sousa de Macedo, o facto de o juiz nutrir afecto por uma das partes presentes em julgamento era prejudicial, porquanto bloqueava o mecanismo de juízo legal, o qual assentava numa leitura objectiva, distanciada e racional, da situação a julgar. Tratava-se, afinal, de universos normativos profundamente diferentes[220], e a mesma visão é apresentada pelo frade jerónimo Cristóvão Godinho, para o qual «onde ha verdadeiro amor ha de haver cessão de direito pera a couza amada...»[221]. A fim de que os magistrados fossem capazes de manter a separação entre a justiça e o amor, era por conseguinte imperativo que tivessem um perfil mental muito especial, e que conseguissem julgar sem qualquer interferência da afectividade. Além disso, os muitos livros quinhentistas e seiscentistas que discorreram sobre o tema da caracteriologia sempre insistiram sobre o quão fundamental era que os juristas fossem homens capazes de reconhecer os efeitos decorrentes da ordem natural das coisas, se bem que com pouca propensão para criar ou para interpretar criativamente tal ordem. Como bem assinala Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios, para las sciencias...* (1575), o carácter do magistrado deveria ser de tal forma que não fosse demasiado criativo, pois o seu papel era,

---

[219]Aliás, em pleno século XVII contava-se que os egípcios, para representarem a justiça, «punham hum homem anciam, no que denotavam que deuia de julgar com maduro conselho, como esta prometendo aquella idade, e rodeado de liuros para mostra de que se nam auia de arrojar ao que se lhe offerecesse, & lhe puzesse diante paixão alguma, senão conforme o que achasse escrito, & ordenado pelas leys». Para além disso, no seu peito tal jurista deveria ostentar uma medalha com a palavra «verdade», o que significava que «no peito do bom juiz não ha de reynar amor, interesse, ou odio, senam simplesmente a verdade» – frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 321-322.

[220]António de Sousa de Macedo, *Perfectus Doctor, in quacvnqve scientia, maxime In Iure Canonico, & Civili. Summorum Autorum circinis, lineis, coloribus, & penicillis figuratus...* (Londres, Richard Hearn, década de 1640) – 'Amicus in causa dubia non potest favori', q. 23 n. 36 p. 94. Sobre esta temática, veja-se, *maxime*, A. M. Hespanha (com Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho..., cit., 1997, pp. 52 segs.

[221]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 79.

essencialmente, respeitar e fazer cumprir os desígnios de uma ordem anterior, supra-ditada e perfeita, à qual nada havia a acrescentar[222].

No entanto, não restam dúvidas de que, no Portugal de Quinhentos e de Seiscentos, continuavam a ser muito mais numerosos aqueles que concebiam a sua ligação com o rei como um laço amoroso, e não tanto como uma relação regulada por leis e por contratos. Ainda propósito dos principais deveres dos reis, Gregorio López Madera, em *Excelencias de la Monarchia y Reyno de España...* (1597), afirmava que os monarcas deviam estar sujeitos às «leis», mas não propriamente à legislação positiva, mas sim àquelas «leis» que se encontravam inscritas no coração de todos os homens. Trata-se de uma imagem que é duplamente sugestiva, na medida em que evoca a ideia de natureza e da sua força ordenadora, mas que, simultaneamente, concede também muita ênfase aos laços de amor e ao seu poder unificador das diversas partes que compunham a comunidade[223]. Acerca deste mesmo tema, o testemunho de André Rodrigues de Évora – autor das *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião*, de meados do século XVI – é ainda mais expressivo. Nessa obra, vocacionada para servir a formação do jovem D. Sebastião, André Rodrigues não podia deixar de recordar que «os catholicos e paçificos principes vossos auoos e reis, nossos senhores, como os mui virtuosos das maiores virtudes usarão, E porem nestas duas particularmente se sinalarão: amizade com Deus, e paz com as gentes....». A seguir a esta impressionante afirmação da vocação afectuosa da realeza, André Rodrigues enumera os ensinamentos mais importantes sobre o ofício do monarca, traçando um retrato sintético, mas incisivo, daquilo que era esperado do desempenho régio. Significativamente, as primeiras máximas apresentadas pelo jesuíta Rodrigues são todas elas inspiradas no ideário aristotélico, resumindo muito bem o que temos vindo a afirmar a respeito desta feição amorosa do senhorio régio:

> «Postos em estado de guouerno, se decrarão os homens.
> Ho prospero, tem neçeßidade de virtuosos amiguos.
> Milhor se Rege a çidade por hum bom homem, que por huma boa lei.
> Naturalmente, tem ho que Rege mais autoridade, que ho Regido.
> Aßi se deue auer ho principe com seus subditos, como o pastor com suas ouelhas.»[224]

---

[222]Cfr. João Pinto Ribeiro, *Obras Varias Sobre varios Casos...*, cit., 1729, tomo II, pp. 15 segs.

[223]«Na amizade se faz de muytos humm...», pode ler-se no *Livro dos Ofícios...* de Marco Túlio Cícero, ed. cit., 1948, p. 36.

[224]André Rodrigues de Évora, *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião*, fac-símile do mss. inédito da Casa de Cadaval, com introdução de Luís de Matos, 1983, f. 2, 8.

«Milhor se Rege a çidade por hum bom homem, que por huma boa lei», afirma André Rodrigues. Não há dúvida de que trata de uma afirmação importantíssima e repleta de significado, pois confirma o primado das determinações naturais e morais sobre o poder da lei e das instâncias jurisdicionais formais. Significa, no fundo, que as pessoas confiavam muito mais no poder das naturais boas intenções dos homens, do que nas normas do direito positivo, e tal acontecia porque todos sabiam que era o amor, e não propriamente a lei, que criava o laço mais forte entre o monarca e os seus vassalos[225].

Uma ordem amorosa.

«Amicitia tuetur Regna. Inimicitia evertit», escreveu Francisco de Santo Agostinho de Macedo[226]. Esta sentença é um bom testemunho de que no mundo anterior ao século de Setecentos uma parte substancial da dinâmica comunitária assentava numa ordem mais ou menos invisível, de onde e para onde as pessoas estabeleciam continuamente as suas finalidades e gestos. As pessoas como que transportavam em si uma narrativa cosmológica sobre a comunidade onde viviam, mas também acerca da ordem em que tal comunidade repousava, e nessa narrativa o amor ocupava, como vimos, um lugar verdadeiramente central. Dos laços de amor dizia-se que ajudavam as pessoas a restaurarem o seu verdadeiro ser, devolvendo-lhes humanidade, uma afirmação que revela bem a forte consciência de interdependência comunitária que então existia. Aí, tanto o amor como o casamento eram vistos como caminhos ordenadores, como laços que davam sentido à vida, ordenando a comunidade e dando-lhe esperança num regresso à comunhão original.

Muitos foram os que viram no laço amoroso a força unitiva por excelência, antes de mais, porque o amor entre as pessoas criava deveres radicalmente diferentes das obrigações geradas pelas leis e pelos contratos. O amor envolvia uma crença fideísta na regra de conduta, o que fazia com que aquele que obedecia ao comando – de Deus, do pai, do senhor – *sentisse* o dever de

[225]Todos sabiam bem que o afecto criava uma união especialmente poderosa, simbolizada, por exemplo, no anel que os reis costumavam então usar – «São os aneis dos Reys sinais da fé, com que se ata o pouo com seu Rey, & o Rey com seu pouo», sustentava o padre Pedro de São João Pinto em 1633, uma afirmação onde é bem nítido que o laço que unia o rei e os vassalos, para além de jurídico, era religioso, o que significa, também, que a obrigação de fidelidade ao rei se encontrava impregnada por poderosas ressonâncias cristãs – Pedro de São João Pinto, *Vida Espiritual do Homem, conferida com as 6. idades da vida temporal...* (Lisboa, Lourenço Craesbeeck, 1633), f. 93. Esta ideia é confirmada por I. A. A. Thompson em «Castile», *in* J. Miller (org.), *Absolutism in Seveteenth Century Europe*, Londres, 1990, pp. 73 segs.

o fazer, sentisse a obrigação de actuar no sentido definido pelo comando, o qual, em última análise, todos acreditavam ser oriundo de uma vontade superior. O amor impunha um regime de relacionamento regulado pela moral, e para aqueles que ocupavam cargos de chefia, esta ligação amorosa era ainda mais constrangedora, na medida em que os obrigava a manter as posições e o *modus operandi* desse laço afectivo, conferindo ao vínculo entre senhores e servidores um carácter de indisponibilidade[227]. Além disso, o laço amoroso impunha ao senhor uma elevada exigência moral, e, dessa maneira, instaurava um sistema de dever moral imensamente mais forte e abrangente do que a normatividade jurídica[228].

No que respeita à realeza, e em face de tudo o que temos vindo a descrever, podemos afirmar que, em pleno século XVII, a noção dominante de «governo» continuava ligada não tanto à dominação autoritária, mas antes a uma prática moral de senhorio, concebida a partir da figura do *pater familias* e desenhada à imitação do agregado doméstico. Dessa poderosa influência do universo doméstico resultava um senhorio de matriz familiar, orientado para o bem comum e assente, tanto quanto possível, na persuasão afectuosa e no perdão, mas também na incitação pacífica e no adestramento de bons costumes. E a verdade é que, até ao século XVIII, foi justamente esta acepção de governo que imperou, tanto entre as autoridades religiosas como entre as profanas. No que toca ao governo que era exercido pela realeza, vimos que, para além da sua inspiração paternal, tal prática continuou a ter afinidades tanto com conceitos oriundos da Antiguidade grega e romana, como com a experiência eclesiástica de condução da comunidade. A esse respeito, e seguindo de perto as observações de Michel Senellart acerca da genealogia do conceito de governo, chamámos a atenção para a diferença que vigorou, até tempos relativamente recentes, entre a arte de *regere* – dirigir, governar, a condução que era própria de reis –, e o acto de *dominar*, um comportamento que era próprio de tiranos prepotentes, os quais, antes de mais nada, distinguiam-se por não nutrirem qualquer espécie de afecto por aqueles que o serviam[229]. Demonstrámos que esta distinção reflectia uma

[226]Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, Lectio Decime, p. 123.

[227]Para Sebastião Pacheco Varela, o amor entre o rei e os vassalos era a melhor forma de evitar «novidades» no governo – *Numero vocal, Exemplar Catholico e Politico...*, cit., 1702, p. 401.

[228]Nicoletta de Luca, *Anima est Plus Quam Corpus...*, cit., 1984, pp. 87 segs.; Beatriz Cárceles de Gea, «"Voluntas e iurisdictio": obediencia, ejecución y cumplimiento de la voluntad real en la Corona de Castilla en el siglo XVII» *in* P. Fernández Albaladejo (org.), *Monarquía, Imperio y Pueblos en la España Moderna*, Alicante, A. E. H. M., 1997, pp. 663-677.

[229]Xenofonte, *Hieron...*, cit., ed. consultada: 1758, parag. XIV; veja-se, também, as considerações tecidas por Hanna Arendt acerca deste tema, em *The origins of totalitarianism*, Nova York, Harcourt Barce and Company, 1951.

antítese verdadeiramente estruturante entre duas formas de entender a ordem comunitária, reflectia o contraste entre, por um lado, uma leitura amorosa da vida em comunidade, e, do outro, uma interpretação da vida em grupo assente em laços completamente desprovidos de afecto. Este contraste encontra-se presente em todas as mais importantes obras dedicadas à arte de governo, desde os livros do florentino Nicolau Maquiavel até aos autores mais rigorosamente católicos dos séculos XVI e XVII[230].

No Portugal do Antigo Regime imperou, como vimos, um conceito amoroso de realeza. Mas todo este amor não significava que o rei abdicasse daquele que era um dos principais atributos da sua figura: fazer justiça. Contudo, e como explicámos, era um um exercício de justiça fortemente impregnado por referências ao amor e às obrigações morais que ele instaurava. Como tal, o exercício do governo nunca podia perder de vista esse aspecto, e deveria traduzir-se, em primeiro lugar, numa exortação moral, já que uma das finalidades da actuação do príncipe era o aperfeiçoamento dos seus súbditos. Em segundo lugar, o governante devia assegurar a justiça distributiva e comutativa, se bem que pudesse, e devesse, sempre que possível, desdobrar-se em gestos magnificentes, os quais tinham muito mais a ver com o laço de amor que o unia aos vassalos, do que com o vínculo jurídico e suas obrigações.

Até ao final de Seiscentos, por conseguinte, a ordem comunitária foi sistematicamente pensada como algo que decorria da natureza potencialmente boa dos seres humanos, tal como a divindade a dispusera. A união produzida pelos afectos, por sua vez, foi sempre encarada como algo de muito mais sólido do que as demais ligações, em especial os vínculos decorrentes do direito positivo. A ligação amorosa remetia para uma ordem que remontava à divindade, e reportava-se a um estado de comunhão primordial que caracterizara os primeiros tempos da vida em grupo. A essa comunhão primordial era frequentemente dado o nome de «justiça», uma palavra que, como verificámos, apresentava uma semântica plural fortemente impregnada por valores cristãos. Vigorava um conceito de «justiça» que encarava o Amor e o Direito como ordens normativas complementares, e tal entendimento do vocábulo «justiça» indicia que os coetâneos tinham plena consciência de que o laço religioso tinha muito mais poder para consolidar as relações comunitárias do que os meros vínculos jurídicos. Pela mesma ordem de razões, à prática judicial baseada no ordenamento positivo era reconhecida muito menos força do que ao poder do perdão e da reconciliação amorosa. De resto, não devemos esquecer que o Portugal de Quinhentos e de Seiscentos era ainda um

[230]Cfr. Luís Reis Torgal, *Ideologia política e teoria do Estado...*, cit., 1981-82, I, pp 168 segs.

mundo de legalização muito circunscrita, no qual as leis cobriam, apenas, uma parte restrita das relações sociais.

Não obstante, e apesar de toda esta insistência na ordem afectiva, foram surgindo algumas vozes que reconheciam uma crescente utilidade ao ordenamento criado pelos homens, sobretudo depois de estes, uma vez destruída a equidade original, se mostrarem cada vez mais individualistas e, até, competitivos, passando a carecer de um dispositivo legal que os mantivesse em paz. Era deste modo que se justificava a criação do direito positivo. Porém, e apesar de ter sido produzido pelos humanos, é interessante notar que tal ordenamento não deixava de ter como principal referência um conceito essencialmente religioso de justiça, e dele se dizia, pelo menos no mundo católico, que tinha como objectivo reconduzir os homens à comunhão original. Tanto os juristas como os tribunais comungavam de um conceito de justiça fortemente impregnado por amor, e era por isso, de resto, que as próprias instâncias judiciais formais encorajavam os pactos informais, a prática do perdão e a composição amorosa dos conflitos totalmente à margem dos tribunais, não encarando tais práticas como expedientes concorrenciais ou ameaçadores para a ordem jurídica formal, mas sim, e ao invés, como expedientes complementares de regulação e, até, muito mais fundamentais do que o próprio ordenamento positivo[231]. Importa não esquecer que, no contexto de uma sociedade tradicional e de base comunitária, esses momentos "públicos" de perdão e de reconciliação tinham uma repercussão muitíssimo mais vasta do que acontece hoje, e para muitos tais gestos eram cruciais para restaurar a confiança e para repor a reputação e o crédito das pessoas que se tinham envolvido em querelas. O perdão e a reconciliação eram gestos que, de certo modo, permitiam aos contendentes re-ocuparem os seus lugares e retomarem o trabalho de cooperação comunitária, com vista ao bem comum.

Por último, e em face dos dados apresentados neste capítulo, pensamos que estamos em condições de questionar o carácter universal e atemporal da actual antítese entre o amor e a lei. De facto, nos últimos dois séculos sempre se insistiu muito na oposição entre o amor e a justiça, definindo o primeiro como um sentimento que diz respeito à intimidade do casal, gerando uma relação parcial, particular e que implica o conhecimento e o profundo envolvimento com as pessoas; quanto à lei, actualmente ela é sempre definida como uma realidade objectiva, racional, geral e descomprometida, ou seja, a

[231] J. A. Sharpe, «'Such Disagreement betwyx Neighbours': Litigation and Human Relations in Early Modern England» *in* John Bossy (org.), *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 174 segs .

absoluta antítese do laço amoroso. No entanto, tal oposição, longe de ser um dado universal, constitui, em vez disso, um produto histórico recente, envolvendo um entendimento específico tanto da lei quanto do amor[232]. Ao longo deste capítulo constatámos que, antes do século de Setecentos, esta oposição entre o amor e a legalidade era muito menos vincada, ou pelo menos assumia uma outra configuração. É certo que, aqui e ali, foram surgindo algumas figuras cuja produção doutrinal acerca da organização comunitária cada vez perdia mais de vista a referida noção cristianizada de justiça, enveredando por compreensões mais estritamente seculares das propriedades e da finalidade dos laços que uniam as pessoas. Nesses livros, as referências ao amor e à família se tornavam cada vez mais raras, cedendo o seu lugar a vínculos jurídicos, abstractos, baseados no indivíduo, na lei e no contrato, ou seja, em formas de normatividade totalmente desprovidas de afecto. Contudo, não é menos certo que, até ao século XVIII, tais vozes foram francamente minoritárias, tendo continuado a predominar uma visão do mundo onde imperava um entendimento amoroso da ordem comunitária.

[232]Hanne Petersen, «The Language of Emotions in the Language of Law» *in* H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe...*, cit., 1998, pp. 18 segs.

Capítulo 5

Comércio, comunhão e entreajuda.

Até aqui temos deparado com a omnipresença do afecto no discurso coetâneo sobre o corpo social. O amor está presente nos escritos dedicados à origem e ao fim da comunidade, surgindo também nos textos onde se faz a descrição da ordem em que assentava a comunidade. Neste percurso analítico em torno do imaginário afectivo e das suas implicações no sistema político dos séculos XVI e XVII, resta-nos analisar a articulação entre o impulso amoroso e a componente comercial da vida em grupo. De facto, o comércio era outro tema recorrente dos textos que descreviam e interpretavam as relações comunitárias, e, como veremos, tal palavra será aqui entendida não só enquanto actividade de compra, locação e venda de bens, mas também na sua acepção coetânea, que englobava, igualmente, a troca de serviços entre as pessoas. Há que não esquecer que, para uma boa parte da literatura coetânea, fora o intercâmbio que, no fundo, movera as pessoas a viverem juntas[1].

No presente capítulo a nossa atenção incidirá, precisamente, nos textos que encaravam as trocas como a essência da vida comunitária, e

[1]Recorrendo à definição que foi dada pelo padre Bluteau no início do século XVIII, «commercio» significa «sociedade, communicação, que huma pessoa tem com outra» – Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez, E Latino...* (Coimbra, Colegio das Artes, 1712), tomo 2, *vox* «Commercio» p. 402.

verificaremos que a preocupação pela proporção – ou seja, a relação de grandeza entre cada uma das partes e o conjunto ao qual pertencem – é uma constante da literatura que tem como objecto a dimensão comercial da vida em comunidade. Assim, ao longo das páginas que se vão seguir veremos que as considerações sobre a interacção comercial entre as pessoas jamais perdiam de vista a relação entre cada uma das partes da comunidade e o seu todo, e constataremos que tal preocupação pela proporção está uma vez mais ligada à dimensão afectiva da vida em comum. No fundo, iremos levar a cabo uma análise da actividade comercial desde o ponto de vista cultural, o que significa que uma especial atenção será dedicada, uma vez mais, às categorias coetâneas que informavam o discurso sobre essa actividade.

No que concerne ao amor e à sua presença na vida comercial, veremos que a crença na origem e na finalidade essencialmente afectiva da vida em comunidade exerceu uma profunda influência na maneira como se entendia a generalidade das questões de índole comercial, e muito em especial quatro das suas áreas mais fundamentais: em primeiro lugar, o modo como as pessoas se relacionavam entre si no âmbito mercantil; depois, o modo como era entendida a posse e a propriedade de bens patrimoniais, bem como as suas implicações para o bem-estar geral; analisaremos, de seguida, a motivação que estava por detrás dos serviços que as pessoas quotidianamente prestavam àqueles que deles necessitavam; por último, examinaremos, as ajudas pecuniárias que as pessoas dispensavam umas às outras, sob a forma de bens de primeira necessidade e de adiantamentos monetários. São estas quatro questões que iremos seguidamente analisar.

Comércio e comunidade afectiva.

Todos os livros seiscentistas que têm como tema a actividade comercial recordam que, depois de ter dado vida aos seres humanos, Deus dotou a natureza de recursos, a fim de que, através deles, os homens pudessem satisfazer as suas necessidades. Tais obras assinalam, para além disso, que nesses tempos primordiais os homens não conheciam a propriedade privada, vigorando uma situação de comunhão primordial, durante a qual tudo era comum, ou seja, as pessoas lidavam umas com as outras como se pertencessem a uma mesma família. De acordo com essa mesma visão das origens, enquanto não surgiu a posse individual, as pessoas entenderam-se bem, não existindo necessidade para a

justiça, já que todos se relacionavam entre si como se fossem membros de um mesmo agregado doméstico, estando permanentemente de acordo em trabalharem para o bem comum e em colocarem a solidariedade e a união do grupo à frente dos impulsos individualistas. De acordo com o teólogo frei João Sobrinho – autor de um tratado sobre a justiça comutativa impresso em 1496 –, a divindade «ratificou muito especialmente a lei de que todas as coisas são comuns, mesmo depois da queda», com o objectivo «de haver paz e concórdia entre os homens». No entanto, este estádio de partilha não tardou a desaparecer, dando lugar à divisão dos bens e ao surgimento do *dominium*. Além disso, Sobrinho sustenta, também, que foi a cobiça dos homens que esteve na origem desta «divisão dos domínios»[2].

Apesar da sua simplicidade, esta narrativa das origens da vida comunitária continuava a gozar de bastante aceitação no século XVII, e a isso não era estranho o facto de ela corresponder, no essencial, ao que o direito romano fixara a respeito da origem civil e do estabelecimento da propriedade. O reputado jurisconsulto António de Sousa de Macedo, por exemplo, por diversas ocasiões evoca esse momento edénico, e explica-nos, também, que, na sequência do pecado original, terminara essa fase em que os homens tudo partilhavam entre si, dando início à «divisão de Domínios, & se inventàrão os marcos dos campos, os pesos, & medidas». Para lá dessa divisão dos recursos naturais, esse foi também o momento em que se «introdusirão alguns contratos & dinheiro», e tudo isso, a acreditar em Sousa de Macedo, visava auxiliar os homens nas relações que estabeleciam entre si. Assim, nunca se logrou alcançar «a felicidade que alguns imaginárão se serem as cousas commuas em a idade que chamão *de ouro*», e, ao que parece, foi logo no tempo bíblico de Abel que surgiram os pronomes «meu & teu». Logo a seguir, e ainda segundo Sousa de Macedo, «foi Caim o que introdusio esta distinção de dominios, & o inventor dos pezos, medidas, marcos das herdades, & outros sinaes perque se conhecesse o que era de cada hum...»[3]. Ao dividirem os bens entre si, os homens deixavam de viver como se fizessem parte da mesma família, passando a ter necessidade de recorrerem aos bens de uns e de outros. Deixando de viver num regime de verdadeira comunidade e onde tudo era comum, os homens estabeleceram as primeiras relações comerciais, dando origem ao mercado. Além disso, e também porque as pessoas já não partilhavam tudo entre si, foram surgindo os primeiros conflitos, fazendo-se então sentir a necessidade de instâncias jurisdicionais formais para sanar essas querelas e para restaurar a

[2]Frei João Sobrinho, *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945

[3]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, pp. 83 segs.

ordem mediante a justiça distributiva, ou seja, dando a cada um aquilo a que tinha direito[4].

No entanto, esta noção de partilha equitativa coexistia com a crença de que os homens tinham uma propensão natural para partilhar. No capítulo terceiro assinalámos que era opinião vigente que a comunidade possuía uma dinâmica escatológica, e que, um dia, lograria restabelecer o estado primordial de comunidade e de partilha. De resto, nesse período eram muitas as pessoas que continuavam a evocar a lembrança de uma época primordial caracterizada pela partilha, acalentando a esperança de que, num futuro próximo, os homens seriam capazes de regressar a esse estado de comunhão. Tal esperança fazia com que o modo como encaravam as relações comerciais diferisse muito do actual olhar sobre o mercado, o mesmo se podendo dizer do entendimento da riqueza, o qual era, também ele muito diferente do actual. E tal sucedia porque, no mundo do Antigo Regime, a economia de mercado, tal como nós hoje a conhecemos, era um fenómeno muito restrito, e no tocante à riqueza, vigorava então uma noção que pouco tinha a ver com a economia monetária tal como ela é actualmente concebida.

A fim de captarmos o espírito dessa *outra civilização* económica, nada melhor do que começarmos por examinar os escritos que Aristóteles dedicou às trocas e às relações mercantis entre as pessoas[5]. Apesar de terem sido compostos no século IV a. C., tais escritos reflectem muito bem os valores económicos que vigoravam nos séculos XVI e XVII, os quais pouco tinham a ver com a racionalidade económica que impera nos nossos dias. Na realidade, os escritos do Estagirita estão muito mais próximos do mundo económico do Antigo Regime do que do universo mercantil e individualista que actualmente vigora, e a melhor prova disso é que o Estagirita era invariavelmente citado como uma autoridade por todos os autores quinhentistas e seiscentistas que discorreram acerca desta matéria.

Importa referir, desde já, que a troca de produtos foi pelo Estagirita encarada como uma prática que tivera origem na necessidade de dotar as diversas famílias daquilo que elas não eram capazes de produzir por si próprias. A

---

[4]Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, Liber I, Caput VI, § 21; «a justiça parte da desigualdade», lembra A. M. Hespanha em «La senda amorosa del derecho...», cit., 1997, p. 48.

[5]Cfr. Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, Livro I, 1256a segs.; importa ver, também, um conjunto de escritos reunidos sob o título de *Económica*, em regra atribuídos ao Estagirita – consultámos a seguinte edição: *Économique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1968, trad. De André Wartelle. Para uma imagem de conjunto sobre o ideário aristotélico, veja-se, de Moses Bensabat Amzalak, *O pensamento económico de Aristóteles*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1951; e, ainda, de João César das Neves, «A Economia de Aristóteles. Uma apresentação sumária», *Brotéria*, 5/6, vol. 144 (Maio/Junho de 1997) pp. 527-543.

finalidade do comércio era abastecer as famílias, e quanto ao lucro resultante de tal actividade, ele destinava-se a satisfazer as carências daqueles agregados mais necessitados, sendo legitimado pelo facto de ser imprescindível para a sobrevivência dos agregados domésticos e, consequentemente, da comunidade. É curioso notar que Aristóteles por diversas ocasiões confessa a sua nostalgia pela situação de comunhão primordial a que começámos por aludir, considerando-a como a forma mais perfeita de relacionamento com os recursos naturais[6]. Por isso, o Estagirita qualificou o comércio que estava orientado para a satisfação das necessidades familiares como «natural», «honesto» e «justo», qualificativos que indicam que o comércio tinha como finalidade, antes de mais, manter e preservar os equilíbrios estatutários há muito estabelecidos, mas, também, reconduzir a comunidade para uma situação de comunhão. Desde que cumprisse tais requisitos, desde que se processasse de forma pacífica e concorresse para a estabilidade comunitária, essa actividade comercial era até encarada como um indício de humanidade, já que um dos traços mais salientes dos bárbaros e dos animais era a sua manifesta incapacidade de se entenderem amigavelmente entre si, e, consequentemente, de comerciarem pacificamente[7]. Por aqui se vê que a economia e os mecanismos da troca mercantil estavam também impregnados por alusões à natureza moral e afectiva dos vínculos mais fundamentais que uniam os membros da comunidade[8]. A este respeito, importa não esquecer que, no tempo em que o Estagirita compôs as suas obras, o mercado era ainda uma realidade muito residual, e a moeda tinha igualmente uma expressão bastante reduzida nas relações entre as pessoas. Como tal, eram fenómenos que acabavam por ocupar um lugar distinto no entendimento coetâneo das relações comunitárias.

Observador atento de um mundo onde a economia de mercado tinha ainda pouco impacto, Aristóteles por repetidas vezes sustentou que a verdadeira riqueza não era propriamente o dinheiro que se detinha, mas sim o número de amigos que se possuía, sendo essencialmente três os prémios decorrentes da fortuna de possuir amigos: antes de mais, a honra e o prestígio, algo que proporcionava reputação, obediência e perpetuação; depois, a segurança de vida,

---

[6]«É mais perfeito serem as coisas todas comuns que estarem divididos os domínios», afirma frei João Sobrinho no seu *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 162.

[7]Anthony Pagden, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; citamos pela versão castelhana: *La caída del Hombre Natural...*, cit., 1988, pp. 100 segs.

[8]Cfr. Gilbert Dagron, «La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie» *in* Dieter Simon (org.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francoforte no Meno, V. Klostermann, 1990, pp. 1-18.

bem como a integridade física, aspectos que proporcionavam confiança e protecção contra os inimigos; e, em terceiro e último lugar, o prestígio e a reputação decorrentes das relações de amizade com pessoas virtuosas, propriedades que, em si, eram também geradoras de confiança[9].

De uma opinião similar faz eco Marco Túlio Cícero, como vimos um dos principais divulgadores latinos do pensamento de Aristóteles, o qual chegou a afirmar que «seer amado he principal causa pera teer riqueza»[10]. À semelhança do que sucedeu com outros aspectos do antigo imaginário dos afectos, este tópico de que os amigos constituem a principal forma de riqueza irá permanecer durante muito tempo, sendo possível reencontrá-lo séculos mais tarde, em toda a sua pujança, nas obras Quinhentistas e Seiscentistas dedicadas à troca mercantil e às suas implicações comunitárias – «Amigo velho mais vale, que dinheiro», é um adágio que se pode ler na recolha de provérbios assinada por António Delicado[11]. E tal longevidade explica-se, antes de mais, pelo facto de, até ao século XVI, a economia de mercado ter continuado a apresentar uma expressão fraca, o que fazia com que as relações de solidariedade interpessoal fossem altamente valorizadas. Assim, o facto de possuir muitos amigos significava que se estava perante alguém que praticava a entreajuda e que se encontrava, por isso mesmo, precavido face a problemas futuros.

Como é bem sabido, apenas em meados de Quinhentos teve lugar a definitiva afirmação das relações mercantis, um fenómeno que, por sua vez, favoreceu o aparecimento de novas formas de riqueza, em particular aquela que tinha uma base monetária. Por outras palavras, até bastante tarde a leitura moral das relações comerciais imperou sobre um entendimento estritamente utilitário e individualista do modo como as pessoas interagiam no âmbito do mercado. Porém, no que concerne à afirmação das relações mercantis, não há dúvida de que o mundo ibérico de Quinhentos e de Seiscentos se distingue, claramente, das regiões setentrionais europeias que conheceram uma mercantilização e uma monetarização mais velozes. Na realidade, aquém-Pirenéus as velhas noções de riqueza mantiveram uma presença bastante firme[12], o que fez com que a riqueza monetária e o envolvimento no mercado continuassem a ser fenómenos francamente minoritários, contrastando com o omnipresente enaltecimento dos

[9]Aristóteles, *Ética Nicomáquea...*, cit., 1988, Livros VIII e IX; e *Ética Eudema...*, cit., 1988, Livro VII.; Arthur W. H. Adkins, «'Friendship' and 'Sel-Sufficiency' in Homer and Aristotle..., cit., 1963, pp. 30-45.

[10]Marco Túlio Cícero, *Livro dos Oficios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 112.

[11]António Delicado, *Adagios Portuguezes Reduzidos a lugares Comuns...*, cit., 1651, f. 16.

[12]Moses Bensabat Amzalak, *O conceito de riqueza no diálogo de Erixias*, Lisboa, e. a., 1943.

laços de amizade e o predomínio de um entendimento familiar, não-mercantilizado e não-monetário dos laços entre as pessoas.

Assim, no mundo Ibérico de Seiscentos a economia moral continuava a predominar sobre o entendimento mercantil do comércio, e, consequentemente, a sensibilidade permaneceu muito mais ligada às modalidades informais de criação de confiança e de entreajuda[13]. A maioria das pessoas continuou a louvar a extraordinária capacidade dos laços afectivos para solidificarem compromissos entre parceiros comerciais, criticando, quase sempre, os contratos e os acordos escritos. Nesse mundo económico predominantemente moral, os contratos gozavam de muito má fama, antes de mais porque tais formas de comprometimento eram vínculos jurídicos e não propriamente morais[14], acabando por ser associados a um conceito negativo de humanidade, onde imperava a desconfiança e o medo face à quebra de compromissos. O amor, em contraste, supunha uma crença no carácter naturalmente bom do homem, uma crença no seu afecto natural, nas suas boas intenções e na sua capacidade para gerar compromissos muito mais sólidos do que qualquer contrato ou lei, pois, como vimos nos capítulos anteriores, era um laço que apontava para a partilha e para a entreajuda, envolvendo um forte comprometimento pessoal, e também a honra.

Precisamente nesse sentido escreveu o jesuíta Juan Eusebio Nieremberg, tecendo um sugestivo paralelismo entre a riqueza, a posse da virtude e a amizade. Depois de sublinhar, por repetidas vezes, o insuperável valor dos laços de amizade, Nieremberg sustenta que «para prestar el dinero se pide fiador; para depositar la hazienda se busca parte segura; porque no se harà diligencia para depositar nuestra alma, que es la mas rica prenda que posseemos, buscando persona abonada, esto es, buena y virtuosa?». Concluía Nieremberg que não existia um parentesco mais estreito nem uma confiança mais sólida do que aquela que era proporcionada pelos laços de afecto virtuoso[15], declarando também que, para ele, a «riqueza» significava não só possuir, mas sobretudo saber usar e saber conservar o património, ou seja, ter consciência de que os bens não se destinavam a um uso individual, mas sim a uma finalidade fundamentalmente doméstica e comunitária, devendo estar ao serviço do bem-estar colectivo. Perante estas declarações do jesuíta Nieremberg, uma vez mais constatamos que a noção coetânea de comércio e de riqueza era fortemente condicionada pelo entendimento

[13]Cfr. com a situação vivida em outras partes da Europa de Quinhentos e de Seiscentos, em John W. Oppel, «Poggio, San Bernardino of Siena, and the Dialogue *On Avarice*», *Renaissance Quarterly*, 30 (1977) pp. 572 segs,

[14]Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, Liber I, Caput II e Caput V.

[15]Juan Eusebio Nieremberg, S.J., *Obras y Dias...* cit., 1629, f. 207.

afectivo dos laços comunitários. Não podemos esquecer que lidamos com pessoas que se pensavam a si mesmas, antes de mais, como parte de uma comunidade assente no amor pelo próximo e que tinha a sua razão de existir na noção de colaboração com vista ao bem comum. Eram pessoas que muito enalteciam a cooperação, criticando, com toda a severidade, aqueles que se revelavam individualistas ou competitivos. De resto, por detrás das considerações que Aristóteles teceu acerca da riqueza encontra-se, igualmente, uma visão do mundo e das relações entre as pessoas fortemente marcada pela entreajuda afectuosa.

Para além do elogio dos laços de entreajuda afectiva, nos escritos que Aristóteles dedica às relações comerciais é possível surpreender um outro aspecto muito relevante: a diferença entre, por um lado, uma riqueza «natural» e, por outro, uma riqueza «artificial». A primeira, estava ligada ao mundo da terra, dos bens fundiários vocacionados para o abastecimento de produtos primários e de primeira necessidade, indispensáveis à conservação da família. A este género de riqueza era concedido o epíteto de «honesta». Por outro lado, e no outro extremo do espectro moral, encontrava-se a riqueza «artificial», que dizia respeito ao mundo da mercancia especulativa e do dinheiro, a qual, na Grécia Antiga, suscitava fortes reservas e, não raras vezes, apreciações francamente pejorativas[16]. Dizia-se então que o tráfico monetário possuía algo de aviltante porque fomentava o individualismo e o amor pelos bens materiais, e essa condenação era especialmente severa no caso do rendimento a partir do dinheiro que era emprestado a juros – mais tarde chamada de «usura» –, o qual era encarado com muita suspeição, por constituir uma forma fundamentalmente «artificial» de adquirir riqueza. E era qualificado de «artificial» porque, em primeiro lugar, dizia respeito à troca de dinheiro, de moeda, ou seja, um produto artificial e que não frutificava naturalmente. Contudo, além desta, existia uma outra razão para a condenação da usura: era opinião unânime que a aquisição de riqueza através da usura violava o «preço justo», pois vendia-se algo por um preço mais elevado do que na realidade valia esse bem transaccionado, com a consequência de se prejudicar, deliberadamente, o comprador[17]. O empréstimo oneroso equivalia a vender uma mentira e acarretava o prejuízo do próximo, razão pela qual não podia

[16]Angela Romano, *Economia Naturale ed Economia Monetaria nella Storia della Condanna Arcaica*, Milão, Dott. A. Giuffrè Editore, 1986; Carlos Petit, «*Mercatura* y *ius Mercatorum*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno..., cit., 1997, pp. 55 segs.

[17]Álvaro Valasco, *Consultationum Ac Rerum Iudicatarum...*, cit., 1588, Consultatio quadragesima tertia – Quod dicatur Iustum pretium im materia (f. 56 segs.); para uma panorâmica sobre os escritos teológicos e jurídicos dedicados a esta temática, veja-se *maxime*, Bartolomé Clavero, *Usura. Del uso económico de la religión en la história*, Madrid, Tecnos, 1984; veja-se, também, de Jose Barrientos García, *Un Siglo de Moral Economica en Salamanca (1526-1629). I - Francisco de Vitoria y Domingo Soto*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1985, pp. 39 segs.

deixar de ser alvo das mais veementes condenações[18], sendo proibido, respectivamente, pela moral e pelo direito positivo, tanto canónico como civil[19].

O Cristianismo, ao fazer assentar o seu sistema de crença nesta imagem amorosa da comunidade, incorporou, igualmente, toda esta leitura moral da actividade produtiva e mercantil. Assim, a civilização cristã viu no comércio uma actividade voltada não propriamente para o lucro individual, mas sim para fazer o máximo de bem ao maior número possível de pessoas – é essa a imagem de actividade económica que emerge do conceito paulino e augustiniano de *caritas*. Além disso, e como não podia deixar de ser, acabou por comungar da visão receosa do mundo mercantil e dos laços monetários que era proveniente da Grécia Antiga, e também entre os cristãos a aquisição de riqueza a partir do empréstimo de dinheiro foi uma prática sistematicamente condenada, por atentar contra a ordem amorosa da comunidade. O já citado frei João Sobrinho, num tratado sobre justiça comutativa de finais de Quatrocentos, sustenta que o usurário peca «por causa do amor desordenado de si mesmo, isto é, da sua própria paixão, visto que esta exclui o amor à justiça»[20]. Por outras palavras, para frei Sobrinho a prática da usura era sinal de desordem interior e de incapacidade de amar o próximo, indiciava que a pessoa que a praticava cedera às suas paixões individualistas, amando mais os bens materiais do que o seu semelhante, desse modo rompendo com o grupo no qual estava inserido.

A *feneratio*, a usura, «vicio es contra natura, y ley natural» afirmava frei Tomás de Mercado – um dos muitos teólogos ibéricos que escreveram sobre a actividade financeira no século de Quinhentos[21] –, uma vez que equivale a «hazer fructificar lo que de suyo es esterilissimo, y todos los sabios dizen que no ay cosa mas esteril que el dinero, que no da fructo ninguno»[22]. Por outras palavras, aquele que enriquecesse à custa da venda de dinheiro, aquele que desrespeitasse esse

---

[18]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, I – Das Compras e vendas, que se devem fazer por preço certo; Álvaro Valasco, *Consultationum Ac Rerum Iudicatarum...*, cit., 1588, Consultatio LXX – Circa annulandam venditionem factam cum pacto de retro, & laesione in pretio, f. 129 segs.

[19]Cfr. B. Clavero, *Usura...*, cit., 1984. *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, L – Do empréstimo, que se chama mútuo, e segs.; LXVII – Dos contratos usurários. O texto das *Ordenações* reza assim: «Porquanto somos informados, que se fazem muitos contractos illicitos entre Mercadores e outras pessoas, os quaes por encobrirem as usuras, vendem mercadorias e cousas fiadas a pessoas necessitadas, que não são Mercadores, nem tratantes, para nellas haverem de tratar e ganhar...»

[20]Frei João Sobrinho, *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 140.

[21]Para uma boa panorâmica sobre esses escritos, *vide* C. Bergfeld, «Katholische Moraltheologie und Naturrechtslehre. II. Spanische Spätscholastik...», cit., 1977, pp. 1016-1029; e, também, de Jose Barrientos García, *Un Siglo de Moral Economica en Salamanca (1526-1629)...*, cit., 1985.

[22]Frei Tomás de Mercado, *Summa de Tratos, y Contratos...* (Sevilha, Hernando Diaz, 1571), f. 101v.; *vide* também B. Clavero, «Religion y Derecho... cit., 1985, pp. 5 segs.

«preço honesto» e vendesse algo acima do seu preço «natural» estaria não só a infringir a justiça distributiva, mas sobretudo a pecar, porque tal equivaleria e vender uma mentira e a um aproveitamento das carências do seu semelhante, dando largas às suas paixões individualistas, precisamente aquelas que eram mais ameaçadoras para a estabilidade comunitária.

Não é exagerado afirmar que este olhar suspeitoso sobre as relações monetárias constitui um dado cultural do Ocidente Europeu. Como vimos, o elogio da riqueza natural e a condenação do lucro monetário é um fenómeno antiquíssimo, remontando, pelo menos, aos tempos da Grécia Antiga, passando depois para o Cristianismo – de que um dos testemunhos mais claros é o episódio evangélico em que Jesus expulsa os vendedores do Templo de Jerusalém. Aquilo que é importante notar é que todas estas censuras se dirigiam, no fundo, àqueles que desvirtuavam o comércio, aqueles que o exerciam perdendo de vista a sua finalidade original – a saber, contribuir para o bem comum –, convertendo-o numa actividade competitiva e voltada para o bem-estar individual. Para aqueles que pensavam a comunidade como um grupo interligado por laços de afecto, a mercancia, a troca de bens, de dádivas e de serviços, mais do que uma prática competitiva voltada para o lucro, jamais deveria deixar de ser o sinal visível do laço de entreajuda e de cooperação amistosa que animava todos os membros da comunidade[23]. Em todos os seus momentos o comércio deveria reflectir essa finalidade benevolente, jamais se afastando do preço que era estimado como «honesto» e como «justo», quer dizer, aquele que não afectasse nenhuma das partes envolvidas na transacção.

À luz destes valores, o preço estabelecido nada tinha apenas a ver com o valor objectivo ditado pelo «mercado», relacionando-se, também, com o valor «natural» dos bens transaccionados, ou seja, a sua maior ou menor importância no quadro da preservação da *oikos*, da casa familiar[24]. Tal significa que, no fundo, o objectivo principal da transação não era a obtenção de lucro, mas sim a satisfação das necessidades de subsistência de cada uma das famílias, assim como a confirmação das posições ocupadas pelas partes envolvidas na transacção. A troca «justa» era, em suma, aquela que concorria para a manutenção do *status* das famílias que intercambiavam entre si produtos de que careciam, fomentando a coesão comunitária. O intercâmbio «honesto», por sua vez, concorria para

[23]Cfr. Jacques Savary des Bruslons, *Dictionnaire Universel de Commerce...* (Paris, Jacques Estienne, 1723) *vox* 'Amitié'; Carlos Petit, «*Mercatvra* y *ius Mercatorvm*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno..., cit., 1997, pp. 63 segs.

[24]É esse o sentido da exposição de frei Tomás de Mercado acerca da temática do preço, em *Summa de Tratos, y Contratos...*, cit., 1571, f. 88 segs.

aprofundar os laços de amor no seio da comunidade, aproximando-a do bem comum.

A recusa da competição e do interesse.

Engendrados no mundo grego, os valores subjacentes a este conceito moral de actividade mercantil irão marcar, de modo multissecular, a cultura do Ocidente europeu. De facto, todos estes temas e preocupações estão presentes na literatura que, nos séculos XVI e XVII, discutiu, com mais minúcia e detalhe, as operações mercantis e as suas regras de funcionamento. Para além disso, trata-se de preocupações que se encontram por detrás de atitudes verdadeiramente estruturantes da consciência europeia, como é o caso da recusa do lucro, da condenação da usura e do câmbio, da repugnância provocada pelo "regateio"[25] e pela especulação[26], ou, ainda, do escândalo que provocavam as relações usurárias. E é muito sintomático que em muitas partes da Europa dessa época o tráfico monetário – e as actividades que a ele se encontravam associadas –, para além de ser circunscrito a um número diminuto de pessoas, ser praticado sobretudo por estrangeiros, ou seja, aqueles cuja actuação, em princípio, nenhuma consequência teria para o equilíbrio da comunidade e para a reprodução da ordem estatutária. A esse respeito, Portugal não constituía nenhuma excepção, e sabemos hoje que, no início da época moderna, os principais agentes financeiros da praça lisboeta eram de origem judia, alemã, italiana e flamenga[27]. Além disso, parte das críticas que, durante os séculos de Quinhentos e de Seiscentos, se escutaram contra o comércio ultramarino, prendem-se, precisamente, com essa visceral repugnância pelas relações baseadas no dinheiro e tendo como finalidade o lucro.

Como se pode constatar, o cunho fundamentalmente afectivo da vida comunitária influenciava profundamente o entendimento das trocas de bens materiais. Era um comércio onde a benevolência e o desinteresse deveriam imperar, onde o lucro desproporcionado era severamente condenado, e onde o

---

[25]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XVI – Que os Clérigos e Fidalgos não comprem para regatear, onde se pode ler que os nobres não deverão comprar «cousa alguma para revender, nem usarão publicamente de regataria, porque não convém a suas dignidades e estado militar entremetterem-se em acto de mercadejar, antes lhe he per Direito defezo».

[26]A especulação e o açambarcamento de bens de primeira necessidade era uma actividade expressamente condenada: *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro V, LXXVI – Dos que compram pão para revender.

[27]David Grant Smith *The mercantile class of Portugal and Brazil in the seventeenth century: a socio-economic study of the merchants of Lisbon and Bahia, 1620-1690*, dissertação de doutoramento, University of Texas, Austin, 1975.

único investimento deveria ser no amor pelo próximo, pois esse era o único que conduziria seguramente à salvação. Quanto às demais transacções, deviam assentar na troca equitativa e no respeito por aquilo a que cada parte tinha direito, se bem que se recomendasse a prática da entreajuda amistosa, sempre que ela fosse possível. É importante lembrar que todos estes preceitos surgiam numa literatura que pensava a comunidade de que todos faziam parte como um conjunto formado por homens naturalmente bem intencionados, sabedores de que a cada uma das partes do todo correspondia uma determinada quantidade de bens, e que, para lá disso, cada parcela desse todo deveria ter consciência da quantidade de bens que naturalmente lhe correspondia. Por aqui se nota que, por detrás da vivência comunitária, encontrava-se também uma noção de distribuição proporcional dos bens patrimoniais, distribuição essa que urgia a todo o custo manter, pois, na eventualidade de tal proporção ser perturbada, então a coesão da comunidade seria necessariamente posta em risco. No entanto, e ainda mais importante, trata-se de uma visão do comércio que comunga da crença de que os homens possuíam uma vocação inata para partilharem e não propriamente para possuírem as coisas individualisticamente, e que, como tal, deveriam dar largas a essa vocação. É certamente por isso que, no mundo ibérico dos séculos XVI e XVII, tantos foram aqueles que proclamaram a sua confiança na natural boa inclinação do ser humano, declarando que essa natural benevolência seria suficiente para garantir não só a equilibrada e proporcional distribuição dos recursos, mas sobretudo a partilha e o progresso nesse escatológico caminho de regresso à comunhão primordial.

Assim se compreende, também, a constante crítica à acumulação desregrada, à *superabundantia*, a qual, como bem notou Bartolomé Clavero, era muitas vezes classificada como uma prática anti-natural. Da acumulação desproporcionada dizia-se que chocava com a natureza, pois estava em flagrante contradição com a ordem das coisas, com a economia natural, uma economia essencialmente ligada ao «honesto» cultivo da terra e à obtenção daquilo que era

LA NATURALEZA REGLA EL APETITO.

Quien de la regla ſe olvida
Que naturaleza ordena;
Es de Virtud homicida:
Pues qualquier paſsion es buena,
Con ſu peſo, y ſu medida.

Figura 23
A natureza era encarada como a melhor referência para regrar o comportamento humano. Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

necessário à subsistência da família[28]. Como se pode calcular, essa acumulação desregrada era ainda mais criticada no caso de incidir sobre moeda. Na realidade, todos os autores coetâneos lembravam insistentemente que o dinheiro era um instrumento – artificial – de auxílio à troca comercial, servindo única e exclusivamente para medir o que as partes transaccionavam, a fim de repor a igualdade inicial. «A riqueza e o dinheiro são úteis em quanto são meios para havermos as cousas necessárias à conservação da vida e dos estados», escreve Luís Mendes de Vasconcelos no seu *Diálogo sobre o Sítio de Lisboa*[29]. A moeda era, por conseguinte, um *meio* para repor a equidade, para regressar à situação inicial de igualdade, sem que nenhuma das partes saísse prejudicada da transacção. Além disso, e como dissemos, a acumulação de dinheiro era um dos sinais mais nítidos de afecto desordenado, de amor pelos bens materiais e de imperfeição, já que constituía um gesto que contradizia a natural vocação do homem para colocar o bem do próximo à frente do bem individual. Se tais requisitos fossem respeitados, então a operação comercial seria qualificada de «honesta» ou «justa», razão pela qual todos os teólogos eram unânimes em afirmar que a moeda jamais deveria ser um *fim*, declarando, além disso, que aqueles que acumulavam dinheiro estavam não só a atraiçoar a finalidade a que se destinava a moeda, mas, para além disso, a incorrer em pecado, pois era de algum modo anti-natural deixar-se levar por esse apego individualista a coisas artificiais, um apego que apenas gerava discórdia.

Em face dos dados até agora apresentados, podemos dizer que a sensibilidade da época valorizava, acima de tudo, a generosidade e a propensão para partilhar que era própria dos laços afectivos. Nesse contexto em que tanto se elogiava o poder unificador do amor, o dinheiro e a transacção apenas movida pelo desejo de obter lucro só podiam ser realidades altamente criticadas, dado que eram práticas que equivaliam à relação interessada, à usura, acabando por ser classificadas como actos ilícitos, porquanto instauravam uma ligação onerosa. A relação interessada, a actividade lucrativa era classificada como mercenária, sendo socialmente reprovada porque não reflectia as posições estatutárias nem contribuía para a sua manutenção e reprodução, bem pelo contrário, era uma relação de acumulação material à custa do empobrecimento do próximo, contrariando esse fundamental imperativo comunitário da entreajuda, gerando instabilidade.

---

[28]Bartolomé Clavero, «Religion y Derecho. Mentalidades y Paradigmas», *Historia, Instituciones, Documentos*, Sevilha, 11 (1985) pp. 2 segs.

DOCVMENTO XXXVIII.

Sea liberal con ſus Vaſallos, y ellos le franquearàn ſus bienes.

OVANTO mas da el Principe, mas recibe; bueluen à el miſmo los bienes, que liberal reparte à ſus Vaſallos; [1] Es, como el mar [dibujado en eſta pintura,] que comunica ſus aguas à la tierra por ocultas venas, y luego ſe las reſtituyen los rios en corrientes copioſas. La liberalidad, ſobre ſer, entre las virtudes de vn Rey la mas plauſible, es la de mayor vtilidad, y conueniencia; Crezen las riquezas que diſtribuye, ſon grano ſembrado en buena tierra, que buelue aumentado el fruto. No es tan ſuyo lo que retiene como lo que dio. [2] Mira por ſu fama, y por ſu hazienda, pues conſigue

1 *Vt Oceanus, quas ſuggerit aquas terris, recipit è terris ita quidquid in cineri manat à Principe, redundat in Principem.*
Pacatus in paneg. ad Theodoſ.

2 *Optamus ergo munera multis collata diuidere, vt poſſint vbique noſtra beneficia pullulare.*
Caſſiod. li. 3. ep. 29.

Figura 24
No rei, a generosidade e a disponibilidade para partilhar eram as qualidades mais enaltecidas. Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Marco Túlio Cícero, numa clara declaração do papel comunitário que era inerente à entreajuda, sustentava que «se cada huum dos membros do corpo entendesse que aproveitaria en ssi por tirar a força do outro, necessaria cousa seria de todo o corpo enfraquecer e seer destroido». Cícero concluía, de forma peremptória, que «por esta guisa he cousa necessaria, se cada huum tirar os proveitos dos outros por acrecentar no seu, que seja destroida a companhia dos homeens e a comunidade que teem por natureza»[29]. O tema das trocas comerciais entre as pessoas era, portanto, extremamente sério, uma vez que da sua finalidade amorosa e caritativa dependia a estabilidade e a sobrevivência da comunidade. Esta passagem de Cícero revela que, para uma sensibilidade que tanto valor concedia à gratuidade que era inerente à verdadeira amizade, a competição com vista ao lucro equivalia a individualismo, e por isso mesmo repugnava, pois provocava danos no próximo e conflitos, fragmentando a comunidade. O lucro contradizia os princípios mais fundamentais da vida em comum, e ameaçava a ordem e a estabilidade do grupo, permitindo enriquecimentos «anormalmente» rápidos e uma mobilidade hierárquica ameaçadora, a qual nada tinha a ver com os critérios de diferenciação decorrentes da natureza – uma temática que será examinada no próximo capítulo[30].

«Bastarda se pode chamar a amizade fundada em próprio interesse...», afirmava frei Baltazar Limpo em 1642[31]. E esta visceral repugnância pelas relações interesseiras era reforçada pelas suspeitas então sentidas face ao lucro estritamente pecuniário, o qual era frequentemente interditado, já que também ele se ligava à exploração do próximo, mas também ao excessivo apego às coisas terrenas. A paixão pelo lucro monetário significava a incapacidade de se desligar dos bens materiais, era uma contradição flagrante quer da natural vocação humana para partilhar, quer do *contemptus mundi* tantas vezes recomendado pelas autoridades eclesiásticas coetâneas. Como recorda, com toda a pertinência, Bartolomé Clavero, o lucro *per se* não era lícito, e o único excedente moralmente legítimo seria aquele que fosse expressão de gratidão, na sequência de um gesto de auxílio. Porém, tal excedente não podia ser decorrente de nenhuma obrigação prévia ou contratualmente estabelecida[32], devendo ser, em vez

[29]Marco Túlio Cícero, *Livro dos Ofícios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 135 e 157.

[30]O enriquecimento excessivo de uns era muito prejudicial, «principalmente à concordia, a qual nom pode hi aver quando tomam os dinheiros a huuns por darem aos outros», pode ler-se no mesmo livro de Cícero – Marco Túlio Cícero, *Livro dos Ofícios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 142.

[31]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David....*, cit., 1642, p. 135.

[32]Bartolomé Clavero, «Religión y Derecho..., cit., 1985, p. 10.

NADA DESSEA QVIEN TIENE LO QVE BASTA.

La poca agua deſta Fuente,
Para mi ſed es baſtante:
Que aquel que en rio creciente,
La buſca mas abundante;
Pereciò con la corriente.

Figura 25
Uma das qualidades mais enaltecidas era o desprendimento dos bens materiais e a temperança.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

disso, o resultado de um livre movimento interior originado pelo amor pelo próximo, deveria ser a expressão de um impulso de gratidão e efectuado de livre vontade. Quanto ao montante de tal excedente, ele tinha de ser equivalente ao sentimento, e não propriamente ao montante emprestado ou a um montante previamente fixado num contrato.

A condenação do lucro decorria, portanto, não só da repugnância pelo individualismo competitivo, mas também da crítica ao excessivo apego aos bens materiais. A mesma ordem de valores contribuía para a desclassificação de outras actividades não necessariamente relacionadas com o comércio, como era o caso dos jogos de cartas e de dados, então qualificados como «jogos fundados em interesse»[33], mas também da generalidade dos entretenimentos que envolvessem apostas a dinheiro, as quais foram sistematicamente desaconselhadas, em especial aos membros da aristocracia, um grupo que, como veremos, se distinguia pela sua postura graciosa perante a vida.

As *Ordenações* proibiam expressamente alguns desses jogos[34], e Martim Afonso de Miranda chegou ao ponto de aplicar o qualificativo de «tiranos» aos dados e às cartas de jogar, justificando tal epíteto pelo facto de esses jogos dominarem o ânimo do jogador, tomando conta da sua vontade, impedindo-o de desejar o bem do próximo e fomentando o desenvolvimento da avareza e dos seus impulsos competitivos mais individualistas[35]. Por conseguinte, a esmagadora maioria dos autores encarava o apego ao dinheiro como algo de aviltante, em especial para aqueles que participavam da nobreza de carácter, pois «dois amigos no pueden jugar juntos sin reprehension de auaricia...», preconiza Antonio de Obregon y Cerezeda, estudioso de Aristóteles[36]. E nem sequer o príncipe escapava a esta condenação do jogo a dinheiro, pois «el principe que juega, es poco estimador de su estado y dignidad», sem esquecer que o lucro resultante do jogo acarretava sempre o empobrecimento de alguém[37], uma prática que contradizia, de forma flagrante, aquela que deveria ser, permanentemente, a postura da

[33]Pedro de Guzman, *Bienes de el Honesto Trabajo, y Daños de la Ociosidade en ocho discursos...* (Madrid, Imprenta Real, 1614), «Discurso VII – De los juegos fundados en interes», pp. 376 segs.; veja-se, também, de frei João Sobrinho, *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, 3ª parte; Manuel Monteiro de Campos, em *Academia nos Montes...* cit., 1642, também lança severas críticas àqueles que jogavam a dinheiro (pp. 104 segs.).

[34]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro V, LXXXII – Dos que jogão dados, ou cartas, ou as fazem, ou vendem, ou dão tabolagem, e de outros jogos defesos.

[35]Martim Afonso de Miranda, *Tempo de Agora...*, cit., 1622, f. 142.

[36]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...* cit., 1603, f. 98; acerca do mesmo tema, *vide* Martim Afonso de Miranda, *Tempo de Agora em Dialogos...*, cit., 1622, f. 130 segs.; Manuel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes...* cit., 1642, pp. 104 segs.

realeza – o amor pelo próximo. Alguns autores chegaram ao ponto de afirmarem que o dinheiro resultante do jogo, por envolver uma competição, era um lucro «desonesto», próximo da usura. Já o castelhano Antonio Obregon y Cerezeda classificava aqueles que se entregavam ao jogo como «gastadores o dissipadores», os quais eram «por la mayor parte dissolutos en el comer, y en las mugeres...»[38]. À ganância e ao egoísmo juntava-se, portanto, uma outra paixão individualista: a intemperança e a tendência para se abraçar um entendimento do amor muito mais voltado para o prazer carnal e para o erotismo. Perante isso, e a fim de moderar essas paixões individualistas, todos os moralistas recomendavam os chamados «entretenimentos honestos», ou seja, aqueles que fomentavam o verdadeiro amor, gracioso e desinteressado, contando-se entre eles a conversação com amigos, a frequência de academias, ou, ainda, o cultivo das letras e da pintura[39].

Face ao que acabou de ser exposto, é bem evidente que a matriz afectiva dos laços comunitários exerceu uma influência multissecular no entendimento das relações comerciais. E a verdade é que essa crença mantinha toda a sua vitalidade nos séculos de Quinhentos e de Seiscentos. Na verdade, nessa época vigorava ainda aquilo a que o estudioso Karl Polanyi deu o nome de «regime económico misto». Um regime «misto» porque, como acabámos de ver, nele imperavam, por um lado, os valores ancestrais que eram próprios de uma «economia heróica» profundamente marcada por um entendimento das relações comunitárias enquanto laços de afecto, no quadro do qual a posse e a transação dos bens obedeciam a regras que nunca perdiam de vista o bem comum e o estatuto tanto do comprador como do vendedor. Por outro lado, estavam já presentes práticas que tinham a ver com uma «economia semi-comercial» própria do desenvolvimento mercantil que foi tendo lugar com o desenrolar dos tempos[40]. No entanto, o que é mais significativo é que essa influência estruturante da leitura afectiva das relações comunitárias sobreviveu ao desenvolvimento da economia mercantil e financeira. De facto, a convicção de que o corpo social assentava em laços de amor revelou uma longevidade verdadeiramente ímpar, e o

[37]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...* cit., 1603, f. 98.

[38]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...* cit., 1603, f. 95v.

[39]Cfr. frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, em especial a «Quarta Lectio – Amicitiae voluptas, & solatium», pp. 39 segs.; e Pedro de Guzman, *Bienes de el Honesto Trabajo...*, cit., 1614, pp. 406 segs.

[40]Cfr. Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*, (tradução de *Trade and Market in the early Empires*, Nova York, Free Press, 1957), Barcelona, Labor, 1976; sobre esta coexistência da economia da dádiva com uma economia voltada para o mercado, cfr. Linda Levy Peck, «The Language of patronage: a discourse of connection», *in* AA.VV., *Court Patronage and Corruption in early Stuart England*, Londres, Routledge, 1990, pp. 12-29.

certo é que, no início do século XVIII, a actividade comercial continuava a ser fortemente condicionada pelo imperativo do afecto pelo próximo e da entreajuda, ou seja, os princípios em que, desde tempos imemoriais, assentara o viver colectivo[41].

A ressonância afectuosa das relações comunitárias marcou profundamente o *espírito* do corpo social, moldando algumas das suas principais instituições económicas. Consequentemente, as transacções mercantis acabaram por ser profundamente condicionadas pela leitura da dinâmica comunitária que acabámos de apresentar, o que fez com que a actividade económica se revestisse, então, de características muito diversas da actual acepção de «economia»[42].

Lidamos com um mundo onde os comportamentos voltados para a acumulação material e para a busca interessada e explícita do lucro eram criticados, e onde a riqueza excessiva, por seu turno, era constantemente condenada[43]. Quanto aos contratos, ao invés de serem formas jurídicas destinadas a selar as relações com vista à obtenção de lucro, eram vistos, em vez disso, como instrumentos que visavam fortalecer os laços de colaboração interfamiliar em que assentava a ordem comunitária. Como começámos por constatar, uma das razões que, de acordo com todas as interpretações, tinham levado à vida em comunidade, era a colaboração e a troca entre as suas diversas partes, a fim de que as famílias se tornassem capazes de realizar tarefas que, de outra forma, não seriam concretizáveis. Era precisamente essa consciência de que as pessoas precisavam umas das outras, era esse imperativo de cooperação que se encontrava por detrás do impulso de socialização que era natural a todos os homens. No entanto, a colaboração que era inerente à vida comunitária também obedecia a princípios oriundos do universo amoroso, pois o modo como era entendido e praticado o intercâmbio de bens entre as diversas famílias tinha tudo a ver com a finalidade última da vida em conjunto. A existência em comunidade tinha como meta o

---

[41]Lidamos, como já se vê, com uma cultura onde atitudes como o interesse individualista por bens materiais, a competição e o lucro, eram realidades oficialmente condenadas. É precisamente por isso que, entre aqueles que detinham riqueza material, era sensível uma certa má consciência a respeito da acumulação material exagerada, porquanto todos a associavam ao desequilíbrio, à desproporção e ao empobrecimento de alguém. A riqueza era, não raras vezes, sinónimo de ganância e de avareza.

[42]Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et. al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos...*, cit., 1976, pp. 117 segs.; veja-se, também, de A. M. Hespanha, «A Fazenda», *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 203-235.

[43]De acordo com Juan Rufo Gutierrez, «no ay cosa que mas desemeje la republica ni que assi repugne a su conservacion, como el no acordar se los hombres de que son un mismo cuerpo que la forman, y cada uno miembro della, dependiente de todos los demas, como lo son entre si los que dan ser a qualquier persona». E o mesmo Rufo Gutierrez advertia que aquele que se esquecesse das suas obrigações comunitárias e não cumprisse esse preceito da entreajuda iria «contra leyes diuinas y humanas, profanando el derecho natural», pois «defraudando el trato polytico, falta cada qual a todos, y todos a cada qual, en daño notable de la causa del bien publico, y del prouecho particular» – Juan Rufo Guiterrez, *Las Seyscientas apotegmas...*, cit., 1596, f. 194v.

regresso a um estado original de comunhão, e enquanto partes solidárias dessa comunidade afectiva, cada um dos seus membros poderia contribuir para esse desiderato através dos gestos de entreajuda.

Já o dissemos por diversas vezes, estas apreciações a respeito da colaboração inter-familiar e suas implicações morais revelaram uma notável longevidade, e vamos reencontrá-las, com grande vitalidade, ao longo de vários períodos da história europeia, sinal de que se converteram numa espécie de dado cultural multissecular. Assim, em pleno século XVII continuava a ser opinião dominante que não eram os bens materiais aquilo que tornava uma pessoa honrada, mas sim a natureza desses bens e o uso que deles se fazia, sublinhando-se que o «bom uso» da riqueza era aquele que estava orientado para o bem-estar colectivo e para a preservação daquilo que se possuía. Dito de outra forma, e recorrendo às palavras de Cícero – um pensador sempre presente na sensibilidade quinhentista e seiscentista –, «a riqueza se deve buscar per qualquer maneira que seja sem torpeza, e guardar sse per boa delligencia e temperança»[44].

É oportuno referir que a moeda e a sua circulação foram também muito influenciadas por este conceito eminentemente afectivo das transacções económicas. Como verificámos, remontam à Grécia Antiga as reservas e os preconceitos em torno do dinheiro e das transacções monetárias, e todas estas reservas decorriam não só do peso que os valores morais tinham na ordem comunitária, mas também do modo como as pessoas se relacionavam com os objectos que mais importância desempenhavam na vida comunitária[45]. A esse respeito, um dos aspectos mais salientes deste entendimento moral e familiar do comércio é a insistente relutância em aceitar a "mercantilização" dos bens cuja finalidade primeira era o bem-estar da comunidade. É que, no fundo, tal mercantilização equivalia a uma ofensa e a uma degeneração desses objectos simbolicamente tão investidos, era como que uma traição à finalidade para a qual tais bens tinham sido criados. Como bem aponta Paolo Grossi, vivia-se numa civilização em que o sistema de relações entre as pessoas estava fundado não propriamente na vontade dos indivíduos, mas sim na crença de que as coisas possuíam regras de uso de carácter natural, ou seja, cada entidade tinha inscrita na sua natureza a finalidade a que se destinava, e os homens, no uso que delas faziam, deviam respeitar essas determinações naturais. Como mostrou o mesmo P. Grossi, a crença na existência dessas regras naturais revelou tanta força, que elas

[44]Marco Túlio Cícero, *Livro dos Ofícios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 146.

[45]'Friendship' and 'Sel-Sufficiency' in Homer and Aristotle..., cit., 1963, pp. 43 segs.

chegaram mesmo a tornar-se constitutivas das próprias formas jurídicas[46]. Entrevê-se aqui, também, a distinção escolástica entre o *usus*, o uso, e o gozo, a *fruitio*, denotando esta última palavra a ligação a uma coisa por amor – materialista – a essa coisa, ao passo que «usar» significava que um bem era usado sem que jamais se perdesse de vista a sua finalidade natural, algo que, de alguma forma, devolvia tal objecto ao supremo objecto de amor, a divindade. Assim a *fruitio inordinata* significava como que um desvio perverso em relação àquele que deveria ser o verdadeiro amor, enquanto que a *fruitio ordinata*, o uso do objecto para fins «honestos» constituía, ao invés, o caminho garantido para a salvação[47]. Entre esses fins «honestos» destacava-se, claro, a entreajuda.

Como bem salientou Giorgio Agamben, ainda hoje, em certos meios, é notória uma certa reserva face ao uso mercantilizado que é dado a certos objectos, uso esse frequentemente equiparado a um uso servil, que retira a verdade aos objectos, limitando a liberdade de troca[48]. Servil, por ser indício de que as pessoas que se envolvem nesse tráfego reduzem tais objectos a um estatuto de mercadoria, sinal de que perderam a verdadeira finalidade desses bens, a partilha e o bem estar da família, rendendo-se às paixões mais aviltantes, como o desejo de lucro, o bem-estar individual, a avareza, a ganância e o egoísmo. E trata-se de um uso servil porque, através dessa mercantilização, as partes envolvidas atraiçoam as determinações naturais desse bem, colocando o bem individual à frente da colaboração, sinal de que perderam a sua liberdade, já que de uma pessoa possuída por paixões como a avidez e o egoísmo não se pode dizer que fosse plenamente racional e livre[49].

O jurisconsulto seiscentista António de Sousa de Macedo dedicou bastantes páginas àqueles que eram incapazes de controlar o seu apego ao dinheiro, referindo que tais pessoas «peccão pela desordem [...] e o direito civil os

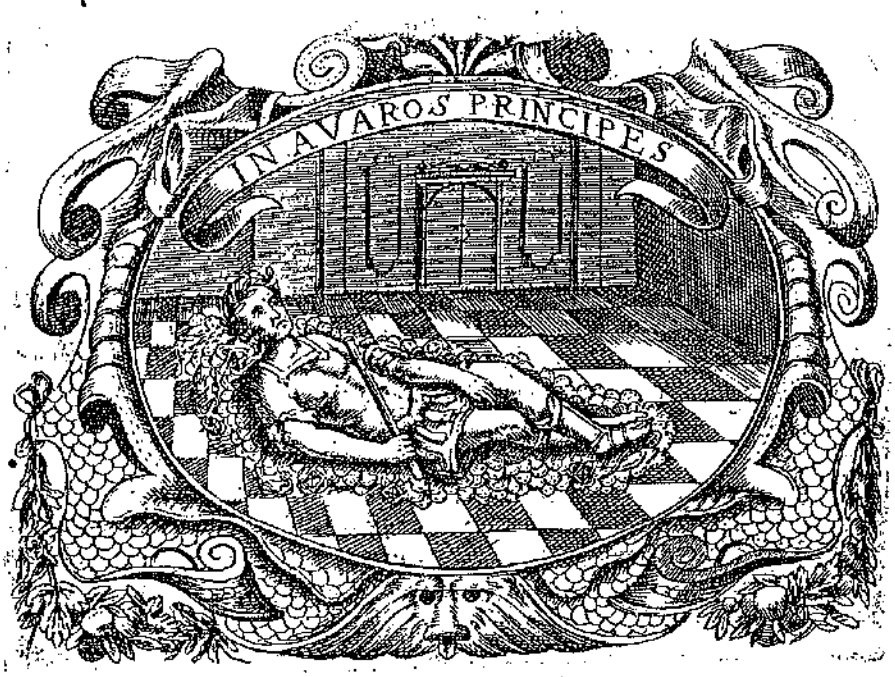
---

[46]Paolo Grossi, «La proprietà e le proprietà nell' Officina dello Storico», *in* P. Grossi, *Il Dominio e le cose. Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali*, Milão, Giuffrè Editore, 1992, pp. 630 segs.

[47]Ullrich Langer, «*Usus, Fruitio*, et l'Économie de l'Amitié», *in* AA.VV., *Or Monnaie, Échange dans la Culture de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 101 segs.

[48]G. Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valência, Pre-Textos, 1995, (1ª ed. 1977) pp. 93 segs.

[49]Ecoa aqui a acepção aristotélica de «servidão», ou seja, a falta de *dominium* sobre si mesmo, uma noção que, como verificámos, denotava o desconhecimento de seu próprio interior e a consequente incapacidade para imperar sobre as paixões e sobre os impulsos desordenados, ou seja, aqueles que apontavam no sentido do individualismo – Anthony Pagden, *La caida del Hombre Natural...*, cit., 1988, p. 72. As mulheres, enquanto seres incapazes de exercerem um *dominium* completo sobre as suas paixões, não eram dignas de confiança, e, como tal, muitos expressavam reservas quanto à validade do seu desempenho como testemunhas em processos judiciais; seja como for, as *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, proibiam expressamente que as mulheres fossem fiadoras, «havendo respeito à fraqueza do entender das mulheres», o que significa que esse carácter instável do sexo feminino tornava-as irremediavelmente instáveis e incapazes de guardarem fidelidade a compromissos assumidos (Livro IV, LIX – Dos fiadores).



DOCVMENTO VI.

No dè lugar en ſu pecho à la Auaricia; que ſiempre viue pobre, quien ſe rinde à ella.

1. *Bellua fera, immanis & intoleranda; qua, quò tendit, agros, fana, atque domos vaſtat.* Saluſt. in Catilin.

ES la Auaricia vna inſaciable fiera. [1] Deſtruye quanto alcanza, confunde humanos y diuinos reſpectos; ni teme à Dios, ni ſe recela de los hombres, no perdona à parientes, no guarda lealtad à amigos, no oye cõſejo, no obedece leyes, oprime à las viudas, ſaquea à los huerfanos, cautiua los hijos, induce falſos teſtimonios; paſa mas allà de la vida, robando à los difuntos, quita la fama, atropella la honra, deſpoja lo mas ſagrado, vende la juſticia, ſacà à la verguença à la virtud, todo lo atropella, es vna anſia implacable del corazon, y locura o freneſi del juyzio. [2] No cuida el auariento de viuir à la razon, no conoce la virtud y buenas artes, aun de ſi miſmo

2. *Inſatiabilis eſt ſola auaritia diuitum; ſemper rapit, atque nunquam*

Figura 26
A avareza e o apego aos bens materiais eram atributos sempre muito criticados. Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

reputa como furiosos, & assi se lhes dá curador, não pódem ser testemunhas, nem obrigar se, ainda naturalmente, nem fazer testamento»[50]. No fundo, o individualismo tornava as pessoas indignas de confiança, retirando-lhes credibilidade perante os demais membros da comunidade[51]. Por isso se dizia que as pessoas que assim se comportavam tinham, em regra, poucos ou, até, nenhum amigo.

Apesar de nos parecerem um tanto utópicas, o certo é que o conjunto de concepções que temos vindo a descrever conferiu à actividade mercantil dos séculos XVI e XVII uma feição essencialmente moral e voltada para a cooperação, afectando boa parte dos seus procedimentos, desde a gestão das casas nobiliárquicas até às transacções comerciais e financeiras no seio do grupo mercantil, levadas a cabo pelos chamados «homens de cabedal» ou «homens de negócio». Predominava uma noção «natural» de comércio, a qual tinha como principal característica o facto de estar orientado para o «honesto», «justo» e necessário abastecimento da família, a unidade básica daquela comunidade assente numa matriz amorosa. A noção de preço «honesto» e «justo», por sua vez, tinha como finalidade a troca moderada e regulada de bens, de forma a que tais transacções jamais perdessem de vista a finalidade cooperativa, de modo a que não afectassem nenhuma das famílias envolvidas, para que uma delas não se visse empobrecida à custa do enriquecimento excessivo da outra. É precisamente por isso que, no cálculo do preço, antes de questões propriamente mercantis entravam muitas considerações ligadas ao universo da amizade, da cooperação, da ajuda do próximo, da honra e da reputação, ou seja, elementos que, em última análise, se reportavam à matriz afectiva e familiar das relações comunitárias.

Estamos, assim, perante comunidades onde o vínculo amistoso e o imperativo da entreajuda e da cooperação falavam muito mais alto do que a individualista vontade de lucro e de enriquecimento, e onde a reputação e o crédito pessoal tinham um enorme peso na actividade económica[52]. Pela mesma ordem de razões, toda a ênfase concedida a um comércio e a um preço classificado

---

[50]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, p. 229

[51]A propósito desta hostilidade face à "comercialização" dos objectos e das relações entre as pessoas, o antropólogo Maurice Godelier lembra que, durante a maior parte da sua história, a Europa não conheceu o cálculo aritmético, vigorando, em vez disso, o cálculo geométrico, o qual tinha como principais coordenadas não propriamente quantidades aritmeticamente estabelecidas, mas sim, e acima de tudo, a qualidade, o "valor" e o estatuto das pessoas que interagiam ou que tomavam parte na transacção. Em suma, tratava-se de um cálculo marcado pelos sentimentos de reciprocidade e de amizade no seio da comunidade, e onde o estatuto hierárquico era determinante – cfr. Maurice Godelier, «Le politique comme rapport de production. Dialogue avec Edward Will» *in* Maurice Godelier, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984, pp. 269-291.

[52]Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., 1998, pp. 3 segs.

como «honesto» e «justo» tinha a ver com aquele que era o mais fundamental imperativo da conduta das pessoas: praticar a entreajuda, a fim de aprofundar a natural obrigação do homem para com o próximo, e, dessa maneira, contribuir para o regresso à comunhão primordial.

Uma posse partilhada.

Até este ponto incidimos sobre o comércio de bens, e analisámos o modo como essa actividade era entendida nesse mundo tão marcado pela determinação natural de amar do próximo. Pensamos que ficou bem patente que a leitura do viver comunitário exercia, aí, uma profunda influência. Contudo, e para que esta exposição fique completa, não podemos deixar de considerar, de uma forma detalhada, a questão da posse dos bens, uma problemática que, como veremos, possui, da mesma maneira, uma estreitíssima ligação com o universo afectivo.

Acerca da propriedade, começámos por referir que todas as narrativas das origens da vida comunitária falavam de um estado primordial em que tudo era comum e no qual os homens desconheciam o *dominium*. Dissemos, também, que a essa fase edénica sucedeu a divisão dos bens e o consequente nascimento do comércio, no decurso do qual os homens transferiam, entre outras coisas, direitos de propriedade. No entanto, as operações de compra e venda não tardaram em revelar toda a sua conflituosidade, fazendo sentir a falta de um ordenamento jurídico que regulasse essa actividade. Por outro lado, sempre existiram dúvidas, e até mesmo uma certa inquietação, ante o poder que o homem se arrogava sobre os bens da natureza, comprando e vendendo e, até, ganhando dinheiro com o tráfico de bens que Deus destinara à satisfação das necessidades naturais dos homens, e não ao lucro monetário. Como tal, sucessivas gerações de teólogos deixaram-nos muitos testemunhos dessa má-consciência a respeito do lucro que era resultante do tráfico de bens que a divindade concedera aos homens a título gracioso e que se destinavam, originariamente, à natural satisfação das suas necessidades básicas. A verdade é que o tema jamais reuniu consenso, e estas reservas ante a actividade comercial estiveram na origem de um multissecular debate em torno da legitimidade da disposição total que o homem pretendia deter sobre uma natureza que não fora criada por si, e cujas leis se impunham a ele.

Marie-France Renoux-Zagamé estudou, com grande rigor, o contributo da teologia dos séculos XVI e XVII para este debate em torno do tema

do *dominium* e das condições da sua legitimidade[53]. Esta estudiosa assinalou que, a respeito desse tema, muitas dúvidas subsistiram até finais de Seiscentos, não obstante alguns teólogos – caso de Francisco de Vitoria, de Domingo de Soto ou de Francisco Suárez – terem defendido que o *dominium* humano sobre as coisas era decorrente da vontade divina. Acresce que continuava bastante viva a lembrança desse tempo primordial em que tudo era partilhado e repartido por todos os membros da comunidade. Assim, muitos desses doutrinadores reafirmaram que a divindade concedera aos humanos o *dominium* sobre as coisas a fim de que eles, enquanto "parte melhor" da criação, satisfizessem as suas necessidades e ficassem desse modo habilitados a prosseguirem o seu trabalho de aperfeiçoamento. Tais teólogos acrescentaram ainda que tal aperfeiçoamento iria envolver, a determinada altura dessa progressão, a abolição da propriedade privada e o regresso à partilha que existira nos tempos primordiais – um aspecto a que já fizemos referência em diversos momentos deste capítulo.

Seja como for, e enquanto tal regresso à partilha original não se concretizava, a lembrança da «Idade de Ouro», aliada às persistentes dúvidas a respeito do *dominium*, conduziu àquilo que poderíamos designar por uma relação "plural" com as coisas. Dito de outra forma, em vez de um direito de "propriedade plena" consagrado no indivíduo – tal como hoje vigora de uma forma mais ou menos generalizada no mundo Ocidental –, essa comunidade que se via a si mesma como uma grande família desenvolveu uma série de modalidades fragmentadas e fundamentalmente colectivas de posse dos bens, fenómeno típico de uma comunidade no quadro da qual a posse absoluta de bens materiais sempre suscitou bastantes reservas e onde se concedia o máximo valor ao sentimento da partilha. Como bem lembra António Hespanha, o sistema que era então vigente não só reconhecia vários tipos de *dominium*, mas equiparava também o *dominium* à situação do enfiteuta, do arrendatário, do feudatário e do usufrutuário[54], razão pela qual o conceito de propriedade plena era e continuou a ser, durante muito tempo, inexistente, o mesmo se podendo dizer do poder absoluto para manipular livremente as coisas. Em alternativa, vigoravam diversas modalidades de posse, pesando sobre essa posse condicionamentos vários, como era o caso de formas de comunhão e de indivisão, vínculos de índole vária, condições para alienar,

[53]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genebra, Droz, 1987.

[54]A. M. Hespanha, «O jurista e o legislador na construção da propriedade burguesa liberal..., cit., 1980, pp. 219 segs; e, também, Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho: Derecho Común*, 2ª edição revista e ampliada, Sevilha, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979, pp. 134 segs.; Pietro Barcellona, *Diritto privato e processo economico*, Nápoles, Jovene Editore, 1973, pp. 71 segs.; sobre esse mesmo tema, *vide* Nuno Gonçalo Monteiro, «A composição e a distribuição geográfica dos rendimentos», *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 254 segs.

servidões, direitos de preferência e regimes especiais de licenciamento administrativo ou de transmissão[55]. Como já se vê, todos esses condicionamentos à posse absoluta dos bens tinham por finalidade instaurar utilizações discretas dos recursos, e daí resultava, afinal, uma prática muito mais conforme a esse valor profundo que norteou, durante tantos séculos, a interacção comunitária: a cooperação, a entreajuda, a partilha e a amistosa ajuda do próximo[56].

Existiam, portanto, muitos constrangimentos morais à posse absoluta das coisas, algo que, como acabámos de verificar, estava directamente relacionado com a própria origem divina da instituição da propriedade e da finalidade que Deus concedera às coisas. Contudo, não há dúvida de que este tema indicia, também, uma certa má consciência a respeito da posse e da disposição que o homem pretendia efectuar sobre uma natureza que não tinha sido criada por si e cujas normas de funcionamento se impunham aos seres humanos. Vivia-se uma época em que a autoridade sobre uma determinada coisa era reconhecida, fundamentalmente, àquele que fora o seu autor, àquele que a criara, e, como oportunamente recorda Marie-France Renoux-Zagamé, desde sempre se questionou a legitimidade do poder absoluto que os seres humanos se arrogavam sobre as coisas[57]. São também esses escrúpulos que explicam porque é que tantas vezes se optou não só por formas discretas de posse, mas também por modalidades mais colectivas de propriedade. De facto, acreditava-se que essas formas partilhadas de posse e de aproveitamento dos recursos naturais estavam mais em harmonia com os desígnios da divindade, ao contrário do que sucedia com a egoísta e exclusivista posse individual. Como dissemos, era para todos um dado adquirido que a divindade tinha criado a natureza para prover as necessidades alimentares dos seres humanos[58], sendo precisamente esta ordem de valores que se encontra por detrás dos versos que Francisco de Gurmendi apresenta na sua *Doctrina Phisica y Moral de Principes...* (Madrid, 1615):

> «No permanecen los tesoros del
> que atesora para si pero per-
> petuan se e permanecen los
> que atesorar para todos»[59].

---

[55]Cfr. Álvaro Valasco, *Quaestionum iuris emphyteutici...*, cit., 1591, *in genere*, mas sobretudo Quaestio XVIII, e Quaestio XL.

[56]A. M. Hespanha, «O jurista e o legislador na construção da propriedade burguesa liberal..., cit., 1980; e, de Paolo Grossi, *Il Dominio e le cose. Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali*, Milão, Giuffrè Editore, 1992.

[57]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques...*, cit., 1987, pp. 11 segs.

[58]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques...*, cit., 1987, pp. 106 segs.

[59]Francisco de Gurmendi, *Doctrina phísica y moral de príncipes...*, cit., 1615, f. 77.

Para muitos, a riqueza resultante da exploração dos recursos naturais que foram concedidos pela divindade destinava-se à promoção do bem comum, e a verdade é que, em plena época moderna, chegaram a existir alguns círculos onde se levava até às últimas consequências as formas colectivas e comunitárias de exploração da terra, imperando mesmo uma certa ideia de "comunismo" e de ausência completa de propriedade individual. Para além das óbvias ligações com a temática da «idade de ouro», tal situação de partilha total evocava, ainda que muito longinquamente, a ideia socrática de amizade, transmitida por Platão, onde se sublinhava sempre a componente de comunhão dos bens materiais e espirituais como parte essencial e intrínseca ao laço amistoso e à vida em comunidade[60]. No entanto, e para além disso, significava também que aqueles que se sentiam unidos e ligados por vínculos afectivos, ainda que fossem apenas membros de uma mesma corporação ou estado social, tudo deveriam fazer para partilharem os bens entre si.

Tendo em conta os valores que acabaram de ser descritos, não é de estranhar que, na maior parte das transacções de património se transferisse não propriamente a posse absoluta, mas sim, e sobretudo, o *dominium utile*, o «direito de uso», ou seja, uma forma dividida, fraccionada e condicionada de propriedade. Era, afinal, uma operação que não deixava de estar profundamente marcada por considerações de prestígio e por elementos emocionais, pois concedia mais ênfase ao valor qualitativo que ao aspecto quantitativo dos bens que eram transaccionados. Além do mais, era um sistema que contribuía para uma certa imobilidade do património então existente, assim como para o reforço os vínculos familiares[61], o que confirma, uma vez mais, que imperava um entendimento colectivo da posse, pois ao invés da posse absoluta, a situação mais habitual era a existência de mais de um proprietário sobre uma mesma coisa, sobre um mesmo bem. Porém, é importante notar que essa concepção de propriedade partilhada não era de modo nenhum incompatível com a posse plena, a qual, aliás, com ela coexistia, embora fosse um fenómeno francamente minoritário e gozando, até, de um estatuto marginal[62].

---

[60]Platão, *República*, VI, 424a; Aristóteles, *Política*, Livro II, 1263a segs.

[61]Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et. al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*..., cit., 1976, p. 123.

[62]A este respeito Aristóteles sustentava que, a par das formas mais comuns de posse, tinha de existir propriedade privada, a fim de que as pessoas tivessem algo para partilhar com os seus amigos (*Política*, Livro II, 1263b); *vide*, *maxime*, Paolo Grossi, «La proprietà e le proprietà nell'Officina dello Storico..., cit., 1992, pp. 607 segs.

Convirá lembrar que falamos de um mundo onde imperava um conceito de propriedade ligado a uma sensibilidade que muito valorizava a cooperação e a entreajuda, e que associava a posse individual ao egoísmo e à ganância. No entanto, falamos, também, de um conceito de posse ligado a uma época que muito enalteceu o ideal de «pobreza voluntária» e do desprendimento dos bens materiais, bastante praticado, por exemplo, no seio das comunidades monásticas, caracterizadas pela recusa da propriedade e pelo incentivo à prática da caridade. Além disso, a emoção da posse exclusiva, o apego aos bens materiais e o desejo desregrado de acumular eram sentimentos socialmente reprovados, tendo sido quase sempre associados a uma postura egoísta e individualista, típica daqueles que valorizavam o amor carnal em detrimento do afecto comunitário.

Como se pode calcular, este sistema de valores impunha fortes constrangimentos à livre circulação e posse dos bens, e a este respeito Bartolomé Clavero recorda, com toda a pertinência, que os valores que acabámos de descrever são próprios de um mundo que encarava a "posse" e as suas diversas modalidades como um indicador essencialmente moral, e que olhava com desconfiança para o dinheiro, para o mercado e para as relações mercantis. De acordo com Clavero, trata-se de um mundo de onde estava ausente não só o moderno conceito de mercado, mas também a actual noção de posse, tal como hoje a conhecemos, imperando uma propriedade de concepção muito menos individual, mais partilhada e de função mais transcendente[62], e um mercado muito residual, muito menos monetarizado e profundamente influenciado por considerações de índole moral.

No quadro deste mundo onde aquilo que mais se enaltecia era o desprendimento dos bens materiais e a acumulação sem perder de vista a satisfação das necessidades naturais – e não propriamente o enriquecimento tendo em vista a acumulação individualista –, o tema da herança, quer dizer, a transmissão do património familiar para gerações vindouras, não podia deixar de apresentar uma feição peculiar, também ela profundamente marcada pelo afecto comunitário. Importa notar, desde já, que também neste domínio das heranças o imperativo do amor fez sentir a sua influência, pois na Europa, desde tempos imemoriais, praticou-se a distribuição igualitária do património entre os herdeiros. Para além de ser vista como a modalidade de transmissão mais fiel aos princípios da justiça distributiva, a partilha igualitária era apontada, também, como a forma considerada mais adequada de transmitir um conjunto de bens que,

[62]Bartolomé Clavero, *Antidora...*, cit., 1991, pp. 199 segs.

no fundo, pertencia a todos os membros dessa comunidade de amor que era a família.

Porém, é sobejamente conhecido que nem todos enveredaram por esta modalidade de transmissão, e que a aristocracia, nomeadamente, desenvolveu uma outra forma de transmissão do património de geração para geração. Na verdade, e ao mesmo tempo que fomentaram uma consciência aguda do quão importante era a conservação da casa familiar, os membros da aristocracia desenvolveram a consciência de que tal tarefa devia ser desempenhada sem que jamais perdesse de vista as exigências que eram decorrentes do facto de pertencerem a uma estirpe superior. No tocante à administração doméstica existiam certos imperativos que era imprescindível cumprir, sob pena de se desvirtuar a condição aristocrática, e atraiçoar o potencial de nobreza que a natureza tinha conferido. Na sequência disso, o grupo nobiliárquico acabou por se relacionar com os bens patrimoniais de um modo que pouco tem a ver com a racionalidade utilitária actual. Antes de mais, e como assinalámos, entre a nobreza nota-se uma recusa do mundo assalariado e monetário, e o privilegiar do serviço gracioso ao rei e da remuneração em bens fundiários. Contudo, a aristocracia distinguia-se, também, pelo modo como geria tais recursos, e, sobretudo, pela forma como procedia à transmissão do património familiar de uma geração para a outra. Referimo-nos, claro, ao «morgadio», uma instituição que era, afinal, uma outra faceta saliente da identidade aristocrática. Como veremos de seguida, o morgadio era uma instituição que também estava intimamente relacionada com o modo como a «posse» das coisas era entendida entre os membros desse grupo.

Assim, desde o século XIV até finais do século XVIII o estrato superior da nobreza adoptou um modelo de transmissão do património denominado por «morgadio», ou seja, aos poucos foi instituindo vínculos que tornavam o património indivisível e que faziam com que esse património fosse transmitido, em bloco e sem qualquer divisão, para o primogénito varão, ao qual era concedido o título de «morgado»[64]. Enquanto titular do património familiar, o morgado ficava com a obrigação natural de satisfazer todas as necessidades materiais dos restantes membros da família, bem como de respeitar as condições estabelecidas no momento da fundação desse vínculo. E a obrigação criada no momento da instituição do morgadio estendia-se aos descendentes futuros, mesmo

[64]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, C – Per que ordem se succederá nos Morgados e bens vinculados. Entre a vasta bibliografia dedicada a este tema, consulte-se, para Portugal, Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes....*, cit., 1998, Parte III, Cap. 4; Maria de Lurdes Rosa, *O Morgadio em Portugal...*, cit., 1995, pp. 37 segs.; cfr. Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997, p. 222 e pp. 500 segs.

àqueles que ainda não fossem nascidos, pois, como explica António de Sousa de Macedo, à semelhança da ligação entre Adão e os homens, «todos estão presentes no primeiro [primogénito], como membros em sua cabeça»[65]. Ao morgado, enquanto *pater familias*, cabia o direito de falar em nome da colectividade que chefiava, e competia, para além disso, tudo fazer para preservar o equilíbrio económico da família e assegurar os meios de subsistência a todos os seus membros, desde os parentes mais próximos, até ao grupo mais alargado de criados e de servidores.

O morgadio constitui uma prática que se vulgarizou, a partir do século XIV, entre os níveis superiores da nobreza, não só no mundo ibérico mas também em toda a Europa do Sul, abrangendo, depois, a generalidade dos grupos mais abonados e estendendo-se, até, às corporações urbanas e à «gente da governança» das principais cidades portuguesas[66]. Resultante da acção *poiética* da própria comunidade doméstica, esta modalidade de transmissão do património acabou, mais tarde, por ser sancionada pelo direito positivo, o qual conferiu à aristocracia a capacidade exclusiva de estabelecer morgadios, mas sempre carecendo da autorização da realeza[67]. Acresce que o privilégio de instituir vínculos se manteve em vigor até ao final do Antigo Regime, o que acabou por ser decisivo para a estabilização do património da grande nobreza. Além disso, o morgadio constitui uma instituição muito reveladora do modo como a sensibilidade aristocrática encarava a posse dos bens e a sua finalidade, demonstrando, também, de uma forma especialmente clara, que no tocante à vida familiar o direito positivo respeitava, com reverência, as formas de organização geradas no seio da casa familiar.

À luz do que temos vindo a expor, o direito de varonia pode parecer, numa primeira leitura, uma antítese de um ordenamento que, como temos referido até à saciedade, apontava claramente para uma vida comunitária que promovia a entreajuda e a divisão fraterna. Concentrar todos os bens num só descendente poderia equivaler ao individualista pecado da avareza ou da

---

[65]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, p. 6. Num parecer anónimo acerca dos diversos tipos de nobreza, datado em meados do século XVII, pode ler-se uma singela explicação para a instituição do morgadio: «assim como também a tem os membros do homem mais vizinhos da cabeça. E por isso assy ser os jurisconsultos em defeito da linha recta, chamão sempre o parente mais chegado para a sucessão dos morgados, Capellas, E fideicomissos, E mais cazas para nãao poder sahir da família» (BNL, cód. 1551, f. 248v.

[66]Pedro de Brito, *Patriciado Urbano Quinhentista: as Famílias Dominantes do Porto (1500-1580)*, Porto, Câmara Municipal do Porto, 1997.

[67]António M. Hespanha, «A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVIII», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 12 (1993) p. 31; Nuno Gonçalo Monteiro, «A formação dos patrimónios e as formas da sua transmissão», *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 352 segs.; Maria de Lurdes Rosa, *O Morgadio em Portugal...*, cit., 1995, pp. 239 segs.

ganância, e levantar problemas de consciência. Porém, a explicação que os contemporâneos avançavam para esta prática aponta noutro sentido, e tal explicação constitui mais uma expressão do amor e da posição central que a ele cabia no seio desta cultura e no quadro deste sistema comunitário. De facto, e como notou Bartolomé Clavero, desde o século XIV um número crescente de vozes começou a atribuir uma origem natural ao morgadio, declarando, para além disso, que essa peculiar forma de posse e de transmissão do património era um atributo exclusivo do grupo nobiliárquico[68]. Alegavam que a divindade decidira que o grupo nobiliárquico, por desempenhar um papel tão importante ao nível da condução dos destinos da comunidade, tinha o direito de se distinguir dos demais, adoptando tal modalidade de transmissão de bens. Como assinalámos, dessa forma o património ficava ao abrigo de divisões levadas a cabo pelos diversos descendentes, o que em muito concorreu para a multissecular estabilidade do património familiar. Essa indivisão revelou-se decisiva para a sobrevivência das diversas casas nobiliárquicas, e, consequentemente, para a preservação desse grupo tão importante para a comunidade. E a sobrevivência da aristocracia era tanto mais importante quanto pensarmos que se tratava da estabilidade daquele que era unanimemente considerado como o grupo de charneira do corpo social, o grupo que – como temos vindo a referir – tinha nas suas mãos essa árdua responsabilidade de auxiliar o rei na preservação do bem comum. Por fim, a primogenitura tinha ainda a vantagem de ser um processo de sucessão dotado de um invulgar potencial de consenso, pois fazia repousar as suas razões na ordem da natureza[69], e não propriamente na deliberação dos homens, esta última muito mais instável e vulnerável, por ser propensa a despertar ambições e a provocar competição e concorrência. Confiar à natureza a "selecção" do herdeiro revelou-se um expediente de tal forma eficaz que a própria família régia o adoptou como modelo sucessório da Casa Real, o que ainda mais reforçou a relevância política da sucessão por primogenitura, sublinhando, também, a matriz familiar – e amorosa – da ligação entre o rei e o reino[70].

---

[68]Bartolomé Clavero, «*Dictum beati*. A proposito della cultura del lignaggio», *Quaderni storici*, 86, anno XXIX, fasc. 2 (1994) pp. 345 segs.

[69]Luís de Molina *De Hispanorum Primogeniorum Origine ac Natura Libri Quatuor...*, cit., 1601, f. 74; João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 106.

[70]Cfr. Baptista Fragoso, S.J., *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, Tomus Tertius, «Liber IX – De jure Primogeniture, & de obligationibus succedentium in Majoratibus»; Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus Jurium et Bonorum Regiae Coronae...*, cit., 1757, Liber II, «Caput III – An Rex ex absoluta potestate Regnum alienare valeat, vel cedere, & quo jure in regno successio defertur», pp. 115 segs.; e «Caput IV – Utrum Rex possit alienare partem Regni, Civitatem, vel alia bona, item, & vassallos inuitos?», pp. 124 segs.

O jurisconsulto João Salgado de Araújo deixou-nos uma sugestiva explicação para o primado do primogénito na sucessão aristocrática: «Mayoria en nacer primero es muy grande señal de amor que muetra Dios a los hijos de los Reyes, aquellos que elle da entre los otros sus hermanos, que nacen despues del...», uma vez que «aquel a quien esta honra quiere fazer bien da a entender que lo adelanta y pone sobre los otros, porque lo deven obedecer, e guardar, assi como a padre y señor»[71]. A acreditar em Salgado de Araújo, esta natural escolha era uma grande prova de amor que a divindade dava aos homens, pois sublinhava que o título de chefia não era para «provecho particular de la persona del Rey que sucede», impondo, pelo contrário, deveres e obrigações muito pesadas. Na verdade, Salgado de Araújo por diversas vezes afirma que o rei, à semelhança do morgado, «no se elige para si, ni para su provecho, sino para *El procomunal del Reyno*»[72], e, no parecer desse mesmo jurista, o princípio da primogenitura é «infalível», sendo precisamente por isso que se aplica não só à pessoa régia, «mas aun en toda otra dignidad que exercite jurisdicion». Por fim, embora não menos importante, a componente natural da sucessão por primogenitura conferia à monarquia – e à aristocracia – um certo carácter eterno, convertia-a numa instituição perpétua e acima das vicissitudes pessoais de um ou outro rei, de um ou outro chefe de família[73].

Como oportunamente refere Fernando Bouza Álvarez, através da primogenitura os interesses individuais eram sacrificados não só em nome da estratégia familiar, mas sobretudo em nome de um bem estar mais geral, do bem estar do estado da nobreza, em primeiro lugar, mas também do bem comum de toda a comunidade, a qual, importa não esquecê-lo, era em grande medida governada pela aristocracia[74]. No fundo, esta postura aristocrática – ao nível das suas estratégias de reprodução enquanto estado social, e no que diz respeito à sua relação com a posse e o intercâmbio dos bens – estava impregnada por uma fortíssima consciência de grupo, se bem que, na instituição do morgadio, pesassem também constrangimentos ligados à vida comunitária e à sua estabilidade, porquanto era para todos claro que a conservação do grupo aristocrático e a coesão comunitária era realidades que estavam estreitamente relacionadas entre si. Por isso, no que respeita à transmissão dos bens os sentimentos dos jovens nobres não

[71]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 106v.

[72]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 107.

[73]No dizer do jesuíta Diogo Henriques de Vilhegas, «nunca muere la Republica, ni menos mueren las Magestades, en razon de que reviven en los hijos los Padres...» – Diogo Henriques de Vilhegas, *Leer sin Libro...*, cit., 1672, p. 87.

[74]Fernando Bouza Álvarez, *Los Austrias Mayores...*, cit., 1996, pp. 46 segs.

tinham muito espaço para se manifestarem livremente, sendo configurados por papéis sociais pré-determinados e fixos. Ao titular do vínculo, entre outras obrigações, cabia a responsabilidade de, através da entreajuda, assegurar os meios de subsistência aos demais membros do agregado, tanto consanguíneos como servidores.

Não devemos esquecer, por outro lado, que a origem desta modalidade de transmissão de bens era também atribuída ao facto de o pai amar mais intensamente o filho varão primogénito do que os demais filhos, porque se reconhecia nele uma semelhança mais profunda com o "ser" da família", ou seja, acreditava-se que a circunstância de ter sido o primeiro a nascer fazia com que a natural identidade familiar tivesse passado para ele de uma forma mais pura e genuína. Como tal, o primeiro filho varão simbolizava fundamentalmente a sucessão, ele representava um sinal de esperança, de perpetuação da família, e essa constituía mais uma razão para o tornar alvo de um afecto acrescido[75].

Assim, a transmissão, em bloco, do património familiar para o primogénito, tinha tudo a ver com o amor que vigorava no seio da família e com as obrigações que ele impunha, desde logo porque era a forma de dar ao chefe da casa os meios para cumprir a sua difícil missão de governo. Vistas as coisas desta forma, a herança por primogenitura, ao contrário de um sinal de avareza ou de distribuição «desonesta» e «injusta», constituía mais um sinal da generosidade e da dedicação ao bem comum que caracterizava a aristocracia, era tido como mais um indicador da superioridade natural e moral do grupo nobiliárquico. Para a aristocracia, esse peculiar regime de transmissão de bens, para além de signo distintivo, conferia-lhe a indispensável estabilidade económica, sem a qual não teria condições para desempenhar essa generosa tarefa de condução e de protecção do corpo social. Mais uma vez, este modelo reprodutivo foi sempre justificado por referências a uma estrutura afectiva que antecedia o próprio ordenamento jurídico, uma estrutura onde as instâncias judiciais não intervinham, porque dizia respeito a uma área da existência cuja disposição, cuja ordem, fora ditada por uma autoridade anterior, transcendental.

Temos vindo a referir que a instituição do morgadio explica, também, porque é que, até ao século XVIII, o mundo nobiliárquico conseguiu manter um divórcio tão acentuado com o meio mercantil. É certo que, com o tempo, alguns sectores da aristocracia foram estabelecendo ligações com a riqueza provinda da mercancia, como o comprovam os recentes trabalhos de Franco Angiolini ou de Nuno Gonçalo Monteiro, os quais revelaram que certos nobres

[75]Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...*, cit., 1624, pp. 428 segs.

estavam envolvidos em negócios comerciais e financeiros[76]. Contudo, tudo leva a crer que estas atitudes foram minoritárias, coexistindo com uma postura sempre hesitante acerca das consequências morais e estatutárias do envolvimento no meio da mercancia. A este respeito não deixa de ser sintomático que, até ao final do século XVIII, os autores dos tratados de mercancia e de arte mercantil continuem a dedicar algumas páginas dos seus livros aos muitos nobres que ainda sentiam relutância em envolverem-se numa semelhante actividade, precisamente por ter como finalidade o lucro[77]. Tais tratados esforçavam-se por conferir uma certa dignidade a algumas actividades mercantis, distinguindo o comércio «por grosso» – considerado «honesto» e não «aviltante» –, do comércio «por retalho», este sim de natureza «aviltante» para a sensibilidade coetânea[78].

Porém, e apesar destas manobras de dignificação da mercancia, a relutância da nobreza manteve-se inabalável, e ao invés de apostar num maior envolvimento em actividades lucrativas, a aristocracia, a fim de garantir a estabilidade económica das suas famílias, "entrincheirou-se" por detrás da primogenitura e da vinculação do seu património, apostando também no serviço gracioso do rei e no acentuar de alguns dos traços que lhe eram mais característicos: as rendas. De facto, e como demonstrou Nuno Gonçalo Monteiro, a partir de finais do século XVI as rendas ocuparam um lugar cada vez mais importante na estrutura de rendimentos do conjunto do grupo. Para Espanha esta mesma visão é corroborada, no essencial, pela investigação de Bartolomé Yun Casalilla, de acordo com a qual a resposta do grupo aristocrático castelhano à

---

[76]Franco Angiolini, «Nobles et marchands dans l'Italie moderne», *in* F. Angiolini & D. Roche (dirs.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, EHESS, 1995, pp. 104 segs.; Nuno Gonçalo Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia..., cit., 1993, pp. 333-379. Estes dois estudiosos chamam a atenção para o facto de essa literatura defender que o comércio não era aviltante quando praticado "por grosso" e realizado com comerciantes oriundos de regiões distantes.

[77]Carlos Petit, «*Mercatvra* y *ius Mercatorvm*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno..., cit., 1997, pp. 63 segs.

[78]Frigo, *Il Padre di Famiglia*..., cit., 1985, pp. 151 segs.; a mercancia, «...se he pequena, deve seer contada com os torpes gaanhos...»; porém, se é um tráfico comercial «por grosso», «que traz muytas cousas e as vende a muitos sem mentira, tal como esta nom deve seer doestada». Esta frase é oriunda de uma versão quatrocentista do *Livro dos Ofícios* de Cícero..., cit., ed. 1948, p. 89; ao longo de Quinhentos e de Seiscentos, os ensinamentos morais deste famoso orador romano, tal como os de Aristóteles, de Séneca ou de Xenofonte, foram muito apreciados na generalidade das residências régias ibéricas, marcando profundamente a atitude da elite dirigente para com a actividade comercial e financeira – cfr. Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Da Doutrina à Vivência: Amor, Amizade e Casamento no "Leal Conselheiro" do rei D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, Porto, IIª série, vol. I (1984) pp. 133-194; *vide* também, Giuseppe Papagno, «La Virtuosa Bemfeitoria» *in* C. Mozzarelli (org.), *«Famiglie» del Principe e Famiglia Aristocratica*, Roma, Bulzoni Editore, 1988, pp. 181-211; de João Gouveia Monteiro, «Orientações da cultura da Corte na 1ª metade do século XV (A literatura dos Príncipes de Avis)», *Vértice*, s. 2, nº 5 (Agosto 1988), pp. 89-103; e, ainda, de Artur Moreira de Sá, «Introdução» a Diogo Lopes Rebelo, *Do Governo da República pelo Rei (De Republica Gubernanda per Regem)*, Lisboa, Instituto para a Alta Cultura, 1951. Para o conjunto da Ibéria deste período, veja-se, *maxime*, os trabalhos de Jeremy Lawrance, com destaque para «Humanism in the Iberian Peninsula» *in* A. Gordon e A. MacKay (orgs.), *The Impact of Humanism on Western Europe*, Londres e Nova York, Longman, 1989, pp. 220-258; *idem*, «Nuño de Guzmán and Early Spanish Humanism: Some Reconsiderations», *Medium Aevum*, 51 (1982) pp. 55-85.

quebra de rendimentos que sobreveio nesse período, devido à inflação, se traduziu por uma «reacção senhorial», quer dizer, pela ressurreição de velhos direitos, pela expansão do senhorio e pelo aumento da pressão senhorial no seu conjunto, medidas que, no fundo, reflectem uma mais ou menos maioritária recusa nobiliárquica do mundo mercantil, dos negócios e do dinheiro, e uma aposta nas vias tradicionais de obtenção e transmissão de recursos materiais[79]. Trata-se daquilo que Nuno Monteiro designou por «mentalidade rentista»[80].

Por aqui se vê que a natural diferença entre as pessoas envolvia também distintas modalidades de relacionamento com os bens materiais. Na verdade, vimos que a cada estatuto correspondia uma determinada quantidade de bens, assim como formas peculiares de obtenção e de gestão dos recursos. Nas palavras de Manuel Monteiro de Campos, «a nobreza no uso das cousas se distingue da gente popular...»[81], uma frase que recorda que, para a aristocrata as suas formas de aquisição da riqueza estavam relacionadas com alguns dos traços mais fundamentais da sua identidade corporativa. Dito de outra forma, a obtenção e a gestão dos recursos não podia contradizer os principais atributos que caracterizavam esse grupo, e que eram, ao mesmo tempo, a finalidade suprema da vida comunitária: a amizade, a generosidade, a entreajuda, o desinteresse e a centralidade dos laços afectivos.

Em termos discursivos, a hostilidade nobiliárquica em relação ao meio mercantil foi uma realidade até finais do século XVIII. É certo que certas figuras da nobreza se dedicaram a actividades mercantis, mas não é menos certo que o fizeram sempre de modo algo envergonhado ou relutante, até porque a principal reacção da aristocracia ante a afirmação das transacções próprias do mundo do mercado foi o "fechamento" mediante o fortalecimento da instituição do morgado. No fundo, foi dessa forma que a aristocracia logrou conservar a sua riqueza mais ou menos imune à crescente complexidade das situações de mercado. A acreditar em Yun Casalilla, o dispositivo legal do morgadio impediu que a revolução dos preços vivida na Europa, durante aqueles anos, minasse definitivamente as bases económicas do grupo nobiliárquico[82], as quais eram essencialmente fundiárias, uma forma de riqueza que, como começámos por ver, era considerada como a mais verdadeira e a mais nobre. No fundo, da

[79]Armando Castro, *A estrutura dominial portuguesa dos séculos XVI a XIX (1834)*, Lisboa, Caminho, 1992.

[80]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes....*, cit., 1998, pp. 311 segs.

[81]Manuel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes...* cit., 1642, p. 170.

[82]Bartolomé Yun Casalilla, «La aristocracia castellana en el seiscentos. Crisis, refeudalización u ofensiva política?», *Revista Internacional de Sociologia*, vol. 45, fasc. 1 (Enero-Marzo 1987) pp. 77-104.

generalização do morgadio e do acentuar do poder senhorial resultou a consolidação do grupo da nobreza e o reforço da coesão interna desse estado social privilegiado, o qual ergueu em seu redor como que uma "barreira" que o separava do espaço social exterior.

O mesmo padrão de comportamento está presente nos casos em que ocorria a penetração de capital mercantil no grupo aristocrático, sobretudo através da contracção de empréstimos a juros elevados, que originavam uma dívida consolidada em forma de censos. O que é mais significativo é que esses empréstimos pecuniários contraídos pelos aristocratas não tinham em vista a nenhuma aplicação de índole capitalista, destinando-se, pelo contrário, à compra de mais terras e à expansão do senhorio, o que demonstra, afinal, o profundo apego que o grupo aristocrático sempre teve às suas formas tradicionais de obtenção de recursos[83].

Semelhante apego às formas tradicionais de rendimento decorria da valorização, pela sensibilidade da época, da terra enquanto fonte de prestígio e de honra. Como assinalámos, a posse da terra tinha importantes implicações estatutárias, e para além do papel estruturante que o nome de um senhorio desempenhava na identidade do titular nobre, há que ter em conta que a literatura coetânea retratava frequentemente a terra e o mundo agrário com traços quase utópicos e irreais, classificando a lavoura, a par do serviço militar, como a actividade mais nobre entre todas[84].

---

[83]Tanto Fernando Bouza Álvarez, nos trabalhos que dedicou à nobreza portuguesa durante o período filipino, como Nuno Gonçalo Monteiro e Mafalda Soares da Cunha, nos seus estudos acerca da nobreza portuguesa dos séculos XVI a XVIII, sugerem que nesse período teve lugar o reforço do senhorio e da implantação territorial da aristocracia, e, como consequência, registou-se um fortalecimento das pretensões políticas dos diversos sectores da nobreza. Afinal, reside aí a explicação para a grande capacidade de adaptação e de resistência revelada por muitas destas famílias perante as sucessivas condições adversas que foram enfrentando – Fernando Bouza Álvarez, *Portugal en la Monarquia Hispanica (1580-1640). Felipe II, las Cortes de Tomar y la genesis del Portugal Catolico*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1986, pp. 479 segs. Veja-se, no seu conjunto, a obra de Nuno Gonçalo Monteiro; Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997; e ainda, de Maria Paula Marçal Lourenço, *A Casa e o Estado do Infantado, 1654-1706*, Lisboa, J.N.I.C.T., 1995, pp. 77 segs.; para um confronto com a situação em Castela, *vide* Bartolomé Yun Casalilla, «La aristocracia castellana en el seiscentos. Crisis, refeudalización u ofensiva política?..., cit., 1987. A nobreza napolitana parece ter seguido um caminho análogo, como demonstra M. A. Visceglia, em *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Nápoles, 1988.

[84]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, pp. 173 segs.; à pergunta «Que arte e que gaanços som honestos e quaaes non», respondia o comentador quatrocentista de Marco Túlio Cícero que «de todallas obras de que se pode aver alguum gaanho, nom he outra milhor que he a agrecultura, a qual he lavrar e criar, nem he outra mais doce nem mais perteencente pera o homem livre...» – Marco Túlio Cícero, *Livro dos Oficios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 89.

Um auxílio afectuoso.

Nos séculos XVI e XVII, para todos aqueles que viam no afecto a base da dinâmica comunitária, as relações comerciais eram encaradas como algo que estava profundamente marcado pelas obrigações naturais do ser humano. Até aqui analisámos as implicações deste facto no domínio das relações de troca de bens que as pessoas estabeleciam umas com as outras, e também no modo como a posse dos bens era entendida. No entanto, também o campo da prestação de serviços – outra das facetas do comércio entre os homens – não podia deixar de ser influenciado por este entendimento amoroso e fundamentalmente cooperativo do viver comunitário.

Na realidade, e à semelhança do que se passava a respeito do intercâmbio de produtos, a noção de bem comum também está muito presente no terreno dos serviços que as pessoas prestavam umas às outras, até porque, como referimos, uma das motivações profundas da vida comunitária era precisamente o facto de os homens terem consciência de que necessitavam da assistência dos outros para desempenharem tarefas que, sem essa colaboração, não seriam realizáveis. O homem pedia ajuda aos seus semelhantes porque a sua capacidade de trabalho, isoladamente, não era suficiente para dar resposta às suas necessidades, e a vida em grupo tinha, assim, a sua expressão mais básica e elementar nos auxílios que as pessoas dispensavam umas às outras. Era deste movimento de ajuda que nasciam as relações de serviço[85], e o que é curioso notar é que esse regime comunitário afectivo dava origem a um fluxo de ajudas que se tornava ininterrupto, uma vez que se dizia que a ajuda, nascida do dever natural para ajudar o próximo, era um gesto que dava origem a uma obrigação de reciprocidade[86].

O próprio vocabulário que denotava estes gestos de colaboração recordava que cada gesto afectuoso gerava determinadas obrigações de retribuição. Assim, na resposta à dádiva de uma ajuda, dizia-se – e diz-se, ainda hoje – «obrigado», o que significa, a acreditar no padre Raphael Bluteau, «obrigar alguém, deixar alguém obrigado com mercês, benefícios, bons officios, &c.»[87]. A

---

[85]Bartolomé Clavero, «Princípio Constitucional..., cit., 1997, p. 28; a respeito do imperativo de colaboração que era inerente à vida familiar, *vide* A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne..., cit., 1993, pp. 961 segs.

[86]Acerca destas obrigações de carácter natural, *vide* Manuel Álvares Pegas, *Tractatus de Obligationibus...*, cit., 1692, Caput I; Manuel de Faria e Sousa sustentava que «han de ser los servicios tales, que obliguen a la sattisfacion; y tambien tal la satisfacion que obligue a los servicios» – Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...* , cit., 1624, pp. 255-266.

própria palavra «obrigação» é por Bluteau traduzida pelo termo latino *officium*, denotando a «obrigação que se deve a alguém em razão de algum benefício, que se tem recebido», advertindo que «outra cousa he a obrigação em que se está de huma mercê, que a obrigação que se tem de restituir dinheiro», pois a obrigação no sentido moral tem a ver, precisamente, com o *officium*. A palavra «bem», do latim *bonus*, com plural *bona*, para além de património, significava «virtudes, felicidade, boas coisas, nobreza de carácter», comportando, como se vê, indicações morais muito precisas acerca do modo como o património deveria ser usufruído. Por fim, e como assinalou Bartolomé Clavero, o vocábulo «lucro» derivou do termo latino *lucrum*, cujo originário correspondente em vernáculo era o termo «logro», palavra que, como é bem sabido, significa «roubo» e «engano»[88].

Como se pode verificar, todos estes termos remetem para um universo de relações profundamente marcado pelo imaginário do afecto, e onde o comércio entre as pessoas era pensado como uma actividade procedente do impulso natural do humano para ajudar o próximo, uma ajuda que, como vimos, teria de ser graciosa e desinteressada, sob pena de o gesto de ajuda ser desvirtuado. É certamente por esse motivo que a documentação coetânea, quando fala de empréstimos, de adiantamentos de dinheiro ou de acordos de seguros, transmite frequentemente um conceito de comércio de serviços do qual a quantificação aritmética estava em grande parte ausente[89]. É certo que tal ausência pode estar relacionada com a fraca difusão da cultura escrita, mas o principal motivo para essa ausência tem provavelmente a ver com o facto de se tratar de comunidades que assentavam em laços materializados num contínuo dar e receber, um ambiente comunitário no qual a gratidão e a reciprocidade da resposta eram, de facto, os elementos mais fundamentais. Ao que tudo indica, nessa prática da reciprocidade as pessoas prescindiam frequentemente daquilo que actualmente entendemos por contabilidade escrita e com base na aritmética, por considerarem que o principal valor de tais trocas era o seu significado afectivo e simbólico, não sentindo nenhuma necessidade em calcular, com utensílios aritméticos, os montantes transaccionados. De resto, essa contabilização costumava até ser socialmente reprovada, e dela se dizia que desvirtuava o serviço amistoso, o qual tinha como principal atributo o desinteresse e o impulso para contribuir, graciosamente e sem olhar a meios, para o bem-estar colectivo.

[87]Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez, & Latino...*, cit., 1720, tomo 6, pp. 18 segs.

[88]Bartolomé Clavero, *Antidora...*, cit., 1991, p. 176.

[89]Cfr. Com os trabalhos de A. A. Marques de Almeida, *Estudos de História da Matemática*, Mem Martins, Inquérito, 1997.

A ajuda, independentemente da sua forma – podia assumir a forma de um adiantamento de dinheiro, um pacto de seguro, uma convenção de penhor, um depósito bancário, uma venda a fiado, etc. –, deveria ser sempre efectuada numa base graciosa e de «boa fé», pois só assim se mantinha fiel ao espírito comunitário do comércio[90]. Tal não significa, no entanto, que a ajuda, a dádiva fosse um gesto completamente desordenado, bem pelo contrário, já que o acto de ajudar o próximo estava também codificado, ou seja, existia uma ordem no dar. Antes de mais, a dádiva devia ser concedida antes de ser solicitada; depois, a dádiva jamais deveria ser efectuada com atraso, deveria ser concedida pouco tempo depois de o serviço ter sido prestado, porque «penalidad intolerable es esperar»[91]; além disso, a dádiva devia considerar o tempo, o lugar e a pessoa que iria beneficiar dela, quer dizer, devia ser proporcionada; por fim, a dádiva devia ser real, e não apenas verbal, devendo assumir a forma de gestos ou de objectos[92].

Num mundo que tanta importância concedia às ligações afectivas, o impulso gracioso de ajuda do próximo era, como não podia deixar de ser, uma das atitudes mais enaltecidas. Na realidade, a benquerença e o auxílio daqueles que enfrentavam carências materiais foram gestos constantemente elogiados, pois, afinal, constituíam a expressão de que a comunidade continuava a reger-se por razões afectivas. No caso das pessoas que careciam de apoio material, a situação ideal era o auxílio que se materializava na entreajuda e na colaboração graciosa para a resolução de um qualquer problema, ou na cedência de bens ao próximo sem se esperar mais do que a sua amizade e a sua gratidão, ou seja, através de um préstimo gratuito. Esse préstimo, ou, melhor, essa «ajuda», esse «favor» constituía uma óptima oportunidade para a exteriorização de amor fraternal pelo próximo, tendo sido, por isso mesmo, uma prática fortemente encorajada, não só entre pessoas pertencentes ao mesmo agregado familiar, mas também entre membros de um mesmo grupo corporativo, o qual, na época, por vezes se assemelhava a uma espécie de "grande família". «Todos dependemos unos de otros, y con esta ley &

[90]Expressões como «boa fé» ou «boa intenção» surgem frequentemente em obras dedicadas à problemática seguradora, de que um bom exemplo é *O Tratado de Seguros de Pedro de Santarém*, impresso pela primeira vez em 1552, em Veneza, e mais recentemente editado por Moses Bensabat Amzalak, Lisboa, e. a., 1958 (parte I, 13).

[91]Esta frase pertence a Félix Machado da Silva, marquês de Montebelo, e surge na *Tercera parte de Guzmán de Alfarache*, (1641-1649 ?), ed. por Gehard Moldenhauer na *Revue Hispanique*, tomo LXIX (1927) p. 30. O florentino Cosimo de Médicis foi por frei Cristóvão Godinho elogiado porque tinha o hábito de ajudar prontamente aqueles que se encontravam em necessidade: para além de ser incapaz de dizer «não», Cosimo distinguiu-se porque «...a muitos daua logo como sabia que tinhão alguma necessidade, porque he propriedade do liberal não dilatar a boa obra que ha-de fazer» (frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 88).

[92]Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, *Opusculum de Privilegiis familiarum...*, cit., 1747, pp. 96 segs.; sobre este tema, *vide*, também, Juan de Santa Maria, O.F.M., *Tratado de republica y policia christiana, para principes y para los que su gouierno tienen sus vezes...* (Valência, Pedro Patricio Mey, 1619), cap.

obligacion de ayudar nos, y socorrer nos nacimos» escrevia frei Tomás de Mercado, na sua *Summa de Tratos, y Contratos...*, uma obra impressa em 1571[93].

Essa ajuda tornava-se ainda mais digna se não se limitasse a um apoio financeiro – pois o dinheiro, como acabámos de ver, tinha ressonâncias pejorativas –, e se assumisse a forma de um serviço pessoal ou a concessão de um qualquer bem, material e duradouro, pois assim tornava visível, ao escrutínio de todos, o sentimento afectivo que animava esse gesto, desse modo fazia-se perdurar a lembrança do serviço que fora prestado. De facto, e como lembra Cícero, socorrer o próximo com dinheiro «he mais ligeiro de fazer», enquanto que o socorro com obras, pelo contrário, era muito mais difícil, razão pela qual a ajuda com um serviço era uma atitude muito mais digna de elogio do que o auxílio monetário, pois «he mais esplandecente e mais nobre e mais conveniente pera o homem forte e claro»[94].

Para além de ter a forma de um gesto de auxílio, a ajuda mais enaltecida seria, como vimos, aquela que fosse radicalmente graciosa. «El prestamo verdadero y puro, no se puede exercitar sino ahidalgadamente, sin lleuar ganancia por ello», sustentava o atrás citado frei Tomás de Mercado[95]. O préstimo devia ser motivado pelo impulso afectivo para ajudar o seu semelhante, nada devendo esperar em troca. Era um gesto onde o desinteresse tinha de imperar, e, como uma vez mais notou Bartolomé Clavero, assim se explica porque é que a actividade bancária, no mundo Quinhentista e Seiscentista, era autorizada e bem vista desde que praticada com um espírito caritativo, ou seja, não cobrando juros e procedendo como se fosse entre pessoas animadas por benevolência recíproca e motivadas por um sincero desejo de ajudar. Neste quadro, o melhor sinal que as partes poderiam dar dessa sua postura afectuosa era confiarem umas nas outras, dispensando até de condições contratuais escritas para assegurarem o cumprimento dos deveres e das obrigações inerentes àquela relação[96]. A legitimidade dessa ajuda advinha da confiança que era implícita a tal relação, o

XXV - «Si las honras, oficios, y dignidades se han de dar a los que los peden» (pp. 275 segs.).

[93]Frei Tomás de Mercado, *Summa de Tratos, y Contratos...*, cit., 1571, f. 92.

[94]Marco Túlio Cícero, *Livro dos Ofícios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra...*, cit., 1948, p. 125; este mesmo tema da superioridade do auxílio amistoso sobre o préstimo pecuniário surge frequentemente na literatura de Quinhentos e de Seiscentos. Num sermão pregado em 1653, em honra do recém falecido príncipe D. Teodósio, frei Tomás Aranha lembra que «teve razão hum Author, para chamar ao agradecimento *Bonum inconsumptum*, ou *inconsumptible*», explicando que «os bens, com que nos mostramos agradecidos, esses bens se podem gastar, & consumir», os quais, à semelhança do «dinheiro gasta-se...» – Frei Tomás Aranha, *Sermão Funebre...*, 1653, p. 18.

[95]Frei Tomás de Mercado, *Summa de Tratos, y Contratos...*, cit., 1571, f. 99.

[96]Bartolomé Clavero, *Antidora...*, cit., 1991, pp. 169 segs.; Fritz Schulz chama a atenção para o facto de a lei romana, na Antiguidade, reconhecer a existência de ligações permanentes apenas baseadas na fidelidade, em promessas e em jurmanetos, dispensando de toda e qualquer configuração legal formal –

que revela que, no fundo, esses laços de ajuda eram governados pelas obrigações morais ligadas ao amor comunitário, eram gestos que remetiam para um ordenamento primordial, muito mais profundo e abrangente do que o jurídico[97]. Tratava-se de obrigações morais, antes que jurídicas, as quais instauravam deveres e direitos que ficavam inscritos na alma, nada tendo a ver com condições escritas em papel. Aliás, não eram poucos aqueles que diziam que tais obrigações, por serem tão vastas, nenhum contrato ou papel seria suficientemente amplo para as contemplar na totalidade. Eram direitos que, por terem uma inscrição na alma, todos acreditavam serem muito mais abrangentes e sólidos do que os instáveis vínculos contratuais, até porque estes últimos partiam do pressuposto de que entre as partes vigorava a desconfiança. Com efeito, atrás referimos que, para a sensibilidade coetânea, os contratos significavam que as partes não confiavam na «boa fé» dos seus semelhantes, nas naturais boas intenções de uma e da outra, ao ponto de sentirem a necessidade de se socorrerem de um contrato para garantirem que os contratantes cumpriam as obrigações inerentes à relação[98]. Assim se explica porque é que, naquela época, o contrato era apontado como um texto que prendia, que retirava liberdade, convertendo-se no símbolo supremo da desconfiança. Pode até dizer-se que o contrato representava, em muitos aspectos, a antítese do espírito amoroso que deveria presidir à interacção comunitária.

Importa não esquecer que estamos a lidar com aquilo que o sociólogo alemão Niklas Luhmann qualificou de «sociedades simples», ou seja, conjuntos humanos de base comunitária, cuja coesão interna era altamente dependente dos sucessivos gestos que as pessoas quotidianamente desempenhavam, gestos esses que visavam fundamentalmente transmitir um sentimento de confiança recíproca. Se essas afectuosas e altamente personalizadas demonstrações de credibilidade, realizadas face-a-face, fossem praticadas com regularidade, tal significava que as pessoas continuavam a reconhecer os princípios em que aquela comunidade assentava, contribuindo para a sua continuidade. Falamos, portanto, de um mundo muito diferente daquele que vigora nos nossos dias, pois actualmente vivemos numa sociedade que assenta num sistema artificial e abstracto de confiança e de crédito social, assente em legislação, em contratos, no papel-moeda, nos bancos ou nas grandes companhias seguradoras. Como é evidente, no Antigo Regime todas estas realidades estavam ausentes, e é precisamente por isso que as

Principles of Roman Law, Oxford, Clarendon Press, (1ª edição: 1936) 1967, pp. 228 segs.

[97]Bartolomé Clavero, *Antidora*... cit., 1991, pp. 109 segs.

[98]Para uma comparação entre a força vinculativa da «boa fé» e a da obrigação jurídica, nos contratos de enfiteuse, *vide* Álvaro Valasco, *Quaestionum iuris emphyteutici liber primus seu prima pars*... (Lisboa, Baltazar Ribeiro, 1591), Quaestio V – An contractus emphyteuticus sit bone fidei vel stricti iuris, § 2.

demonstrações quotidianas de confiança interpessoal desempenhavam um papel tão fundamental[99].

A propósito deste tema, Francisco de Gurmendi, em 1615, escrevia que «el verdadero liberal es aquel que usa de generosidad con quien ha menester, y sufre de sus deudos y amigos lo que a el no le sufririan, y honra a los allegados y priuados como a los parientes»[100]. Nestes comentários de Gurmendi a respeito da ajuda amistosa é bem notória, uma vez mais, a centralidade dos afectos e do quão importante era o desempenho, tão assíduo quanto possível, de gestos reveladores da consciência de pertença a uma comunidade amorosa. Referimo-nos, portanto, a uma normatividade que se interessava, sobretudo, pelas razões anímicas, interiores e íntimas, do comportamento[101]. Quanto à «boa fé», a boa intenção das pessoas, ela era de tal modo considerada que se converteu mesmo em sujeito do direito positivo, surgindo frequentemente no texto das *Ordenações*[102]. De resto, em diversos passos da legislação quinhentista e seiscentista é possível entrever a esperança de que um dia a comunidade iria regressar ao estado de comunhão primordial, onde vigoraria a confiança total, onde os contratos se tornariam instrumentos completamente desnecessários, e onde, finalmente, a justiça não teria qualquer papel a desempenhar, pois tudo seria partilhado, realizando-se o estado de comunhão[103].

Este apelo ao afecto comunitário era de tal modo poderoso que foi capaz de manter sob uma multissecular suspeita todos os comportamentos que desmentiam o imperativo do auxílio amistoso, antes de mais a prática usurária, mas também as demais actividades de ajuda financeira que visavam o lucro. Com efeito, a controvérsia em torno da usura – motivada, em boa medida, pela discussão do significado e alcance do texto do *Deuteronómio*, 15, 8, e do *Levítico* 25, 35 – estendeu-se, pelo menos, até ao final do século XVIII, e a verdade é que

---

[99]Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der reduktion Sozialer Komplexität...*, cit., 1973.

[100]Francisco de Gurmendi, *Doctrina phísica y moral de príncipes...*, cit., 1615, f. 71v.

[101]Era esse interesse pelas razões anímicas que motivava a condenação não só do contrato escrito, mas também do «pacto interior e tácito», para usar a designação de frei João Sobrinho, o qual explica o porquê dessa condenação: se o «pacto for tácito, faz que o usurário o seja mentalmente, mas se for expresso, fá-lo corporalmente» – *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496); este livro foi reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 211); acerca desta problemática, veja-se, *maxime*, Bartolomé Clavero, *Antidora...* cit., 1991, pp. 63 segs.

[102]Veja-se, por exemplo, *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, LII – Do contracto de emprestimo, que se chama commodato.

[103]O jurisconsulto António de Sousa de Macedo por diversas ocasiões transmite esta esperança, ao mesmo tempo que sublinha a importância do «bom nome, & reputação», asseverando que a pessoa que tivesse tais qualidades teria muito mais crédito no quadro comunitário. A fim de realizar tal desiderato, Sousa de Macedo declara que «hé necessário obrar o bom, & que se vejam as boas obras» – António de Sousa de Macedo, *Domínio sobre a Fortuna...*, cit., 1682, p. 123.

até essa data o empréstimo oneroso foi uma prática muito criticada. Como consequência da multissecular condenação do empréstimo a juros, no âmbito da civilização católica apenas os chamados «gentios» – com particular incidência nos judeus[104] – estiveram autorizados a praticar o empréstimo remunerado e contratualmente estabelecido. Importa recordar que os «gentios» eram aqueles que não participavam dessa «irmandade» que era a *respublica christiana*, e tal sucedia porque, alegadamente, tinham recusado professar a fé cristã. Como é bem sabido, esta recusa foi encarada por muitos autores cristãos como a consequência de um alegado défice de humanidade que era característico dos gentios, sendo algo que, para a sensibilidade coetânea, se tornava especialmente nítido entre as populações de origem judaica. Aliás, é bem sintomático que, durante bastante tempo, sobre as gentes judaicas tenha pesado não só a fama de que não eram completamente humanas, mas também a convicção de que tais pessoas eram incapazes de estabelecerem laços de verdadeira amizade, por não serem dignas de confiança nem terem condições naturais para confiarem em ninguém. A natureza alegadamente imperfeita dos judeus fazia com que não nutrissem uma verdadeira amizade por ninguém, razão pela qual não se importavam de enriquecer à custa do empobrecimento do próximo, pois nenhum afecto genuíno sentiam pelo seu semelhante. Esta apreciação acerca do mundo judaico é, sem dúvida, extremamente reveladora do quão estruturante era o sistema de valores que temos vindo a descrever, e uma vez mais recorda que existia uma ligação bastante estreita entre a humanidade, a racionalidade e a capacidade para estabelecer laços afectivos.

Como se sabe, em diversas partes da Europa Católica somente os judeus receberam a autorização para usurar, facto que também está ligado ao proverbial anti-semitismo que imperava em largos sectores da população daquela época. Esse anti-semitismo atribuía à comunidade judaica um conjunto de propriedades naturalmente determinadas, e tal atribuição tinha uma intenção claramente pejorativa, pois ao judaísmo associou-se sempre qualidades como a avareza e o egoísmo, ou seja, atributos que eram decorrentes da sua natureza inferior e que explicavam não só o seu apego ao dinheiro, mas também, e sobretudo, a sua incapacidade para manterem uma verdadeira relação de amor pelo próximo, o que fazia com que, aos olhos dos cristãos, nenhum judeu fosse digno de confiança, já que a sua natureza maligna impedia-os de terem boas intenções[105]. Era essa, justamente, a opinião de frei Baltazar Limpo, declarando,

[104]Benjamin Nelson, *The Idea of Usury*..., cit., 1969, pp. 13 segs. e 84 segs.

[105]Cfr. as considerações de Manuel Monteiro de Campos sobre este tema, em *Academia nos Montes, e*

em 1642, que «como nunca o povo Hebreo se melhorou com o castigo, nem o fogo de amor teve em seus peitos entrada»[106]. Para o mesmo Baltazar Limpo, esse povo não dava sinais de ser capaz de amar, também ninguém deveria nutrir afecto por ele.

Numa biografia seiscentista de D. Nuno Álvares Pereira, Condestável do rei D. João I, pode ler-se que D. Nuno, a determinada altura, solicitou o empréstimo de uma certa quantia monetária à cidade de Coimbra, a fim de levantar tropas contra a ameaça militar castelhana. Segundo esse texto, o primeiro a responder a esse «pedido» terá sido um mercador judeu, de nome David, que rapidamente se disponibilizou para dar cabimento a esse préstimo, proposta a que o Condestável respondeu negativamente, alegando que não confiava nas intenções de David por este ser de origem judaica. Este gesto de D. Nuno foi muito enaltecido, e da parte de frei António Escobar – o autor dessa biografia – maereceu o seguinte comentário: «No ha de açetar el hombre de bien, si no lo que pudiere agradecer», o que significa que o gesto do judeu David não era bem intencionado, não esperando agradecimento, mas sim, e ao invés, uma paga com juros, sendo por isso mesmo merecedor da severa condenação do Condestável. Em contraste, D. Nuno recebeu de muito bom grado um donativo da população coimbrã, uma vez que entre as duas partes vigorava uma confiança cimentada pelo amor recíproco e pela concórdia de boas intenções, e isso mesmo é enunciado por frei António de Escobar: «Pide D. Nuño confiado como quien haçe cuenta de pagar, I como quien pide para los suyos. Socorre le Coimbra, porque era visto el apierto, la occasion honrada, I todos ivan enpeñados en la defensa. En semejantes aprietos, quanto tienen los vassallos, es de su Principe; entonces el pedir es solo ceremonia»[107]. Trata-se, sem dúvida, de uma afirmação que equaciona claramente o poder do amor para converter estas ajudas em gestos geradores de obrigações morais baseadas na confiança afectuosa[108].

Conversações de Homens Nobres... cit., 1642, pp. 75 segs.

[106]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David....*, cit., 1642, p. 350.

[107]Frei António de Escobar, *El Heroe Português...*, cit., 1670, pp. 114-115.

[108]A respeito desta mesma temática do alegado egoísmo natural dos judeus, Pedro de Santarém, jurisconsulto quinhentista e autor de um tratado sobre seguros, escreveu que uma das principais razões que levaram à expulsão dos judeus da Península Ibérica foi o facto de eles exercerem uma influência fragmentadora no corpo social, pois, ao revelarem-se naturalmente incapazes de amar o seu semelhante, instigavam o ódio entre as pessoas, e através do seu mau exemplo provocavam querelas e conflitos entre as pessoas, o que, a acreditar em Pedro de Santarém conduziu mesmo à «cisão nalgumas províncias» – *O Tratado de Seguros de Pedro de Santarém*, impresso pela primeira vez em 1552, em Veneza, e mais recentemente editado por Moses Bensabat Amzalak, Lisboa, e. a., 1958, Parte V, 18. Manuel Monteiro de Campos, no seu colóquio *Academia nos Montes...* cit., 1642, condena as amizades que alguns membros da nobreza mantinham com pessoas de origem judaica, precisamente pelo riscos inerentes ao mau exemplo que era sempre dado pelos judeus (pp. 75 segs.).

LA EMBIDIA CAUSA INFINITOS MALES.

Yo soy quien fomenta el scisma
Que destruye los Mortales;
Quien Vida y Honras abisma,
Madre universal de males,
Y enemiga de mi misma;
Porque del bien ageno,
Hago ponzoña, y vivo del veneno.

Figura 27
A inveja, enquanto desgosto pelo bem alheio, era por muitos encarada como uma traição à natural vocação do homem para amar o bem do próximo.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Sabia-se, claro, que não eram poucos os cristãos que ganhavam a vida dedicando-se a empréstimos remunerados, mas o discurso oficial sempre foi no sentido da proibição expressa e rigorosa da prática da usura. Vejamos um exemplo: numa «Lei sobre os mercadores e cambiadores», dada por D. Filipe I a 8 de Março de 1597, decreta-se que os mercadores que praticam a usura «sejão auidos por publicos ladrões, roubadores, & castigados com as mesma penas, que por minhas ordenações, & direito civil, os ladrões publicos se castigão, & percão a nobreza & a liberadade se as tiverem, nem serão escusos de pena vil, com que tais delitos se costumão castigar...»[109]. Afinal, tal proibição estava em total consonância com o senso-comum da época, o qual, como começámos por assinalar, associava a usura e o lucro monetário ao universo moral da avareza e do egoísmo, sentimentos muitíssimo deplorados naquele tempo, por serem vistos como ameaçadores para o bem comum e para uma comunidade que tinha na natural entreajuda um dos seus valores mais centrais[110]. No século de Seiscentos continuam a ser bastante numerosos os testemunhos que nos dão conta da permanência deste sistema de valores. Em *Escritorio Avarento*, por exemplo, Francisco Manuel de Melo faz eco desta proverbial repugnância provocada pelo mundo monetário, encarando o dinheiro como algo de aviltante, deplorando também os vários vícios que estavam ligados ao apego ao dinheiro, como era o caso da avareza, da mesquinhez e da ganância[111]. No quadro dessa comunidade que se assemelhava a uma família, aquilo que deveria predominar era a entreajuda naturalmente desinteressada, e não propriamente o interesse. Aquele que ajudava o próximo devia fazê-lo sem esperança nem intenção de receber algo em troca, pois era esse desinteresse que conferia nobreza ao acto, era essa intenção benevolente e graciosa que distinguia o verdadeiro amor do egoísta amor-próprio, o qual «poem os olhos nos serviços que fez para as merces que ha de receber...»[112].

António Pinho da Costa, no seu livro *A Verdadeira Nobreza...*, uma obra de 1655, sustenta que a liberalidade consistia num «movimento de animo, que approua, & faz liures dadiuas sem esperança de satisfaçam, ou paga»[113].

---

[109]«Dom Philippe per graça de Deos...» [Lei sobre os mercadores e cambiadores, 8 de Março de 1597], BNL, cód. 6897 nº 13.

[110]Bartolomé Clavero, *Antidora...* cit., 1991, pp. 100 segs.

[111]Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Myrothecium Morale...*, cit., 1675, em especial a «Lectio Duodecima – Philautia Amicitiae contraria», pp. 152 segs.

[112]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 271.

[113]António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza...*, cit., 1655, p. 134.

LA LIBERALIDAD SUSTENTA LA AMISTAD.

Sin dadivoſo deſpejo
Pretender imperio ajeno;
Es, con errado conſejo,
Llevar Aſnos al manejo,
Que ignoran la eſpuela, y freno.

Figura 28
Dos laços de amizade dizia-se que apenas perduravam desde que fossem vivificados por gestos benevolentes de partilha.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Porém, todos os autores que escreveram sobre este tema sempre ressalvaram que o interesse, desde que não fosse fixado previamente num contrato, era legítimo, sublinhando que a retribuição em excesso era um gesto moralmente estimado, pois, antes de mais supunha que as partes se tomavam a si mesmas como pessoas unidas por laços de afecto, e que, entre elas, vigorava, antes de mais, um clima afectivo e uma total confiança. Nessas condições, a restituição, em excesso, daquilo que fora emprestado, era algo de muito enaltecido, o que significa que a contra-prestação só podia conter um montante em excesso à quantia que fora originariamente emprestada se tal excedente fosse decorrente da intenção de agradecer ao amigo. Tal excedente constituía algo de lícito porque era encarado como a expressão do sentimento de gratidão pela ajuda de que se beneficiara, ajuda essa prestada no quadro de uma ligação afectiva e gratuita[114]. Assim, o acto de devolver algo em excesso ao recebido era lícito, desde que não obedecesse a nenhum tipo de cálculo prévio, de contrato escrito ou de contabilidade comercial, e na condição de aí imperar a liberalidade e a gratidão, intenções que pertencem ao domínio anímico do ser humano. De acordo com António de Sousa de Macedo, «o liberal antepoem aquelle a quem dá, a si mesmo a quem tira; faz se logo amavel, não só pella gratidam, que he natural, mas tambem porque o obrigado ama nelle seu interesse»[115].

No fundo, subjacente a estes preceitos encontrava-se a afirmação da liberdade de devolver mais do que aquilo que se recebeu, sem que existisse um contrato prévio a estipular montantes, ou um compromisso escrito que estabelecesse obrigações de devolução. Se a retribuição fosse uma pura manifestação de gratidão amorosa, era um dos gestos mais elogiados, já que contribuía para reforçar o sentimento de interdependência e de pertença a uma comunidade de afecto. Os constrangimentos instaurados por garantias jurídicas, por contratos ou por antecipações económicas, pelo contrário, eram altamente criticados, e tal sucedia porque deles se dizia que tinham precisamente o efeito oposto, fomentando a divisão, já que eram mecanismos que, para a sensibilidade coetânea, desmentiam a crença na comunidade afectiva, e supunham a desconfiança em relação às intenções das partes contratantes, para além do que coarctavam a liberdade, algo de impensável para seres humanos, em especial para a sensibilidade nobiliárquica. O mesmo tipo de apreciações eram emitidas a respeito dos serviços prestados a troco de dinheiro, pois deles se dizia que

[114]Bartolomé Clavero, *Antidora*... cit., 1991, pp. 72 segs.

[115]António de Sousa de Macedo, *Armonia política* ..., cit., 1651, p. 111.

«cativam a liberdade de quem as recebe»[116]. No fundo, as relações assalariadas e contratuais anulavam o fundo afectivo e personalizado dessas relações, pois assentavam no princípio de que as duas partes não confiavam nas intenções de uma e da outra, sentindo a necessidade de se socorrerem de um contrato para assegurarem o cumprimento das obrigações.

A família como modelo de colaboração.

Temos afirmado, por diversas ocasiões, que a organização doméstica estava no centro de todas as reflexões dedicadas à vida em comunidade, e que a principal consequência dessa estruturante influência da família era o facto de a dinâmica política apresentar, nessas obras, um perfil predominantemente moral e amoroso. A esse respeito, analisámos, de forma detalhada, o sistema de valores em que assentava a ordem comunitária, e verificámos que muitos desses valores tinham a ver com o modelo organizativo da família. Além deste importante aspecto, vale a pena analisar, em detalhe, os demais efeitos desta matriz doméstica, em particular no âmbito do comércio.

Importa não esquecer que, para as pessoas que, durante séculos, se reviram nos escritos e nos valores que Aristóteles transmitiu acerca da vida em conjunto, o «bem comum» resultava do contributo de cada uma das famílias, do cumprimento das suas obrigações e dos seus deveres comunitários, e não propriamente da acção específica de uma autoridade centralizada que actuava em função daquilo que se considerava ser o bem-estar e o interesse geral, como sucede nos nossos dias. Até ao século XVIII não existiu, de resto, uma autoridade constituída que tivesse entre os seus objectivos o comando económico de todo o corpo social. Ao invés de uma força única, existia uma pluralidade de forças reguladoras da vida económica, que remetiam para uma não menos plural gama de fontes de disciplinamento[117], resultando um mecanismo organizativo simultaneamente muito mais descentralizado e muito mais plural, decorrente dos preceitos culturais em que assentava a vivência familiar. Parafraseando Daniela

[116]Frei Aleixo de Santo António, *Philosofia Moral Tirada de alguns Prouerbios ou Adagios...*, cit., 1640, p. 186.

[117]Paolo Grossi, «Un Diritto senza Stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)», *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 25 (1996) pp. 277 segs.

Frigo, o bem comum era o resultado natural da «reunião das diversas felicidades domésticas»[118].

A família era, portanto, a unidade económica mais básica, e era a ela que se referiam todos os preceitos sobre a troca de bens e de serviços. O ordenamento amoroso em que assentava o agregado doméstico comportava uma série de mecanismos cuja finalidade era converter a família numa unidade auto-suficiente em termos económicos, ou seja, tratava-se de uma série de dispositivos comportamentais voltados não propriamente para uma conduta individualista, mas sim, e ao invés, para a partilha, para a entreajuda, com vista ao bem comum familiar. Assim, cada agregado doméstico estava dotado dos seus próprios meios de auto-governo, e semelhante competência económica das famílias garantiu-lhes, *de facto*, uma multissecular situação de auto-suficiência. É isso que explica, afinal, o carácter eminentemente descentralizado do governo económico do Antigo Regime. Com efeito, todas as autoridades em presença – desde o rei até aos bispos, passando pelos senhorios laicos e as corporações urbanas – no decurso do seu labor governativo, pouco se imiscuíram no sector produtivo e mercantil, confiando às famílias e aos seus mecanismos reguladores o principal trabalho de gestão económica. É bem sabido, aliás, que, até meados de Setecentos, a intervenção régia neste domínio foi mínima, e tal não se deveu apenas à falta de meios, mas sim, e sobretudo, à falta de vocação da autoridade monárquica para se envolver no governo económico do conjunto do reino[119]. Até ao século XVIII, por conseguinte, a realeza confiou nas famílias e nas suas faculdades de auto-regulação económica.

E mesmo quando a auto-suficiência familiar era rompida, e quando parecia imperativo o recurso ao intercâmbio mercantil para satisfazer as necessidades domésticas, mesmo aí era sempre declarado que o comércio entre as famílias jamais deveria perder de vista a finalidade mais elevada da preservação da ordem da comunidade. Como começámos por assinalar, apenas nessas condições o comércio era qualificado como «honesto», porque era ele que concorria para a satisfação das necessidades básicas do agregado familiar. É precisamente à luz destes valores que se entende porque é que os especuladores a os açambarcadores – sobretudo aqueles que retinham bens de primeira necessidade como os cereais, o azeite ou o vinho – eram alvo de condenações tão severas[120].

---

[118]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, p. 205.

[119]*Vide Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV; boa parte do Livro IV das *Ordenações* contém disposições relativas à vida económica do reino, e por aí se vê bem o quão restrito era, ainda, o espaço de intervenção da Coroa nesse domínio.

[120]Veja-se, por exemplo, a *Ley sobre o pam que se vende fiado, & sobre o que se empresta a pagar em pam* (Lisboa, Germão Galharde, 1539), BNL, Res. 66 A. nº 4.

Num parecer anónimo apresentado às Cortes de Portugal reunidas em 1697-98, exortava-se o rei a tomar precauções contra esses «homens ambiciosos» cuja intenção era «fazerem fome e carestia», por «reterem em si e quererem levar mais do que é lícito, desprezando a bondade de Deus que com tanta liberalidade os dá, para alimento das criaturas»[121].

Para a sensibilidade da época, que tanto peso concedia aos vínculos afectivos, o enriquecimento excessivo e a sede de lucro podiam equivaler à exploração e à desestabilização do bem estar de algumas famílias. Quanto à paixão pelos bens materiais, vimos atrás que ela era também severamente condenada, não só por representar a negação do *contemptus mundi*, mas também porque favorecia a mobilidade social, colocando em risco a hierarquia estatutária desde há muito reconhecida e consagrada. Assim, questões como o ritmo das transacções ou o estabelecimento dos preços, longe de se limitarem ao domínio mercantil e financeiro, acabavam por estar profundamente imbricadas na esfera moral, pois, como assinala o estudioso Karl Polanyi, todos esses dados eram ditados, em boa medida, por factores extra-económicos[122]. Era um universo económico onde os imperativos morais primavam, sem dúvida, sobre as razões do lucro, uma vez que o objectivo mais fundamental era manter a coesão do agregado e alterar o mínimo possível o equilíbrio familiar há muito estabelecido, ao qual era atribuído um carácter natural.

Semelhante predomínio desta economia familiar fez com que, ao longo da história europeia, tivessem sido muitos aqueles que consideraram o lucro e a flutuação dos preços como fenómenos indesejáveis, justamente porque ameaçavam a coesão da comunidade familiar, tendo defendido, como alternativa, que o preço deveria traduzir, de uma forma proporcional, as posições ocupadas por cada uma das famílias envolvidas nessa troca que – por ter decisivas implicações ao nível dos laços afectivos que uniam esses homens –, antes de ser uma relação comercial, era, sem dúvida, uma ligação moral.

Encontramo-nos muito longe, portanto, das "frias" e impessoais transacções comerciais no universo do mercado, tal como nós actualmente as concebemos. O intercâmbio visava, sempre, o bem-estar das famílias envolvidas na transacção, e era por isso que alguns autores chegaram ao ponto de

---

[121]«Parecer apresentado às Cortes de 1697-98, a favor da criação de uma Escola de artes liberais para os filhos da nobreza», BNL, cód. 1595, nº 4, f. 43v.; existe uma volumosa legislação contra os açambarcadores – entre os muitos exemplos de leis que poderiam ser apresentados, veja-se a *Ley que pessoa alguma não compre pão pera o tornar a* vender, de 18 de Agosto de 1558, BNL Res. 90 A. nº 49; e o *Alvará estabelecendo as penas a aplicar àqueles que se aproveitam da falta de pão para o fazer encarecer*, de 20 de Outubro de 1651, BNL, Res. 84 A. nº 49.

[122]Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et. al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos...*, cit., 1976, pp. 136 segs.

defenderem que o comércio, na sua forma ideal, era aquele que prescindia do dinheiro e que se fazia através da cedência de géneros, assumindo uma expressão concreta. Dito de outra forma, postulavam que os serviços transaccionados deveriam ser aqueles de que a outra família especificamente carecia, advogando a troca directa e prescindindo-se da mediação monetária. Por aqui se vê que, mais do que uma sociedade individualista e competitiva, estamos a lidar com colectividades onde primavam os laços amistosos, e onde se exortava constantemente à entreajuda comunitária, uma situação que cumpria a todo o custo fomentar e aprofundar. Precisamente por esse motivo, na literatura que apresentava uma leitura afectiva dos laços sociais, era opinião mais ou menos generalizada que os excedentes gerados por uma família, ao invés de serem vendidos com vista à obtenção de lucro, deveriam ser disponibilizados para as outras casas familiares que deles necessitassem, pois através dessa prática "caritativa" eram aprofundados os laços de interdependência afectiva, dos quais tanto dependia a coesão do grupo.

A expressão «economia moral», cunhada por E. P. Thompson, exprime bastante bem as características fundamentais do sistema que acabámos de descrever, no qual valores como a liberalidade, a entreajuda e a gratidão ocupavam um lugar verdadeiramente central. Em face de tudo aquilo que acabámos de referir, podemos afirmar que a crença numa vivência comunitária afectiva tinha o poder de *constituir* um regime moral de relações comerciais, e, para além disso, revelava-se também capaz de influenciar o entendimento das relações económicas estabelecidas no seio dessas comunidades[123].

A conservação da casa familiar constituía, como vimos atrás, a principal prioridade de todos os seus membros. Era uma prova difícil, uma tarefa árdua, e boa parte dessa tarefa passava pela colaboração e pela entreajuda amorosa. No entanto, o agregado familiar sempre demonstrara estar à altura desse desafio, sendo até por todos encarado como exemplo mais acabado de um grupo onde sempre imperava a concórdia e a consciência de que o bem comum se encontrava acima do bem individual. Aliás, e como assinalámos, foi precisamente a eficácia governativa da família que fez com que o modelo organizativo doméstico acabasse por inspirar muito do ordenamento do espaço extra-doméstico.

No labor cooperativo que se desenrolava no seio da família, o pai, o chefe da comunidade doméstica desempenhava um papel decisivo. Na realidade, o chefe da casa, enquanto *pater familias*, enquanto chefe de uma comunidade afectiva, tinha a obrigação moral de assegurar os meios materiais para os demais

[123]Maurice Godelier, «Le politique comme rapport de production. Dialogue avec Edward Will» *in* Maurice

membros da família, pelo que uma parte da sua vida tinha de ser necessariamente dedicada a essa tarefa. Tal significa que a obtenção e a acumulação de recursos materiais tinha directamente a ver com esse imperativo de conservação do agregado familiar, e não propriamente com o desejo de enriquecimento individual. Porém, nesse desempenho o *pater* não estava sozinho, pois os demais membros da casa tinham a obrigação natural de colaborar com ele. Pela mesma ordem de razões, os bens que eram produzidos pelo conjunto da família não se destinavam apenas ao seu chefe, devendo em vez disso ser distribuídos pelos diversos membros, em função das suas necessidades.

O bem comum da casa dependia, essencialmente, do desempenho do senhor, do chefe do clã familiar, do *pater familias*, o qual deveria possuir, por conseguinte, qualidades de trabalho, embora tal labor tivesse de estar sempre orientado para o abastecimento doméstico, e não propriamente para a acumulação demedida. O trabalho familiar era, pois, a qualidade mais enaltecida, e a ociosidade, em contraste, era um dos piores vícios desse *pater*: «Quantas famílias, y casas se han arruynado, y destruydo por la ociosidad de sus dueños!» – exclamava Pedro de Guzman em 1614[124]. É que do eficaz desempenho do *pater* dependia a sobrevivência da casa, e, para além disso, uma gestão que propiciasse a conservação da casa seria uma actuação reveladora de nobreza de carácter, pois dela se dizia que concorria para a preservação dos equilíbrios hierárquicos estabelecidos. Para o chefe da família a árdua tarefa de manter a casa era, por si só, um acto de valor, uma prova de nobreza, já que ser chefe de uma casa, para além de ser fonte de reputação, significava estar em posse de um título que implicava sérias responsabilidades, e era precisamente essa circunstância que conferia ao *pater familias* uma série de obrigações morais. Entre essas obrigações morais avultava a exigência de, em cada momento da sua vida, em cada gesto desempenhado, ficar bem manifestada a sua condição superior, uma superioridade que se materializava na boa condução dos destinos da casa, mas também no imperativo de auxiliar e de labutar ao lado de parentes e de amigos que necessitassem da sua ajuda. A condição de *pater familias* implicava, no fundo, a exigência de se comportar como o chefe benigno de um grupo, como um chefe que tinha como principal missão tudo fazer pelo bem-estar do grupo. Assim, a gratidão deveria ser outro dos seus principais atributos, materializando-se no acto dar e de agraciar, e não tanto no gesto de tirar ou de punir, atitudes que estavam nos antípodas do retrato do «senhor ideal» dos séculos XVI e XVII.

Godelier, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984, pp. 269-291.

[124]Pedro de Guzman, *Bienes de el Honesto Trabajo...*, cit., 1614, p. 69.

Movemo-nos, como se pode ver, num mundo de prestação de serviços radicalmente diferente daquele que actualmente vigora, e onde à entreajuda era concedido um valor verdadeiramente transcendental. Aliás, sabemos que era então bastante corrente a prática de depósito «amigável», ou seja, o hábito de confiar uma certa quantidade de dinheiro a um amigo que estivesse em necessidade. Para além disso, até ao século XIX muitas companhias mercantis foram caracterizadas, antes de mais, como uma espécie de família, como um grupo de amigos unido por laços de benevolência quase domésticos, e animados por objectivos comuns na área da mercancia[125]. No seio de tais companhias as pessoas estavam ligadas umas às outras por um laço pautado por valores como a «boa fé»[126], a benevolência, a entreajuda, a protecção mútua, a confiança, a lealdade e a equidade fraternal, resultando um vínculo que se aproximava bastante do vínculo familiar[127]. De resto, não devemos esquecer que os contratos de companhia foram sempre muito discutidos pela teologia da época, a qual era unânime em afirmar que tais contratos apenas eram legítimos se visassem o sustento das famílias das partes contratantes, e, acima de tudo, se tomassem o agregado doméstico como um modelo. Assim, e uma vez mais, sobre a repartição do lucro entre aqueles que se envolviam em empreendimentos comerciais pesavam sempre restrições morais muito sérias[128].

Carlos Petit, profundo conhecedor da cultura que animava o mundo dos «homens de negócio» do Antigo Regime, recorda que as sociedades mercantis deste tempo eram encaradas, antes de mais, como agregados familiares que tinham a sagrada família como modelo, e eram os valores religiosos, antes dos comerciais, que norteavam o seu funcionamento. O mesmo Carlos Petit chamou a atenção para a relevância dos vínculos amorosos no mundo mercantil, um amor repleto de consequências ao nível das práticas, e que fazia com que, na maior parte dos casos, ninguém sentisse necessidade de recorrer a instâncias jurídicas formais ou a um notário, para formalizar essas relações[129]. Para além desta

---

[125]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XLIV – Do Contracto da Sociedade e Companhia.

[126]A verdade era uma qualidade com conotações eminentemente transcendentais, como reconhece, de resto, frei Cristóvão Godinho: «he couza muyto sancta, & os proueitos que dà sam infinitos...» – *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657,

[127]Cfr. Giovanni Diurni, *Fiducia. Tecniche e principi negoziali nell'Alto Medioevo*, Turim, G. Giappichelli Editore, 1992.

[128]José Barrientos Garcia, *Un Siglo de Moral Economica en Salamanca (1526-1629)...*, cit., 1985, pp. 86 segs.

[129]Carlos Petit, «*Mercatura y ius Mercatorvm*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno..., cit., 1997, pp. 66 segs.; veja-se também o importante estudo de Jorge Pedreira, *Os Homens de Negócio da Praça de Lisboa, de Pombal ao Vintismo (1755-1822). Diferenciação, Reprodução e*

estreita articulação entre a moral e a contratação, as considerações de honra tinham igualmente muito peso nas relações contratuais, e cumpre também ter em conta a importância das sociabilidades amistosas no mundo mercantil pois tais sociabilidades serviam para aprofundar os laços afectivos que uniam esses «homens de negócio», consolidando a cooperação comercial e servindo, ainda, como expedientes de composição de conflitos e de dívidas, sem que se registasse o recurso às instâncias jurídicas formais.

Tratava-se de uma cultura corporativa materializada em gestos quotidianamente apreendidos e inculcados através dos mais diversos momentos, como era o caso do acto de escrever cartas, momento carregado de especial força normativa, durante o qual se inculcava toda uma disciplina profissional, um subtil «estilo» de comportamento mercantil, tanto ao nível corporal como profissional. De facto, as cartas eram como que documentos revestidos de relevância jurídica, autênticos registos comprovativos dos vínculos amistosos que ligavam esses mercadores, assumindo, por vezes, muito mais força do que os contratos. E o que é mais significativo é que até mesmo os acordos contratuais que eram estabelecidos também estavam em consonância com este ambiente comunitário impregnado pelos afectos. Longe de constituírem "frios" contratos comerciais, a maior parte dessas ligações consistia, acima de tudo, em pactos e em alianças amistosas e fundadas na «boa fé» e na confiança mútua, e este facto é muito notório na documentação comercial e hipotecária quinhentista e seiscentista que chegou até nós[130]. A maior parte destas operações – lembra Karl Polanyi –, serviam antes de mais nada a finalidade de reforçar os vínculos de família e de clã, pelo que, em todas elas, o cumprimento da conduta moralmente estimada era encarado como um contributo de primordial importância para a continuidade daquele agregado comunitário assente em bases afectivas[131].

Em suma, lidamos com uma visão do mundo que afirmava que o amor tinha de presidir ao comércio entre as pessoas, fossem elas plebeias, comerciantes, aristocratas ou eclesiásticas. E nem mesmo o monarca escapava a este modelo de relacionamento. Na verdade, e como refere frei Heitor Pinto, «o príncipe he a cabeça, & o povo o corpo, & [...] o pescoço que junta o corpo com a cabeça he o amor, que une & lia o pouo com o príncipe»[132]. Como tal, conclui o

Identificação de um Grupo Social, dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 1995, pp. 242 segs. e 408 segs.

[130]Bartolomé Clavero, *Antidora*... cit., 1991, pp. 139 segs.

[131]Karl Polanyi, «Aristóteles descubre la economía» *in* K. Polanyi *et. al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*..., cit., 1976, pp. 125 segs.

[132]Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Christam*..., cit., 1563, f. 161v.

mesmo Heitor Pinto que «não auendo pescoço que ajunte o corpo com a cabeça, nem o corpo nem a cabeça teram vida», e «nam auendo amor entre o povo & o príncipe nem de huma parte nem de outra, será destruyda a república».

Esta constelação de valores era fundamental para todos os agregados domésticos, em especial para aqueles que integravam a aristocracia. Desde sempre, um dos principais sinais de nobreza foi a capacidade de amar e de ajudar os seus parentes e os seus servidores, em especial aqueles que coabitavam a residência aristocrática. Para aqueles que falavam de uma comunidade assente no amor, a superioridade do aristocrata advinha da sua natural capacidade para ajudar, ajuda essa que podia materializar-se tanto em serviços com em dinheiro, e para tal desempenho o aristocrata estava bem posicionado, pois para além de ser detentor de um património significativo, dos aristocratas dizia-se que tinham uma natureza perfeita, pelo que revelava muito mais propensão para ajudar. Em contraste, as pessoas que tinham uma natureza plebeia eram, simultaneamente, aquelas que possuíam menos bens, o que fazia com que tivessem muito menos capacidade para auxiliar, bem pelo contrário, devido à sua condição vil tais plebeus eram sobretudo carentes da ajuda dos demais. Como se pode verificar, tanto o acto de chefiar como o gesto de pedir ajuda tinham importantes implicações antropológicas e estatutárias, pois o facto de se carecer de apoio era sinal de uma certa inferioridade natural, ao passo que a capacidade para liderar e prestar ajuda, ao invés, era indício de estar em posse de uma superioridade natural e de um maior grau de perfeição antropológica. Além disso, esse diferente grau de perfeição condicionava boa parte das relações que as pessoas mantinham umas com as outras. Tal acontecia, antes de mais, no seio da família, onde tanto o *pater* como aqueles que estavam a seu cargo tinham a obrigação natural de se entreajudarem. Entre marido e mulher existia, igualmente, uma obrigação de ajuda, desta feita fundada num pacto entre humanos, embora aí entrassem, também, considerações de ordem natural e moral. No tocante a pessoas oriundas de famílias diversas, as obrigações de ajuda, apesar de poderem envolver compromissos escritos, possuíam sempre um fundo afectivo e moral[133].

O vocabulário doméstico denuncia claramente o fundo afectivo que caracterizava as relações estabelecidas no seu seio: o «criado» era aquele que fazia a sua «criação» no seio do espaço doméstico, podendo até partilhar o espaço da residência familiar. Tratava-se do servidor que, desde a mais tenra idade era educado e crescia em convívio com os seus senhores, desenvolvendo por eles um

[133]Francisco Suárez, *Tractatus de Legibus...*, cit., 1612, Liber I, Caput VIII, § 5; e Álvaro Valasco, *Quaestionum iuris emphyteutici...*, cit., 1591, Quaestio VII – An ad contractum emphyteusis, requiratur necessario scriptura, f. 19 segs.

afecto que todas as vozes classificavam como perpétuo. A palavra «amo», por sua vez, denotava o senhor, o objecto do amor que era nutrido pelos servidores, em especial os criados mais próximos e íntimos[134]. Assim, o criado, no serviço que prestava, jamais deveria esquecer-se do afecto que informava a sua relação com o seu «amo», e, como tal, esse serviço tinha de ser prestado como uma ajuda, como um auxílio gracioso e desinteressado. O senhor, por sua vez, longe de se assumir como um chefe frio e autoritário, apresentava-se como alguém de quem se esperava amor, devendo comportar-se como uma espécie de *pater*, como alguém que nutria afecto por aqueles que benevolentemente o ajudavam, alguém que nunca perdia de vista que aqueles que estavam sob a sua dependência eram, igualmente, uma parte desse conjunto afectivo a que se dava o nome de «casa»[135].

As próprias *Ordenações Filipinas* falavam do «criado que vive com o senhor a bem fazer»[136], o que indica que este género de relação afectuosa se encontrava muito difundido. Era precisamente esse laço de amor que fazia com que todos encarassem a sua ligação à casa como um dos vínculos mais fortes, olhando para esse laço como algo que passava, antes de mais, pelo mundo dos afectos. O amor convertia-se, dessa maneira, na atitude fundamental quer daquele que chefiava e dirigia a casa, quer dos seus servidores, muitas vezes equiparados a amigos ou, até, aos mais fiéis filhos. O criado, por sua vez, deveria servir «a su amo con fidelidad, y con amor», pois «el criado que no siruiere a su amo con amor, mal seruira, porque donde no lo ay, en boluiendo la cabeça el señor, todo es no dar se le nada, y descubrir lle sus faltas murmurando», declara Miguel Yelgo de Vázquez, num tratado intitulado *Estilo de Servir a Príncipes, con ejemplos morales para servir a Dios...*, uma obra de 1614 [137]. O exercício afectuoso do ofício era, portanto, a prática mais recomendada, até porque tinha a vantagem acrescida de conferir ao seu titular certos direitos sobre esse cargo, o que contribuía para tornar esse ofício mais ou menos indisponível para o senhor, e para tornar a relação entre os dois ainda mais estável.

De uma relação com estas características só podiam resultar promessas de fidelidade entre as partes, promessas essas que, na maioria dos casos, prescindiam do registo escrito tanto para a sua formalização, quanto para a

[134]Acerca da semântica das palavras «amo» e «criado» é fundamental a consulta do estudo de Bartolomé Clavero, «Princípio Constitucional..., cit., 1997, pp. 28 segs.

[135]Baptista Fragoso, S.J., *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, Tomus Tertius, «Liber VIII – De obligationibus Dominorum erga Vassallos, seu Feudatarios, & vice versa».

[136]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXXIV e segs.

[137]Miguel Yelgo de Vázquez, *Estilo de Servir a Príncipes, con ejemplos morales para servir a Dios...* (Madrid, Cosme Delgado, 1614).

comprovação da satisfação pelo serviço cumprido[138]. Aliás, a estabilidade dessas promessas era um outro atributo que reforçava as afinidades entre a relação de serviço e o laço de amizade familiar, e esse afecto era tanto mais profundo e estável quanto mais nobre fosse o carácter das partes[139]. Recorda Francisco de Gurmendi, em 1615, que os compromissos assumidos pelos nobres eram muito mais duradouros do que aqueles que ligavam os plebeus, declarando que «la diferencia que ay de la promessa del noble a la del hombre vil y baxo es, que la promessa en el noble en prometiendo la se tiene por cumplida, y se juzga por de contado, pero en el hombre de baxa natura leza e inclinacion aun lo que cumple se tiene por promessa, y la promessa por largas esperanças, y las esperanças por sueños...». Uma vez mais, deparamos com o enaltecer da sólida confiança que brotava do afecto nutrido por pessoas nobres, algo que contrastava, de uma forma flagrante, com a instabilidade dos laços estabelecidos no seio da plebe.

Porém, todos reconheciam unanimemente que, muito pior do que ser instável nas promessas, era prometer e depois não cumprir. O incumprimento das promessas era um dos gestos mais receados por aqueles que serviam um *pater*, como se pode ver pelos seguintes versos de Francisco de Gurmendi:

> «Lo prometido y no cumplido
> es avaricia y engaño, y la
> auarici es hija de la igno-
> rancia, y el engaño hijo de
> la villania»[140].

A documentação da época é extremamente abundante tanto em críticas ao incumprimento de promessas, quanto em testemunhos de pessoas que se ufanavam de jamais faltarem a compromissos assumidos. Abundam, também, as declarações do orgulho que muitos criados sentiam por pertencerem, desde há muito, a uma casa afamada e por participarem de uma ligação tão duradoura e honrosa, sublinhando que tal longevidade estava directamente relacionada com a natural «boa fé» das partes. «A verdadeira amizade, que he huma quasi natureza, não se podera jamais desgrudar...», declarava Martim Afonso de Miranda em 1624[141]. Para esses servidores imbuídos de afecto, quanto mais nobre fosse a casa, mais prestigioso se tornava servi-la, e nessa casa familiar que funcionava como

---

[138]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXXIII – Per que maneira se provarão os pagamentos dos serviços e soldadas.

[139]Baptista Fragoso, S.J., *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, Tomus Tertius, «Disputatio XVI – De origine Feudorum, quid sint feuda, & unde dicantur», pp. 485 segs.,

[140]Francisco de Gurmendi, *Doctrina Phisica y Moral de Principes. Dirigido a Don Francisco Gomez de Sandoual y Roxas, Duque de Lerma...* (Madrid, Andres de Parra, 1615), f. 83.

uma autêntica comunidade de afecto, do senhor esperava-se sempre gestos de benevolência para aqueles servidores que fossem disso merecedores, uma vez que era através desses gestos amorosos para com aqueles que lhe queriam bem, que se notava a pertença a uma estirpe nobre, ou seja, a capacidade inata para ser superior. Ao mesmo tempo, esses gestos concorriam para reforçar a confiança entre as partes, convertendo-se na expressão visível da boa intenção e do fervor moral que animava cada uma das partes.

Atrás assinalámos que essa ligação amorosa gerava uma série de obrigações. Entre as obrigações inerentes à condição *pater familias*, além da responsabilidade de providenciar os meios necessários para o sustento de todos, cabia-lhe, igualmente, conduzir e proteger os membros da casa. Além disso, vimos também que o senhor representava os interesses dos seus perante as instâncias jurídicas formais, e era também ele quem avaliava – por assim dizer, «em primeira instância» – os actos daqueles que se encontravam sob a sua tutela, detendo, até, a capacidade para punir esses servidores com castigos vários, como se de um pai se tratasse[142]. Por acréscimo, entre o senhor e os seus servidores podiam ser estabelecidas diversas formas de ligação interpessoal, mais ou menos formalizadas, como era o caso do «apadrinhamento» de filhos de criados ou dos juramentos de fidelidade[143]. Por fim, ao senhor cabia recompensar os seus servidores, como sinal de gratidão pelos bons serviços por eles prestados. Já os servidores tinham a obrigação moral de manterem a fidelidade ao seu servidor, e a gratidão que sentiam pelo facto de pertencerem à casa familiar e dela beneficiarem deveria materializar-se numa postura sempre pronta para servir e contribuir para o bem do grupo.

No capítulo anterior assinalámos que todo este complexo de relações domésticas antecedia o ordenamento jurídico, tendo sido por este último reconhecido e plenamente respeitado. Com efeito, o sistema doméstico de prestação de serviços foi plenamente consagrado pelo direito positivo, sendo isso o que acontece, por exemplo, nas *Siete Partidas*, essa importante colecção legislativa mandada compilar por Afonso X de Castela, a qual contém muitos preceitos inspirados no pensamento ético de Aristóteles, e onde a relevância comunitária e a solidez dos laços baseados no afecto é plenamente reconhecida, em especial no que toca à actividade de prestação de serviços. No último título da *Partida IV*, nomeadamente, pode ler-se que a amizade era o laço mais forte que unia os

[141]Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 11v.

[142]Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares...*, cit., 1997, pp. 59 segs.; Bartolomé Clavero, *Happy Constitution...*, cit., 1997, pp. 28-29.

[143]Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares...*, cit., 1997, pp. 397 segs.

homens, era a forma de amor mais intensa e que mais firmemente unia, um laço que chegava ao ponto de ultrapassar, por vezes, os próprios vínculos familiares[144]. Para além do reconhecimento do vigor dos laços afectivos, o mundo jurídico revela possuir uma consciência clara de que o equilíbrio económico da comunidade estava estreitamente ligado à estabilidade das casas familiares, e de que estas, por sua vez, dependiam da coesão que era proporcionada pelos laços amorosos em que assentavam. Foi precisamente esse um dos motivos que levou o ordenamento jurídico a respeitar escrupulosamente essas estruturas familiares alargadas, chegando ao ponto de conceder aos chefes das casas aristocráticas amplos poderes jurisdicionais e determinadas prerrogativas exclusivas, como por exemplo a isenção de certos tributos, a possibilidade de acederem a ordens militares, a isenção de penas infames e a capacidade de adoptarem sistemas específicos de transmissão do património, para citar apenas os privilégios mais salientes. Estas e outras prerrogativas, sucessivamente consagradas no sistema jurídico da Coroa, decorriam, afinal, do reconhecimento, por parte da realeza, do importantíssimo papel de governo e de coesão comunitária que as unidades familiares desempenhavam, as quais, não é demais insistir, tinham na ligação amorosa o seu elemento primordial. Pela mesma ordem de razões, a situação juridicamente privilegiada da aristocracia e os privilégios de que este grupo gozava, a título exclusivo, eram o corolário da sua capacidade natural para estabelecer comunidades afectivas dotadas de grande durabilidade, e tal durabilidade era consequência directa do clima de confiança e de entreajuda que a organização familiar lograva gerar.

Assim, e como assinalámos noutra parte desta dissertação, a aristocracia cultivou, tanto quanto lhe foi possível, ligações personalizadas e fundadas no afecto, pois eram elas que melhor se adequavam com o seu *ethos*, pois comportavam obrigações morais e deveres fundados na confiança, gerando um intercâmbio honrado de bens e de serviços, intercâmbio esse que jamais perdia de vista as posições hierárquicas das partes envolvidas. A aristocracia jamais escondia a sua repugnância por realidades como o salário ou o contrato de trabalho, cultivando ligações que assentavam em promessas, em promessas e no intenso comprometimento pessoal – assinalado, por vezes, através de juramentos de fidelidade – de cada uma das partes, tal e qual como se de uma relação entre amigos se tratasse, implicando, por isso mesmo, uma forte componente afectiva e, em alguns casos até, a proximidade física e o convívio assíduo entre as partes[145].

---

[144]Marilyn Stone, *Marriage and friendship in Medieval Spain. Social Relations According to the Fourth Partida of Alfonso X*, Nova York, Peter Lang, 1990, pp. 117 *passim*.

Em alguns casos, muitas dessas ligações baseadas em compromissos informais eram transmitidas de pais para filhos, à semelhança do que sucedia entre os amigos e seus descendentes, sinal de que tais laços, por serem fundamentalmente afectivos e morais, transcendiam os indivíduos, envolvendo o conjunto dos membros das duas famílias.

Estamos, portanto, bastante longe quer do mundo das relações contratuais, quer das relações assalariadas, e é também à luz desta mesma constelação de valores que se percebe porque é que eram tão numerosos aqueles que declaravam que era impossível servir, de uma forma verdadeira e fiel, a vários senhores em simultâneo[146]. É que tal multiplicidade de relações esbatia o elemento personalizado e retirava a espessura afectiva ao laço que existia entre as partes. Além disso, outros declaravam que era inviável servir dois senhores ao mesmo tempo pelos mesmos motivos que tornavam impossível pertencer simultaneamente a duas famílias. Como seria de prever, o serviço simultâneo a vários senhores foi classificado como imoral e mais próprio de mercenários, os quais estavam sobretudo interessados no dinheiro que iriam receber em troca desses trabalhos desempenhados simultaneamente a diversos senhores, e não propriamente no bem-estar do seu amo. E «que cousa mais vil, que hum homem venal?», perguntava António de Sousa de Macedo[147].

A respeito deste mesmo tema, frei Cristóvão Godinho era categórico: «ninguem pode servir a dous senhores», acrescentando que aquele que o fazia «...tem posto seu cuidado no dinheiro...»[148]. A pena aristocrática de Francisco Manuel de Melo, através da boca de Joost Lips, um dos interlocutores fictícios do seu apólogo dialogal *Hospital das Letras* (post. 1654), também não podia deixar de condenar o serviço que era prestado com uma intenção mercenária. Com efeito, nesse diálogo pode ler-se que «o homem discreto há-de ser nesta parte como o bom físico, o bom letrado e o bom confessor que, em consciência, não podem tomar mais doentes, litigantes ou devotos do que aqueles que podem curar, aconselhar e defender». Conclui D. Francisco Manuel, a respeito do mesmo tema, que «se eu não fizesse conta de fazer muito por meus amigos, dera-me a todos facilmente;

[145]Álvaro Valasco, *Consultationum Ac Rerum Iudicatarum...*, cit., 1588, Consultatio LXXII – Circa duas Provisiones Regias diversis personis concessas ad primum officium vacanturum; nesta secção são discutidas as diversas modalidades de obrigação nascidas das relações de serviço afectuoso.

[146]Servir dois senhores simultaneamente era uma prática que se encontrava expressamente proibida nas *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXX – Do criado, que vivendo a bem fazer, se põe com outrém, e do que o recolhe; veja-se, também, o *Alvará contra a acumulação dos cargos e ofícios*, de 25 de Outubro de 1644, BNL, Res. 1202 A., nº 33, apenas um exemplo entre muitas outras peças legislativas que incidem sobre a acumulação de ofícios.

[147]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, p. 223.

[148]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, *cit.*, 1657, p. 153.

mas como isto não pode ser assim e que eu hei-de fazer tanto por cada um como por mim mesmo, não é possível que tome carga com que não posso»[149].

Em todos estes testemunhos uma vez mais se nota que estamos nos antípodas das relações laborais, do trabalho assalariado ou da mercantilização das relações entre as pessoas. Movemo-nos num mundo onde a intenção benevolente e a relação graciosa eram incessantemente enaltecidas. Neste quadro, a pessoa que se submetia a um laço assalariado era quase sempre depreciada, dela se dizendo que vendia o seu trabalho a outrem sem nutrir qualquer afecto pelo seu semelhante, e era tão plebeia e necessitada que chegava ao ponto de prescindir da sua liberdade, abraçando um estatuto que se aproximava da servidão. Já o conceito de serviço que a nobreza tanto cultivava situava-se num outro universo de relações, assentando numa relação afectiva com o senhor e investindo fortemente nas formas graciosas de prestação de ajuda. De resto, no trabalho de «criação» que tinha lugar no seio da casa – uma «criação» que, importa não esquecê-lo, dizia respeito a todos, já que os servidores reflectiam o carácter do seu senhor e as suas virtudes – era concedida uma grande importância às regras da gestão económica do agregado doméstico. E era grande a responsabilidade «exemplar» que cabia ao chefe da casa, pois, segundo estimativas recentes, sob a alçada da nobreza – tanto eclesiástica como profana – e vivendo nos territórios de jurisdição senhorial, encontrava-se mais de metade dos habitantes de Portugal[150], o que indicia que a influência da aristocracia e da sua cultura corporativa se estendeu a largas faixas da população. Tal significa que esta aristocrática repugnância pelos laços assalariados deve ter sido muito generalizada.

Nesse grupo que participava do *ethos* aristocrático e do seu apego à entreajuda graciosa devemos incluir o próprio rei, o qual, como assinalámos, também comungava de boa parte dos valores de serviço doméstico que temos vindo a descrever. Dissemos atrás que é precisamente essa profunda identidade entre a realeza e a nobreza que explica a estreita interligação que então existia entre os destinos do grupo aristocrático e o equilíbrio da comunidade, o que fazia com que qualquer questão que afectasse o estado aristocrático se repercutisse nos vastos sectores da comunidade que dependiam, directa ou indirectamente, das casas nobiliárquicas, mas também na própria realeza. O serviço, a ajuda que o

[149]Francisco Manuel de Melo, *Hospital das Letras*, edição de Jean Colomés, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, pp. 65-66.

[150]Nuno Gonçalo Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia..., cit., 1993, pp. 346 segs.; Ana Maria Rodrigues, «A Propriedade» *in* João Alves Dias (coord.), *Portugal. Do Renascimento à Crise Dinástica*, Lisboa, Presença, 1998, p. 108. Esta influência aristocrática sobre largas faixas da população é muito bem retratada por Mafalda Soares da Cunha, em *Redes Clientelares da Casa de Bragança (1660-1640)*, dissertação de doutoramento (inédita), Universidade de Évora, 1997.

aristocrata prestava ao monarca era retratado como o resultado da sua inata intenção benevolente, pelo que gerava, na pessoa régia, uma obrigação moral de retribuir esse gesto, retribuição essa que jamais podia comportar menos afecto do que a ajuda recebida[151]. Até ao final do Antigo Regime este género de recompensas por bons serviços prestados à Casa Real representou o principal meio de acumulação material da nobreza[152]. E não é excessivo insistir no facto de que tais recompensas terem sido sempre vistas, tanto pelo rei como pela aristocracia, como uma dádiva graciosa, como um agradecimento por serviços prestados em nome de uma relação afectuosa e fortemente personalizada. Numa palavra, eram gestos nascidos do amor recíproco que existia entre os dois pólos[153].

Para o monarca, tal homologia com o chefe de família permitiu-lhe contar, sempre que necessário, com o auxílio da aristocracia, se bem que, ao mesmo tempo, se tenha revelado uma modalidade de relacionamento um pouco constrangedora, pois impunha-lhe uma exigência moral extremamente elevada. Na verdade, ao encetar relações inspiradas na figura paternal, o rei via a sua margem de manobra restringida, pois ficava não só moralmente obrigado a respeitar esse regime de relacionamento, mas também impedido de tomar atitudes que contradissessem os seus deveres paternais, como por exemplo alienar partes do seu reino/casa, ou, sobretudo, de alterar os princípios constitucionais em que assentava a sua relação familiar com o corpo social[154]. Em qualquer caso, o facto de ser equiparado a um chefe de um grande agregado doméstico como era o reino não deixou de ser favorável para a realeza, na medida em que conferia ao príncipe a oportunidade de se arrogar de poderes de intervenção com carácter excepcional, sobretudo quando o bem comum do reino estava ameaçado[155]. Na verdade, em casos de necessidade extrema, o rei, enquanto *pater* do reino e «marido» da «república» sua esposa, podia solicitar auxílio material aos demais membros da sua casa, tendo sido precisamente nesta analogia com o universo doméstico que muitos monarcas encontraram argumentos para justificarem os «serviços pecuniários» e os tributos de carácter «extraordinário» que por diversas vezes

[151]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 12.

[152]Nuno Gonçalo Monteiro, «O *Ethos* da Aristocracia Portuguesa..., cit., 1997, pp. 392 segs.; Bartolomé Yun Casalilla, «La aristocracia castellana en el seiscentos. Crisis, refeudalización u ofensiva política?», *Revista Internacional de Sociologia*, vol. 45, fasc. 1 (Enero-Marzo 1987) pp. 77-104.

[153]Jay M. Smith, *The Culture of Merit...*, cit., 1996, pp. 27 segs.

[154]João Salgado de Araújo, no seu importante livro *Ley Regia de Portugal...*, afirma com toda a clareza que cada rei tinha a obrigação de deixar o reino «livre e ileso», tal e qual como o tinha recebido, sem lhe acrescentar novas obrigações e sem lhe tirar nenhuma das suas regalias (cit., 1627, f. 112).

[155]Daniela Frigo, «"Disciplina Rei Familiariae": A *Economia* como Modelo Administrativo de *Ancien Régime..., cit.*, 1991, pp. 54 segs.

solicitaram ao longo dos séculos de Quinhentos e de Seiscentos[156]. Assim se percebe, também, porque é que o universo fiscal dos séculos XVI e XVII está tão cheio de alusões ao amor[157]. Na verdade, quando as necessidades governativas não lhe davam outra alternativa a não ser solicitar o apoio pecuniário dos seus vassalos, a realeza costumava invocar precisamente o laço de amor que a unia aos seus vassalos, e sobretudo o dever moral daqueles que o serviam de, enquanto filhos, ajudarem o seu pai naquele momento de aflição, disponibilizando parte dos seus bens, alegando que, no fundo, esses bens também lhe pertenciam enquanto *pater familias*, pois eram parte integrante do património dessa grande família que era o reino[158]. Além disso, o monarca podia igualmente invocar a obrigação natural que os vassalos tinham de disponibilizarem o seu património para o bem comum do reino, obrigação essa que decorria do facto de, «...em necessidade extrema, todas as coisas são communs por lei natural...»[159]. No entanto, este era um sistema que nem sempre revertia a favor do rei, pois no que concerne aos vassalos, também eles costumavam apelar ao rei-*pater* quando sentiam que a pressão fiscal estava a ser demasiado pesada, recordando-lhe as suas obrigações enquanto chefe da grande família que era o reino[160], chefe esse que deveria zelar pelo bem-estar material de todos os seus vassalos-filhos, e não propriamente contribuir para a sua penúria.

Como se pode ver, longe de constituir um mero artifício retórico, a presença, no vocabulário fiscal, destas constantes alusões ao universo amoroso e familiar reportam-se àqueles que eram os princípios constitucionais mais básicos

---

[156]Cfr. A. M. Hespanha, «La senda amorosa del derecho..., cit., 1997, pp. 35 segs.; Moses Bensabat Amzalak, *Frei Pantaleão Rodrigues Pacheco e o seu «Tratado da justa exacção do tributo»*, Lisboa, 1957; também de Amzalak, *vide* «Le Imposte nel 'Liber de Republica' di Diogo Lopes Rebelo», *Archivo Finanziario*, Pádua, VI (1957) pp. 1-15.

[157]Cfr. por exemplo o «Papel anónimo sobre tributos», entregue numa reunião das Cortes de Portugal realizada em meados de Seiscentos, onde se pode ver que todo o debate fiscal assentou em vocabulário amoroso – BNL, cód. 1595, nº 28, f. 98-108v.; o autor desde duro parecer declara ser contrário ao lançamento de novos tributos, equiparando-os ao sangue dos vassalos/filhos, sangue esse que, através dos impostos, era impiedosamente "sugado" pelo rei/pai

[158]De resto, nas *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XLVI, explica-se «como o marido e mulher são meeiros em seus bens»; foi precisamente este tema que levou o jesuíta Juan de Mariana, no seu «Tratado y Discurso sobre la moneda de vellon que al presente se labra en Castilla y de algunos desordenes y abusos», a questionar «si el rey es señor de los bienes particulares de sus vassallos», uma pergunta à qual o inaciano responde negativamente – *vide* Moses Bensabat Amzalak, *As teorias monetárias do Padre João de Mariana*, Lisboa, e. a., 1944, pp. 12 segs.

[159]Frei João Sobrinho, *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 167.

[160]Trata-se de uma metáfora extremamente corrente na documentação quinhentista e seiscentista. Veja-se, por exemplo, Luís de Molina, S.J., *De Hispanorum primogeniorum origine ac natura libri qvatuor...* (Lyon, P. Landry, 1588), citamos pela edição de 1601, f. 65 segs.

em que assentava a relação entre o monarca e o reino no Portugal do Antigo Regime.

Serviço e liberdade.

Existia uma clara homologia entre o modelo de relacionamento que acabou de ser descrito, e a rede de ligações que unia o rei à aristocracia.

Na realidade, desde tempos ancestrais os serviços prestados pela nobreza eram encarados não propriamente como um trabalho fixado em termos contratuais e sujeito a uma determinada remuneração, mas sim como uma forma essencialmente amistosa de ajuda e de auxílio, era uma conduta que correspondia à exteriorização do laço afectuoso que esse grupo social mantinha com a realeza. Os espólios e os despojos resultantes do serviço militar prestado pela aristocracia, por sua vez, eram tomados não propriamente como um salário ou como uma remuneração fixa a troco de um determinado serviço, mas antes como o prémio merecido para aqueles que tinham demonstrado o seu valor e que tinham dado uma suprema prova de generosidade, ao arriscarem a sua vida ao serviço de um príncipe pelo qual, antes de mais nada, sentiam afecto. A relação subjacente ao serviço guerreiro que era prestado pela nobreza tinha, portanto, muito pouco a ver com uma relação laboral ou assalariada, e contrastava fortemente com o espírito que animava aqueles que serviam com esperança de um pagamento pecuniário, em especial os soldados que combatiam a troco de dinheiro[161]. Como se vê, o amor tinha fortes implicações no estatuto do serviço que era praticado e no imaginário que lhe estava subjacente, pois o laço contratual e assalariado era retratado frequentemente como uma ligação fundamentalmente mercenária, ao passo que o serviço guerreiro pertencia ao domínio das relações graciosas, remetendo para o amor e para a normativa dos laços afectivos[162].

---

[161]Para um bom exemplo dos preconceitos sociais que pesavam sobre o serviço militar mercenário, *vide* Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 40v. segs. Acerca da presença literária de uma visão anti-heróica da guerra, *vide* Rui Bebiano do Nascimento, *A pena de Marte. Escritos da guerra em Portugal e na Europa (sécs. XVI-XVIII)*, dissertação de doutoramento (inédita), Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 1997, pp. 400 segs.

[162]Em pleno século XVII, este entendimento do serviço guerreiro prestado pela aristocracia continuava bem vivo, e tal é confirmado pelo facto de uma boa parte da aristocracia portuguesa ter nos cargos militares o seu 'habitat' natural de prestação de serviços. Esse aspecto é também testemunhado por um número considerável de livros, entre os quais cumpre destacar a obra *Jornada dos Vassalos da Coroa de Portugal pera se recuperar a Cidade do Saluador, na Bahya de todos os Santos...* (Lisboa, Mateus Pinheiro, 1625), do padre Bartolomeu Guerreiro, onde se celebra a generosidade demonstrada pela nobreza lusitana ao empenhar-se na reconquista da Bahia às forças neerlandesas, em 1625. Não menos ilustrativo dessa natural ligação da nobreza ao mundo militar é o tratado *Exhortação Militar ou Lança de Achilles Lança de Achilles, aos soldados Portuguezes, pela Defensão de seu Rey, Reyno, & Patria em o presente apresto de guerra...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1650), do padre Timóteo de Seabra

Para a nobreza de Quinhentos e de Seiscentos, por conseguinte, o serviço guerreiro representava a modalidade de relacionamento com o rei que mais estava de acordo com o seu *ethos*, para além de constituir o principal terreno de afirmação e de «acrescentamento» material, pois tal serviço, para além de proporcionar avultados despojos, era a via mais segura para ter acesso às sempre apetecidas concessões régias. De facto, na sequência dos bons serviços prestados à Casa Real, os nobres eram frequentemente agraciados com dádivas régias. Contudo, é importante salientar que, à semelhança do que referimos a respeito dos serviços militares, estas mercês eram sempre encaradas não propriamente como um salário, mas sim como a expressão obrigatória, da parte do rei, da gratidão e do afecto que o monarca sentia por servidores e amigos que tanto tinham arriscado e que tantas provas de generosidade e de excelência haviam dado.

A literatura coetânea contava que, desde os primórdios do reino de Portugal e até ao final do século XVII, a ligação entre a elite aristocrática e o monarca sempre assentara nesta relação de afecto mútuo. A primeira manifestava esse afecto através do desempenho gracioso de serviços militares, enquanto que a realeza demonstrava a sua gratidão mediante o chamamento da aristocracia para ocupar os mais salientes cargos governativos e através da recompensa em bens fundiários, encentando uma ligação de serviço geradora de obrigações fundamentalmente morais. Assim, à nobreza cabia desempenhar esse serviço de

Pimentel, ou, ainda, a biografia de D. Luís Alvares de Távora, conde de São João, marquês de Távora, publicada em 1674, onde são detalhadamente enumerados e descritos os feitos militares do dito aristocrata durante a guerra que sucedeu à revolta de 1640 – D. Luís de Meneses, *Compendio Panegirico da vida, e Acçoens do Excelentissimo Senhor Luis Alvarez de Tavora...* (Lisboa, António Rodrigues, 1674), pp. 40 *passim*. Um outro sugestivo exemplo da vitalidade desta imagem graciosa do serviço guerreiro que era prestado pela aristocracia é proporcionado por Jorge Henriques Mourão, no seu *Regimiento Politico del Hombre en Edad Floreciente. Presenta lo la Ociosidad Aflicta à la juventud ociosa...*(Lisboa, 1697), um livro que apresenta uma completa proposta de educação para meninos nobres, toda ela centrada na aquisição do saber doméstico e no adestramento nas armas, este último claramente voltado para aquilo que é por Mourão classificado como a vocação natural da aristocracia – Jorge Henriques Morão, e o seu *Regimiento Politico del Hombre en Edad Floreciente. Presenta lo la Ociosidad Aflicta à la juventud ociosa...*(Lisboa, Antonio Pedrozo Galram, 1697). Em pleno século XVII, para a Casa de Bragança – aquela que era a principal casa nobiliárquica portuguesa –, o serviço militar continuava a ser um importante instrumento de preeminência simbólica e social, como demonstrou recentemente Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997, pp. 311 segs.

Figura 29
Os laços afectivos eram regidos por princípios que nada tinham a ver com um entendimento jurídico das relações entre as pessoas.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

uma forma graciosa e honesta, enquanto que o rei, por seu turno, tinha o dever de agradecer, de expressar a sua gratidão através de generosas concessões, entre as quais avultava não propriamente um salário em dinheiro, mas sim bens fundiários[163]. No fundo, o rei desempenhava um papel central nesse mecanismo de distribuição afectuosa dos recursos fundiários do reino entre as diversas parcelas do corpo social, e dele se esperava uma repartição afectiva de tais bens, do monarca esperava-se a mais magnificente magnanimidade e gratidão, sentimentos que seriam interpretados como a materialização do intenso laço de amor que unia a realeza àqueles que a serviam bem. Aliás, todos afirmavam que o monarca devia, a todo o custo, granjear a reputação de ser insuperável no amor pelos seus vassalos, dando o exemplo de como as pessoas se deveriam relacionar entre si. Uma das qualidades que o rei deveria ostentar era ser constante na sua gratidão, pois desse modo estaria a investir na confiança entre as partes que tinham nas suas mãos os destinos do corpo social. O monarca tinha de desenvolver a reputação de ser uma pessoa de credibilidade e que honrava religiosamente os seus compromissos morais[164], pois, se assim não procedesse, estaria a atentar contra aqueles que eram os fundamentos constitucionais da comunidade política[165].

Foi neste regime de relacionamento afectivo que a nobreza portuguesa claramente apostou, e foram estes os valores que nortearam as ligações que foi entretecndo com a Casa Real. Graças às muitas concessões régias recebidas como recompensa pelos serviços – guerreiros – por ela prestados, a aristocracia foi aumentando o seu património fundiário sem ter tido a necessidade de se envolver em actividades mercantis ou em empreendimentos com finalidade abertamente lucrativa. Assim se entende porque é que, em pleno século XVII, continuavam a ser tantos os nobres que davam largas à sua inata vocação guerreira e ao seu desprezo pelo mundo do dinheiro. No fundo, ao fazerem tais

---

[163]Cfr. Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus Jurium et Bonorum Regiae Coronae...*, cit., 1757, Liber I, «Caput I – De Liberalitate uti proprio Regum munere».

[164]Veja-se toda a insistência de Luís de Abreu e Mello no tema da reputação do monarca, no seu livro *Avisos para o Paço...*, cit., 1659, pp. 32 segs.

[165]Luís de Abreu e Mello sintetiza da seguinte forma as obrigações morais que pesavam sobre os reis, obrigações essas que nasciam, essencialmente, da relação de amor que mantinham com a «república»: «Os Monarchas Catholicos sam os com que Deos na terra transfere o poder pera a conseruaçam da justiça, pera o castigo da culpa, & pera o premio do merecimento; & se em qualquer destas cousas se descuydão, nam faltam sò a sua obrigaçam, mas offendem com grandissima circunstancia a quem se fiou delles; o bom Príncipe tem obrigaçom de ser pay dos orfãos, amigo dos Sabios, contrario dos preversos, remunerador dos bons, castigador dos tyranos, amador da Republica, & executor da justiça; porque sendo amado, & temido, fabrica dous pollos em que se estriba a conservaçam, & o augmento» – *Avisos para o Paço...*, cit., 1659, p. 94. Acerca da temática da magnificência, *vide* A. M. Hespanha, «La Economia de la Gracia..., cit., 1993, pp. 155 segs.

declarações do seu valor militar e da sua generosidade, estavam a enaltecer uma modalidade de relacionamento com o rei da qual retiravam muitos proveitos, pois dela resultavam importantes recompensas pelos serviços prestados, sublinhando sempre que tal actividade nada tinha a ver com uma relação de serviço assalariada. Era, como vimos, algo que se situava no terreno da generosidade própria daqueles que se sentiam naturalmente superiores unidos por laços de afecto[166].

E uma das formas mais correntes de manifestar publicamente esse carácter afectuoso da actividade guerreira passava pela recusa das mercês que o rei concedia. D. António Luís de Menezes, 1º marquês de Marialva, foi um dos aristocratas mais celebrados no Portugal da segunda metade de Seiscentos, e a sua biografia, da lavra de D. Fernando Correia de Lacerda, bispo do Porto, enumera cuidadosamente todas as façanhas militares protagonizadas pelo marquês, concedendo um especial destaque ao facto de D. António de Menezes ter sistematicamente recusado as mercês que o monarca procurou fazer-lhe. O autor desta biografia apologética explica que o marquês de Marialva, embora merecesse plenamente tais mercês, optara por não as aceitar, uma atitude muito elogiada por todos aqueles que a presenciaram, compreendendo que tal gesto visava sublinhar a índole generosa e superior da sua dedicação ao rei de Portugal. Concluía Correia de Lacerda que «assi como Trajano recusando o Imperio o merecia, assi este heroe merecia a occupação recusando-a...»[167].

Na terceira parte deste estudo analisaremos, de forma mais circunstanciada, os laços de serviço que uniam a aristocracia à Casa Real de Portugal. De momento, importa apenas realçar que, para além do carácter afectuoso de que se revestiam tais retribuições pelos serviços prestados, a natureza dessas concessões estava intimamente relacionada com uma outra faceta da ligação que unia o monarca aos nobres, e estes aos seus servidores. Com efeito, sabemos hoje que a esmagadora maioria dessas dádivas assumia a forma de terra, de bens fundiários. Para além disso, graças ao recente trabalho de Mafalda Soares da Cunha[168], sabemos também que, no quadro das concessões que os senhores aristocráticos faziam aos seus servidores, também predominavam as doações fundiárias, sendo as dádivas em dinheiro claramente minoritárias, e mesmo essas,

---

[166]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes....*, cit., 1998, pp. 226 segs.

[167]D. Fernando Correia de Lacerda, bispo do Porto, *Panegyrico ao Excellentissimo Senhor Dom Antonio Luis de Menezes Offerecido A seu primogenito o senhor D. Pedro de Menezes Conde de Cantanhede...* (Lisboa, João da Costa, 1674), pp. 66 segs.

[168]Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997 p. 79 e, sobretudo, pp. 120 segs.

quando existiam, grande parte das vezes conjugavam o salário em moeda com formas diversificadas de retribuição, sobretudo em géneros agrícolas[169]. Perante estes dados, é legítimo sustentar que, até ao final se Seiscentos, a remuneração de serviços sob a forma de terra foi sempre a mais valorizada, em detrimento do salário em dinheiro, e tal sucedia porque, como sugerimos atrás, a terra era encarada como uma expressão mais nobre da gratidão, e como uma forma mais verdadeira de recompensa e de acumulação material. O dinheiro, ao invés, constituía uma aviltante modalidade de recompensa, pois representava algo que nada tinha de estatutário nem de afectivo, em nada contribuindo para a intensificação do laço afectuoso entre as partes, bem pelo contrário[170]. Para a sensibilidade aristocrática, o trabalho a troco de um salário em dinheiro equivalia, por assim dizer, a uma espécie de prostituição, pois significava que o serviço era desempenhado sem qualquer afecto, tendo como único móbil o ganho pecuniário.

É oportuno ressaltar que, por detrás desta valorização dos bens fundiários se encontravam razões que se prendem, uma vez mais, com a centralidade dos laços afectivos no quadro da vida comunitária[171]. Esta insistente valorização da agricultura relaciona-se com a noção de que a natureza devia ser o modelo de conduta para os homens, sendo muitos aqueles que afirmavam que os ensinamentos da natureza serviam a todos, desde o mais humilde criado até ao rei, desde o mais anónimo servidor até ao seu senhor[172]. Este último, de acordo com Juan Fernández de Medrano – em *Republica Mista...* (Madrid, 1602) –, deveria observar atentamente o labor dos jardineiros, ou seja, aprender com aqueles que conheciam muito bem as normas por que se regia a natureza. Detentores desse saber que decorria da observação da natureza, e não dos livros, os jardineiros estavam, por isso, em excelente posição para ensinar aos príncipes e senhores aristocráticos «un documento de que se debrian aprouechar en sus

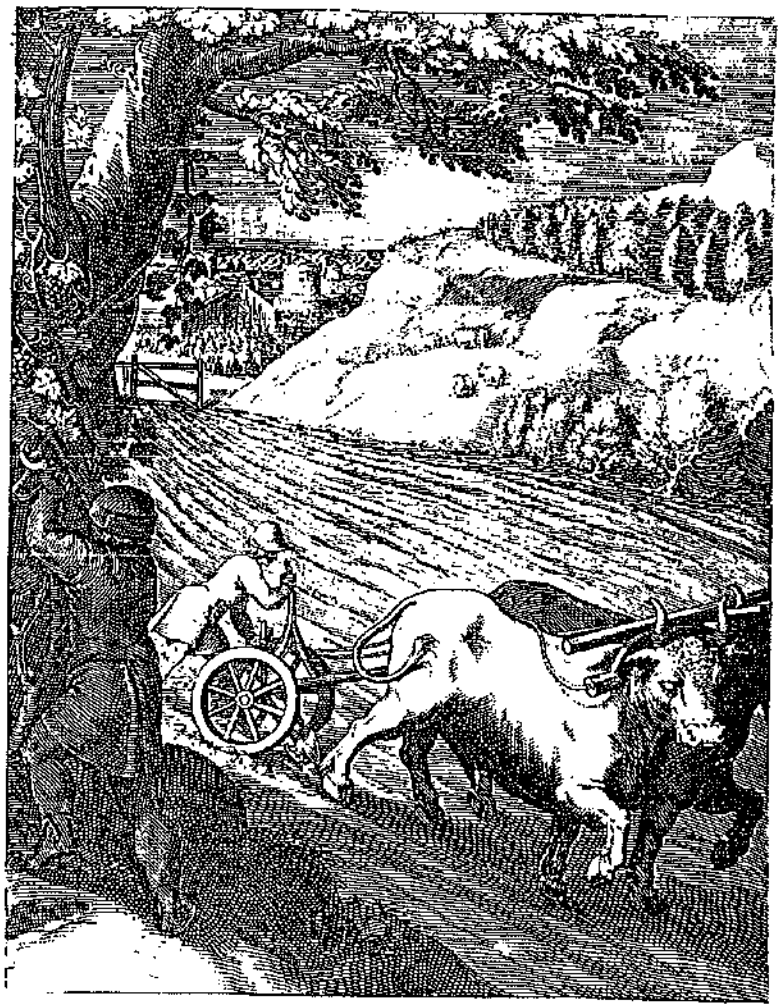
[169]Uma prática que estava em consonância, de resto, com o disposto nas *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXXI – Como se pagarão os serviços e soldadas dos criados, que não entraram a partido certo.

[170]Baptista Fragoso, S.J., *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, Tomus Tertius, Liber XX, § V – De Salario famulis debito, pp. 648 segs.

[171]Consulte-se o apólogo dialogal *Escritorio Avarento*, de Francisco Manuel de Melo, ao longo do qual são enumerados todos os males decorrentes da avareza e do apego ao dinheiro – cfr. Francisco Manuel de Melo, «Escritorio Avarento» *in Apologos Dialogaes*, vol. I, Lisboa, Escriptorio, 1900, pp. 79-134.

[172]Numa recolha de textos atribuídos a Aristóteles, e publicados sobre o título de *Économique*, cit., 1968, pode ler-se que, em termos de aquisição de bens, a agricultura é, de longe, a actividade mais honrada, por ser conforme à natureza, e por não retirar os seus ganhos dos homens, nem do comércio ou do emprego de assalariados; de acordo com o mesmo texto, a agricultura fazia parte das actividades mais conformes à natureza, e, segundo Aristóteles, tinha a vantagem de acentuar a virilidade masculina (Livro I, § 2).

LA BIENAVENTURANZA DE LA AGRICULTURA.



Quien de la Agricultura
Con ſencillez profeſſa el exercicio,
Su repoſo aſſegura,
Remoto de la Corte, y ſu bullicio:
Y termina ſus años,
Ageno de liſonjas, y de engaños.

Figura 30
A ordem da natureza era vista como o modelo a seguir, e a lavoura como a actividade que mais próxima estava dessa ordem.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

estados, y es, que quando veem que la virtud de un arbol de buena fruta se va extenuando, lo ingieren de otro, que es tal para fortificar lo, y sustentar lo»[173].

«La Bienaventuranza de la Agricultura» – este é o título de um dos emblemas da obra *Theatro Moral de la Vida Humana*...(Bruxelas, 1672), que alegoricamente representava os fundamentos morais da vida humana[174]. Dessa época chegaram-nos muitas visões míticas do trabalho agrário, revestido de um carácter natural, «honesto» e «justo», e da vida no campo como lugar da harmonia, do descanso, caracterizado pela sua naturalidade, pela harmonia e pela concórdia. A harmonia bucólica era muitas vezes associada à verdade e à naturalidade, evocando uma espécie de nova idade de ouro que tinha como principal característica a ausência de artificialismo, contrastando fortemente com o mundo da cidade e da corte. Outros, como Xenofonte, recordavam que em tempos ancestrais, no reino dos Medos, Ciro demonstrara «entre toda las artes & officios ser mas excelentes la agricultura, y arte militar»[175]. Ao longo da importante obra que dedicou à «económica», à arte do governo da casa, Xenofonte celebra o superior exemplo do rei Ciro, lembrando que, para além de «amador de la justicia y virtud», ele próprio plantou várias árvores. «El campo haze a los hombres virtuosos, y esforçados y fuertes», afirma esse famoso historiador ateniense. A agricultura constituía, para Xenofonte, sinónimo de honestidade e de verdade, pois é «facil de saber, y delectable en su operacion, saludable para el cuerpo, y agradable para los amigos»[176]. E Ciro, importa não esquecê-lo, foi uma personagem central da pedagogia da aristocracia e da realeza de Quinhentos e de Seiscentos. A par de governante virtuoso e amante da lavoura campestre, o rei Ciro distinguiu-se pela sua extraordinária bravura guerreira, o que uma vez mais

---

[173]Juan Fernández de Medrano, *Republica Mista Dirigida a D. Francisco de Sandoual Duque de Lerma... Parte Primera...* (Madrid, 1602), p. 145. Para outros exemplos da articulação entre a arte de governação e a jardinagem, veja-se a famosa obra de Gregorio de los Ríos, *Agricultura de iardines que trata de la manera que se han de criar, governar y conservar las plantas* [1592], edição de Joaquín Fernández Pérez e Ignacio González Tascón, Madrid, 1991; ou, ainda, o poema que Manuel de Galhegos dedicou aos jardins do Palácio do Bom Retiro, em Madrid: «Silva Topográfica» *in Obras Varias al Real Palacio del Buen Retiro. Dedicadas por mano de Diego Suarez, Secretario de Estado, y del Consejo de Portugal, Al Excelentíssimo Señor Don Gaspar de Guzman Conde de Olivares, Duque de Sanlucar la mayor...* (Madrid, Maria de Quiñones, 1637).

[174]*Theatro Moral...* cit., 1670, p. 69; acerca deste mesmo tema, *vide* Gabriel Allonso de Herrera, *Libro de Agricultura...*, cit., 1584..

[175]«Dialogo de Xenophon Philosopho y varon eloquentíssimo, el qual trata de la Economica, que es de la administracion y gouernacion de la casa, familia, y hazienda d'el varon politico» *in Libros de Marco Tulio Cícero De los Officios, De la Amicicia, y De la Senectud. Con la Economica de Xenophonte...* (Antuérpia, J. Steelsio, 1546), f. 214 segs.

[176]«Dialogo de Xenophon...», cit., 1546, f. 220.

nos recorda a presença estruturante do imaginário cavaleiresco no discurso sobre o corpo social e a sua estratificação[177].

Contudo, e para além das apresentadas, existia uma outra razão de fundo que motivava o elogio da riqueza fundiária e todos estes severos preconceitos a respeito do dinheiro e das actividades lucrativas. Importa ter em conta que a distinção atrás referida entre uma riqueza «natural» e outra «artificial» é produto de uma racionalidade que privilegiava apreciações essencialmente *qualitativas* do valor dos bens[178], sendo produzida no quadro de uma visão do mundo que encarava o património não tanto pelo seu valor quantitativo e monetário, mas antes enquanto elemento fundamental na definição da identidade e do estatuto. O património fundiário era algo que estava indelevelmente ligado ao estatuto e à sua preservação, e, nesse sentido, a riqueza ligada à terra e ao mundo agrícola era considerada «honesta» precisamente porque não propiciava a mudança hierárquica, porque concorria para manter cada uma das pessoas na posição que lhe estava naturalmente assignada, e porque concorria para o equilíbrio e para a imobilidade do sistema hierárquico tradicional. A riqueza monetária, pelo contrário, graças ao seu espírito individualista, despertava a competição, perturbando os equilíbrios hierárquicos. A natureza móvel do dinheiro, por sua vez, devido ao efeito "dissolvente" que exercia sobre a hierarquia estatutária, era muito mais desestabilizadora, e disso tinham plena consciência todos aqueles que, nos séculos XVI e XVII, escreveram acerca dos laços comerciais que uniam as pessoas. Na verdade, quase todos deploraram o poder "dissolvente" da riqueza pecuniária e dos laços monetários, classificando o dinheiro como um elemento ameaçador para o equilíbrio comunitário há muito estabelecido, por propiciar a mobilidade social e casos de ascensão hierárquica demasiado rápida[179].

A prestação de um serviço movida pelo afecto gerava obrigações muito sérias para ambas as partes. Em 1629, na sua *Miscellanea*, Miguel Leitão

---

[177]A *Cyropedia*, ou «história de Ciro», de Xenofonte, foi um livro utilizado de forma contínua por todos os preceptores régios e aristocráticos, e nele eram descritas as façanhas militares do monarca Ciro contra os Assírios, um rei que se encontrava à frente dos exércitos e que exortava os seus companheiros a combater, gritando «Vamos, amigos, vamos, camaradas intrépidos...». Além disso, nessa obra podia ler-se que Ciro, depois da batalha, recompensara generosamente – através da liberal concessão de bens fundiários – aqueles que tinham prestado serviços militares de maior valor. Através da multissecular homologia entre a família e o corpo social – que atrás tivemos oportunidade de analisar –, os valores do agregado doméstico modelaram não só a teia de relações que o monarca estabeleceu com a aristocracia, mas também o modo como os membros da nobreza se ligaram aos seus criados e servidores, valores esses muito visíveis na maneira como retribuíam os serviços que deles recebiam.

[178]Cfr. Nicholas Thomas, *Entangled objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1991, pp. 5 segs.

[179]O efeito desestabilizador das flutuações do valor do dinheiro explica porque é que cabia apenas à realeza o direito exclusivo de cunhar e de «quebrar moeda».

de Andrada declarava que «a riqueza, algumas vezes se põe hombro com hombro com a nobreza, mas deve-se de entender a bem adquirida, que a mal adquirida, confesso não sómente não merecer ser nobreza, mas nem ainda outra honra, ou privilegio algum, como dizem todos os doutores»[180]. A riqueza «mal adquirida» era, portanto, aviltante. Todavia, aquilo que mais escandalizava era, sem dúvida, o facto de o dinheiro se reportar a um universo de serviços do qual estava completamente ausente o afecto, e onde imperavam o individualismo e as suas paixões, entre as quais se destacavam a ingratidão e a avareza. Lucas Gracián, numa obra de 1593, contava que «quatro cosas ay de grandissima pesadumbre: Seruir al ingrato, rogar sin ser oydo, hazer bien sin ser premiado, y aguardar al que no viene»[181]. Já Diogo Camacho de Aboim, nos primeiros anos do século XVIII, citando Tomás de Aquino, distinguia quatro espécies de ingratos: os que negavam os benefícios; os que dissimulavam os benefícios que tinham recebido; os que se esqueciam dos benefícios recebidos; e, por fim, os que pagavam esses benefícios «com males»[182]. Quanto ao aristocrata-escritor Félix Machado da Silva, marquês de Montebelo, era da opinião de que «la maior ingratitud del hombre es no agradecer con palabras lo que no puede con obras, y la maior traicion, publicar faltas de aquel a quien se deven beneficios, sobrando le virtudes para rendir le alabanças»[183]. Para muitos, pior ainda do que a negação do benefício era o esquecimento dos bons serviços que se tinha recebido, pois aquele que negava a mercê ainda assim tinha na memória esses benefícios, enquanto que a pessoa que se esquecia já os tinha apagado, «& perde a obrigação que tem, pois não deixa nem ainda hum pequeno sinal em sua alma em sua lembrança do que esta deuendo...»[184].

Em certo sentido, a traição era também uma forma de ingratidão, talvez a forma mais abjecta de ser ingrato, pois mais do que a indiferença ou o esquecimento, implicava a falsidade de intenções face aos bens recebidos por aquele a quem se tinha prometido serviços e obediência, envolvendo, também, a antítese do benefício: a maleficência, a má intenção, o desejar o mal do próximo[185]. Àqueles que assim se comportavam era dado o qualificativo de «traidores», o que

[180]Miguel Leitão de Andrada, *Miscellanea...*, cit., 1629, p. 398.

[181]Lucas Gracián Dantisco, *El Galateo Español...*, cit., 1968, f. 36.

[182]Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, *Opusculum de Privilegiis familiarum...*, cit., 1747, pp. 11 segs.

[183]Félix Machado da Silva, *Tercera parte de Guzmán de Alfarache...*, cit., 1927, p. 65.

[184]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 196.

[185]Cfr. as considerações tecidas por Manuel de Faria e Sousa acerca do tema da traição, em *Noches Claras...*, cit., 1624, pp. 71 segs.

significava que se tratava de pessoas que, pelo seu comportamento indigno, não eram dignas de que nelas se depositasse confiança[186]. Judas Iscariotes, como já assinalámos, era a figura que personificava, de uma forma cabal, toda a repugnância que a sensibilidade católica sentia pelo gesto da traição, pois, ao romper a sua promessa de amizade e ao fazer mal a Jesus, revelara-se uma pessoa essencialmente anti-comunitária, alguém em quem não se podia confiar.

Os traidores comportavam, portanto, algo de ameaçador para a estabilidade da comunidade, e era precisamente essa ameaça que se invocava cada vez que se descobria um caso de traição. A fim de publicitarem toda a indignação provocada pela traição, por esse gesto verdadeiramente anti-constitucional, as autoridades costumavam realizar cerimónias que anunciavam a todos a indignidade do traidor, e através desse ritual declaravam que o seu estatuto passava a ser idêntico ao de um marginal, ao de um proscrito. Para os traidores estava reservada a pena mais severa, a execução pública, e tais cerimónias realizavam-se mesmo quando esses acusados se encontravam ausentes, um facto que acaba por ser muito significativo. Na verdade, e como explica o jurisconsulto Manuel Álvares Pegas, o ritual de queimar a estátua daquele que era condenado por traição, mas que entretanto fugira, destinava-se precisamente a anunciar à população que aquela pessoa já não era merecedora da confiança da comunidade, muito pelo contrário, convertera-se numa influência nociva, merecendo por isso mesmo ser afastada. É também esse o espírito que está por detrás da pena de degredo[187].

Para além da traição, existiam outros gestos que, por romperem com o mecanismo da relação graciosa entre o senhor e o seu servidor, possuíam algo de inconstitucional. O esquecimento e a falta de recompensa pelos serviços recebidos eram também atitudes indignas, mas não menos nobre era pedir uma recompensa depois da prestação de um qualquer serviço. «El dar es felicissima cosa, y el recebir contrario estremo suyo, y el pedir otra cosa muy peor que recebir», sustenta Juan Rufo Gutierrez, aconselhando os seus leitores a jamais pedirem alguma coisa àqueles que tinham por hábito solicitar recompensas, por duas razões: «la primera, porque quien tuuo desemboltura para pedir, la tendra mejor para no dar; y la otra, porque lo que se pide se compra tan caro que estará lexos de dar se»[188]. Francisco de Gurmendi, a respeito deste mesmo tema, escreveu que «es verdaderamente el mas noble y generoso» aquele que «se oluida del bien que haze,

---

[186]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro V, VI – Do crime de Lesa Majestade.

[187]Manuel Álvares Pegas, *Tractatus de Obligationibus...*, cit., 1692, Caput III, § XIV, pp. 11-12.

[188]Juan Rufo Gutierrez, *Las Seyscientas apotegmas... y otras obras en verso...* (Toledo, Pedro Rodriguez,

porque el verdadero noble en esto se diferencia de los demas, en que encubre lo que dá, y manifiesta lo que recibe...»[189]. Assim, a melhor postura não era pedir, mas sim amar ainda mais o próximo, servindo-o com todo o afecto, seguindo o exemplo da relação entre os fiéis e Deus, os quais deviam usar não só a oração mas também as boas obras para alcançar tudo aquilo que a divindade tinha reservado para eles[190]. O esquecimento, a par do egoísmo, da inveja e da avareza, era visto como uma paixão individualista e dotada de fortes implicações comunitárias: a falta de memória perturbava a harmoniosa troca proporcional em que assentava a vida em conjunto, constituindo um sinal claro de falta de nobreza, um sinal de que se estava a faltar às obrigações e aos deveres mais básicos e fundamentais da convivência comunitária, colocando desse modo em risco a sobrevivência do grupo.

Como seria de prever, a avareza era outra das qualidades mais deploradas. «Se o auarento intenta enthezourar he impossiuel que ame...», sustentava o senequiano frei Cristóvão Godinho em 1657, acrescentando que a avareza era absolutamente incompatível com o amor. De acordo com frei Godinho, o avarento era aquele que, no fundo, desmentia o supremo sentido do viver comunitário, ou seja, recusava a entreajuda e o amor do próximo, rendendo-se às paixões individualistas[191]. Para além disso, muito típico dos avarentos era o seu apego ao dinheiro, o que, como se pode imaginar, constituía mais um factor de desclassificação. Como vimos, dizia-se então que o dinheiro, bem como o género de riqueza que ele proporcionava, possuía algo de "artificial", porque rompia com a natural disposição das coisas, desvirtuando, desse modo, as relações comunitárias. É que o dinheiro pertencia ao mundo do interesse, da acumulação desregrada, da mudança social e do egoísmo, ou seja, às paixões que contradiziam, de forma mais flagrante, aqueles que eram os fundamentos em que assentava a vida em comunidade, e aos quais temos vindo a fazer referência desde as primeiras páginas deste estudo: o natural amor pelo próximo, quer dizer, o laço que, para a sensibilidade coetânea, gerava a confiança indispensável para a estabilidade do corpo social.

É à luz deste tipo de valores que devemos encarar todas estas veementes críticas que foram lançadas contra as paixões individualistas e contra a

1596), f. 36 segs.

[189]Francisco de Gurmendi, *Doctrina phísica y moral de príncipes...*, cit., 1615, f. 80v-81.

[190]Este paralelismo entre a oração dirigida a Deus e o pedido dirigido ao senhor surge em *Poderes de Amor em geral...* cit., 1657, pp. 94 segs, de frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca.

[191]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 153 e 154..

mercantilização das relações entre as pessoas. Na verdade, muitos foram os que atacaram as ligações exclusivamente baseadas no dinheiro e desprovidas de amor, e a essas críticas não escaparam sequer, as autoridades da época, quer eclesiásticas quer profanas[192]. Com efeito, tanto o Sumo Pontífice como os diversos monarcas foram sempre duramente censurados por estabelecerem relações assalariadas e, sobretudo, por venderem ofícios e títulos honoríficos a troco de dinheiro. Martim Afonso de Miranda, em 1624, foi um dos muitos que se lamentaram pelo enorme número de ofícios que estavam então a ser vendidos, como forma de obter rendimento para a Coroa. Miranda alegava que «se os officios se prouessem per merecimentos, & pela experiencia, & saber dos que delles são benemeritos, faria a justiça seu dever; mas eu ouço que se compram à mayor valia, & que estes mercadores assi como dam pela fazenda mais do que vai, intentam forrar-se, & ganhar pelo caminho que melhor lhes está»[193]. Como se pode ver neste queixume de Martim Afonso de Miranda, o lamento prendia-se não só com o facto de a realeza fazer assentar em dinheiro uma relação de serviço, mas também porque tal laço permitia a afirmação de «mercadores», o que nos recorda as implicações hierárquicas e estatutárias de toda esta problemática, e em especial os preconceitos que pesavam sobre os «homens de negócio».

Poucos anos mais tarde, João Salgado de Araújo lamentava o facto de muitos dos ofícios estarem nas mãos de «gente codiciosa, anguilas que chupan la sangre de la Republica, dexando la exalada, y exausta...»[194]. Muitas outras vozes poderiam ser aqui apresentadas para confirmar a vigência desta sensibilidade que tanto enaltecia a prestação graciosa de serviços, e que tão severamente condenava a mercantilização das pessoas. Após 1640, por exemplo, a propaganda de D. João IV, pela mão de D. Diogo Gomez Carneiro, acusou Filipe IV de Espanha de promover a venda de ofícios, insinuando que sob a sua autoridade «...as honras, os officios, os habitos, os titulos, as jurisdições foram compradas por dinheiro». Para além de deplorar essa prática, Gomez Carneiro sustentava que o merecimento de dinheiro «destrói o ser da honra» e «injuria o comprador», concluindo esse libelo acusatório com um pungente apelo ao regresso

[192]Cfr. Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus Jurium et Bonorum Regiae Coronae...*, cit., 1757, Liber II, «Caput XIV – An Princeps publica officia vendere possit», pp. 207 segs.; sobre a temática da venalidade, veja-se, de Francisco Tomás y Valiente, «Ventas de Oficios Publicos en Castilla durante los siglos XVII y XVIII» em *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 151-177; e, também, de I. A. A. Thompson, «The Purchase of Nobility in Castile, 1552-1700», *The Journal of European Economic History*, VIII, 2 (1979) pp. 313-360; Terence Cave, «"Or Donné par don": Échanges Métaphoriques et Matériels chez Rabelais» *in* AA.VV., *Or Monnaie, Échange dans la Culture de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 109 segs.; Fernando Bouza Álvarez, *Los Austrias Mayores...*, cit., 1996, pp. 54 segs.

[193]Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 85-85v.

[194]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 63.

às tradicionais formas de fidelidade baseadas no afecto e no amor[195]. Independentemente do seu cabimento, não há dúvida de que estas queixas indicam que do rei era esperado um papel moralizador das relações entre as pessoas, cabendo-lhe dar o exemplo e de apenas estabelecer laços de base afectuosa, evitando as relações contratuais e que envolviam dinheiro devido ao efeito dissolvente que tais ligações exerciam sobre a ordem hierárquica.

Uma liberalidade magnificente.

Temos afirmado, por repetidas vezes, que esta leitura moral das relações de serviço revelou uma notável longevidade, pois apesar de ter sido gerado num período ancestral, continuava a ser predominante no Portugal dos séculos XVI e XVII. Durante esses anos a acumulação material era ainda justificada, antes de mais, pelo imperativo de conservação da casa familiar e pelo sustento dos seus membros, mas também para que fosse possível colaborar com os demais e ajudar os que estavam a passar por dificuldades. Assinalámos, também, que um dos sinais de nobreza de carácter era precisamente a generosidade, a propensão para ser generoso, para distribuir e para partilhar. No fundo, era todo um modelo de comportamento que estava nos antípodas da mesquinhez e da avareza individualista.

No caso da aristocracia, a sua assunção do imaginário do serviço gracioso foi tão profunda que esse grupo acabou por ter na liberalidade um dos principais atributos da sua identidade estatutária[196]. O ateniense Xenofonte, no distante século IV a. C., foi um dos que melhor explicou porque é que esta propensão para ser liberal se revestia de tanta importância para aqueles que pertenciam à «parte melhor» da comunidade. No seu tratado *Oeconomicus* – que começou a ser divulgado, de uma forma mais alargada, a partir de 1427 – pode ler-se que o nobre, ao revelar um impulso para dar, estava a confirmar a identidade

[195]D. Diogo Gomez Carneiro, *Oração Apodixica Aos Scismaticos da Patria...* (Lisboa, Lourenço de Anveres, 1641), f. 80v. segs.; existem alguns testemunhos documentais dessa venda de ofícios e de títulos nobiliárquicos, por exemplo em BA, 51-IX-15, f. 145-159, onde é possível encontrar uma lista dos ofícios e títulos que Diogo Soares, Secretário do Conselho de Portugal, vendeu a diversos dignitários portugueses, desde membros da alta nobreza até juristas mais anónimos, passando por desembargadores e altos magistrados do clero; devo esta referência à amistosa generosidade de Fernando Bouza Álvarez, e para ele vai a minha gratidão. No período subsequente à Restauração de 1640 este tráfico de títulos e de ofícios prosseguiu, embora sempre discretamente – veja-se um parecer do Conselho de Estado, datado a 8 de Janeiro de 1683, relativo à venda de ofícios da Coroa como forma de obter rendimento, em ANTT, S. Vicente, Mss. 12, f. 652 segs. Sobre este tema, mas para o contexto francês, *vide* Jay M. Smith, *The Culture of Merit...*, 1996, pp. 50 segs.; e Arthur Herman, «The Language of Fidelity in Early Modern France», *The Journal of Modern History*, 67 (Março 1995) pp. 1-24.

[196]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, p. 158.

do grupo do qual fazia parte, e a prestar um *servitium communitatis*, um importante contributo para a comunidade e para a manutenção do *status quo*. Para esse pensador grego existiam certos homens que «no solamente tienen lo necessario para su casa, mas allende d'esto posseen tanta abundancia de riquezas, que dá honra a la ciudad, y fauorecen a sus amigos»[197]. Por outras palavras, além de colocarem os valores da família acima de tudo, outro dos atributos distintivos dos aristocratas era a sua proverbial liberalidade, a sua disponibilidade para dar e para ajudar o próximo de uma forma completamente desinteressada.

No Portugal de Quinhentos e de Seiscentos a liberalidade aristocrática foi muitíssimo celebrada, dela se dizendo que resultava uma inclinação inata e natural, uma disponibilidade espontânea para dar e para ajudar benevolentemente aqueles que se encontravam em dificuldades, não sendo poucos os que afirmavam que a liberalidade, e em especial a liberalidade magnificente, eram os atributos que melhor definiam a «excelência» da aristocracia, destinguindo-a da mesquinhez e da pequenez inerente à pobreza dos plebeus. Da noção de magnificência falou-nos, uma vez mais, Aristóteles, o qual sustentava que, através do acto de despender, de beneficiar, o nobre exibia, ante o olhar de todos, os traços distintivos do seu estatuto superior, da sua grandeza, um acto que lhe granjeava glória e reputação. O nobre tinha, segundo o Estagirita, uma propensão inata para ser magnificente, e tal postura traduzia-se em gestos que contribuíam para reforçar a coesão da comunidade. Por serem visíveis e públicos, tais gestos magnificentes eram susceptíveis do escrutínio e da avaliação por parte dos outros, constituindo, afinal, mais um indicador, bem visível, da posse de uma natureza superior, pois eram geradores de respeito e de reputação[198].

Em meados de seiscentos, o jurista António de Sousa de Macedo discorreu longamente acerca da magnificência, asseverando que esta qualidade nada tinha a ver com os vícios da vaidade, da presunção ou da soberba, pois, segundo ele, ao aristocrata «pertence o intentar cousas grandes, & à Magnificencia o faze-las...». A magnificência, a liberalidade redobrada constituía, portanto, uma qualidade típica da aristocracia, porquanto «comummente os homens de baixa condição não têm espíritos altos, tudo temem, que ninguém lhes estranhará continuarem no estado em que os deixaram seus avós»; além disso, e nas palavras do mesmo Sousa de Macedo, os plebeus «são naturalmente acanhados, tudo lhes parece impossivel... [e] isto vemos cada hora nos nossos criados, a quem

[197]«Dialogo de Xenophon...», cit., 1546, f. 233v.

[198]Aristóteles, *Ética a Nicómaco...*, cit., Livro IV, 1122-1125; R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1951, pp. 15 segs.

encomendamos qualquer couza»[199]. De acordo com o estudioso Alexander Murray, para a sensibilidade da época uma pessoa com abundância de meios era vista como alguém que alimentava grandes esperanças, grandes expectativas para o resto da comunidade, mas era também alguém que estava de certo modo obrigado a comportar-se de forma magnânima e sempre magnificente, pois pensar de uma forma "pequena" equivaleria a uma desonra para aqueles que se sentiam e que eram encarados como a «parte melhor» da comunidade[200].

«Quatro efectos hazen los presentes o dadiuas – sustenta Lucas Gracián – Destierran la auaricia, encubren los vicios, acrecientan la nobleza, y arruinan el enemigo»[201]. A largueza no dar, por conseguinte, era um gesto incrementador da nobreza, pois significava a predisposição para ajudar, gerando confiança e, por isso mesmo, fomentando a coesão comunitária. No entanto, não era a liberalidade desregrada que se recomendava, bem pelo contrário, aconselhava-se uma liberalidade que respeitasse a proporção, um dar que obedecesse à ordem proporcional que era própria das relações comunitárias assentes no afecto[202]. É isso mesmo que salienta António de Pinho da Costa, em 1655, lembrando que o próprio Tomás de Aquino tinha afirmado que à liberalidade cabia não só dar «& repartir com alegria, senam ordenar tambem seus actos pera bom fim, porque o que sae deste aluo, nam dá já nesta virtude»[203]. E é bem sintomático que Pinho da Costa por diversas vezes tenha insistido na importância da ordem no acto de dar, declarando que «o liberal acode ao necessitado como, & quando conuem»; já o pródigo, em contraste, «gasta se sem prudencia em cousas impertinentes».

A largueza da aristocracia carecia, portanto, de uma certa moderação. Porém, e apesar de todas as recomendações, sabemos hoje que não foram poucos os aristocratas que, no exercício dessa magnanimidade magnificente, perderam de vista a ordem e a proporção. Importa não esquecer que essa ética da liberalidade comportava, como não podia deixar de ser, uma componente de demonstração de poder, e, como tal, diversos membros da nobreza levaram tão longe a assunção da liberalidade como signo distintivo do seu

---

[199]António de Sousa de Macedo, *Domínio sobre a Fortuna...*, cit., 1682, p. 115.

[200]Alexander Murray, *Reason and society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1978.«; citamos pela versão castelhana: *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, (1ª edição: 1978) 1983, pp. 388 segs.

[201]Lucas Gracián Dantisco, *El Galateo Español...*, cit., 1968, f. 37.

[202]Bartolomé Clavero, *Antidora...*, cit., 1991, p. 187 segs.; A. M. Hespanha, »La Economia de la Gracia..., cit., 1993, p. 162.

[203]António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza...*, cit., 1655, p. 136.

estatuto, que chegaram ao ponto de cultivar uma relação de concorrência e até de competição a respeito da capacidade em dar mais do que o recebido. Como assinalámos, a magnificência, enquanto liberdade para despender grandiosamente, era um dos principais atributos dos aristocratas, e resultava de um impulso natural, espontâneo, para dar mais do que o recebido, por vezes até muito mais daquilo que se tinha recebido. Tal significava – recorrendo às palavras de Antonio de Obregon y Cerezeda –, que o nobre, «aceptando por necessidad qualquier beneficio no se quiete jamas, hasta que buelue el retorno del, y lo recompensa al doble, para quedar superior...»[204]. Do aristocrata dizia-se que, devido à sua natural superioridade, tinha uma predisposição inata para conferir magnificência ao gesto caritativo, e a verdade é que os membros da aristocracia acabaram por cultivar muito esta qualidade, por vezes chegando ao ponto de denotarem um manifesto desprezo pelo valor quantitativo daquilo que despendiam[205]. Movidos pelo impulso para dar de forma magnificente, muitos nobres demonstraram uma extraordinária prodigalidade, despendendo largas somas sem medir a sua quantidade, e tudo isso em nome da ajuda de familiares ou amigos, naquilo que constituíam gestos espectaculares de desprezo pelo valor quantitativo das coisas. Esses gestos visavam reafirmar, ante os olhos de todos, que continuavam em vigor os princípios afectivos em que a sua superioridade desde há séculos assentava.

Tocamos aqui, portanto, num campo próximo das investigações em torno dos chamados «gastos estatutários», os quais tanta atenção mereceram da antropologia, cujos estudos sempre chamaram a atenção para o facto de a racionalidade *utilitária* não ter sido o único princípio psicológico pelo qual se regeu a vida económica ao longo da história. Tais estudos revelaram que, em sistemas económicos arcaicos – os quais, em alguns casos, se mantiveram até tempos relativamente recentes –, a actividade humana foi muitas vezes governada por princípios que podemos denominar de «improdutivos». A propósito deste tema, a antropologia, pelo menos desde os trabalhos seminais de Marcel Mauss, tem chamado a atenção para uma série de comportamentos – que vão desde o dom ritual até à destruição dos bens mais preciosos, o *potlasch* – que não são de modo

[204]Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...* cit., 1603, f. 128.

[205]Não devemos esquecer que, para a sensibilidade da época, os números podiam ter uma significação muito diferente da actual, pois, como assinalámos, ao invés de evocarem a quantificação, podiam muito bem ter uma semântica essencialmente valorativa e ligada ao mundo da qualidade e do estatuto. Tal entendimento qualitativo da aritmética encontra-se bem patente no livro de Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...* (Madrid, 1624), onde se fala do número ternário enquanto «simbolo de amistad», recordando o mesmo Faria e Sousa que «quando los Astros se diuiden por la tercera parte del Zodiaco, dezimos que se miran de trino, y llama se elle aspecto de perfecta amistad». Para além de representar a ligação amorosa, acrescenta Faria e Sousa, o algarismo três «es tambien numero verdadero» *in Noches Claras...*, cit., 1624, pp. 189 segs.

nenhum explicáveis à luz do moderno utilitarismo económico[206]. Também a liberalidade aristocrática nada tinha de racionalidade utilitária, tal como hoje a entendemos, estando em vez disso ligada à magnificência que era intrínseca à identidade nobiliárquica. É que, se o gesto liberal fosse motivado pelo desejo de agradecimento por algum serviço recebido, nesse caso a dádiva teria necessariamente de ser a materialização do afecto que as duas partes nutriam uma pela outra, razão pela qual o cálculo quantitativo só poderia estar ausente, imperando uma apreciação qualitativa desse sentimento. «O agradecimento gera nouo agradecimento, gentilez de hum animo nobre», afirma António de Pinho da Costa, acrescentando, de seguida, que é «baixeza notauel ser ingrato»[207].

A retribuição magnificente era originada pela lembrança afectuosa do bom serviço que se recebera de um amigo ou de um servidor. Quanto à ingratidão, referimos já o lugar que ela ocupava nesta sensibilidade moldada pelo amor do próximo, e sublinhámos que o ingrato era encarado como a antítese suprema do ser nobre, pois estava associado ao egoísmo e à falta de lembrança dos serviços recebidos, algo que era incompatível com a condição aristocrática. Justamente para evitar essas falhas de lembrança, o adestramento da memória ocupava um lugar de grande destaque no processo formativo dos jovens aristocratas, no âmbito do qual deparamos sempre com inúmeras advertências acerca do quão nefasto era, para um nobre, o esquecimento e a ingratidão[208]. Tanto a falta de memória quanto a ingratidão eram sinais claros de falta de nobreza, eram qualidades que atentavam contra a própria essência da identidade grupal da aristocracia e, ao mesmo tempo, contra a matriz afectiva da comunidade[209]. «Ingratitud – sustentava Francisco de Quevedo – es quien no conoze el benefício que rezibe, quien le desprecia, quien le olvida, quien le acusa...»[210]. O ingrato era aquele que, esquecendo-se dos benefícios recebidos, não cumpria as obrigações inerentes ao laço amoroso, era o que não cumpria as expectativas de retribuição, rompendo com o mecanismo de troca proporcional em

[206]Marshall Sahlins, *Stone age economics*, Nova York, Aldine, 1972.

[207]*A Verdadeira Nobreza...* cit., 1656, p. 140.

[208]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 192 segs.

[209]A memória, nomeadamente, era também um sujeito dos textos jurídicos que estipulavam o modo de satisfação dos bons serviços, e nas *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, de 1603, estabelece-se o prazo de três anos para requerer a satisfação de uma determinada benfeitoria, alegando-se que esse era o tempo razoável para que, no senhor, perdurasse a lembrança do bom serviço que tinha recebido; cfr. *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, XXXII – Que se não possa pedir soldada, ou serviço passados trez annos.

[210]Francisco de Quevedo y Villegas, *Virtud Militante. Contra las Quatro Pestes del Mundo, Inuidia, Ingratitud, Soberbia, Avarizia*, edição crítica de Alfonso Rey, Santiago de Compostela, Universidad de

que assentava a vida comunitária, dando mostras de avareza. Aquele «que não conhece o bem que alcançou, mostra ser incapaz de se lhe fazer outro», escreve o mesmo Pinho da Costa, o que significa, afinal, que era uma pessoa incapaz de estabelecer vínculos sólidos e duradouros, convertendo-se em alguém que apenas suscitava desconfiança. Como tal, era um ser potencialmente anti-social.

É importante ressaltar que toda esta problemática tinha consequências político-constitucionais muito sérias. Na realidade, a ingratidão e o incumprimento dos deveres da liberalidade afectavam quer a ligação entre o rei e a nobreza, quer a relação entre o senhor e os seus servidores, pois deixar de recompensar aqueles que serviam devidamente, «si se les debe gratificacion por sus obras, y no se paga, es agravio manifiesto, y tirania declarada», escrevia, em 1670, Juan Baños de Velasco y Azebedo[211]. A ingratidão e a não-satisfação das obrigações de retribuição possuíam, sem dúvida, implicações políticas da maior gravidade, sobretudo porque atingiam precisamente os fundamentos morais em que assentava a comunidade. A ingratidão bloqueava o mecanismo de entreajuda e de distribuição afectuosa de que tanto dependia o grupo, e é por isso que a ingratidão do *pater familias* constituía um motivo considerado suficiente para a perda do seu título e dos seus direitos[212].

A generosidade e a disponibilidade para dar de uma forma magnificente constituíam, por conseguinte, traços fundamentais daquilo que na época era designado por «viver nobremente», e a aristocracia, como não podia deixar de ser, foi o grupo que mais cultivou estas qualidades, ao ponto de contrair avultadas dívidas por causa desse imperativo de magnanimidade. Apesar de todos os apelos que foram lançados no sentido de um certo decoro e de alguma mesura na prática da entreajuda, numa perspectiva de longa-duração podemos dizer que os gastos ligados a essa magnificente magnanimidade praticada pelo grupo nobiliárquico foram claramente excessivos, e são eles que, em parte, explicam o crónico endividamento aristocrático a que se assistiu ao longo de todo o século XVIII, sobretudo na sua segunda metade – como demonstraram, com toda a clareza, os trabalhos de Nuno Gonçalo Monteiro[213]. Para além da aristocracia,

Santiago de Compostela, 1985, p. 96.

[211]Juan Baños de Velasco y Azebedo, *L. Anneo Seneca, ilustrado en Blasones Politicos, y morales...*, cit., 1670, p. 223.

[212]Luís de Molina *De Hispanorum Primogeniorum Origine ac Natura Libri Quatuor...*, cit., 1601, f. 56 segs.; *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, LXIII – Das doações e alforria, que se podem revogar por causa de ingratidão. A propósito dessa problemática, quase todos os autores recordavam o modo como os homens tinham tratado Jesus Cristo, um tema que foi por inúmeras ocasiões apontado como o supremo exemplo tanto de falta de memória quanto de ingratidão. Cfr., também, frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 200 segs.

[213]Cfr. *maxime* Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes....*, cit., 1998, Parte III, Cap. 5.

também a realeza se distinguia por esses dispêndios magnificentes, dando quase sempre mais do que estava em condições para dar. Como consequência disso, também a Coroa se endividou irremediavelmente[214].

No entanto, e ainda que tal comportamento nenhum sentido faça para a racionalidade utilitarista que impera nos nossos dias, não devemos esquecer que o dispêndio magnificente era uma atitude intrínseca a este sistema, e a generosidade e o imperativo da entreajuda foram sempre invocados para justificar tais comportamentos. Tratava-se de mais um traço distintivo tanto dos nobres quanto do monarca, um signo exclusivo da sua identidade, e que contrastava fortemente com as restrições ao consumo e à ostentação que pesavam sobre os plebeus, através das chamadas «leis pragmáticas». Por detrás de tal legislação anti-sumptuária encontrava-se, sem dúvida, a convicção de que a cada estado social correspondia uma determinada quantidade de bens e um determinado grau de dispêndio e de ostentação. Assim, tal legislação declarava, entre outras coisas, que a aristocracia detinha, a título exclusivo, a prerrogativa natural de ser magnificente, negando aos demais grupos a possibilidade de ostentarem magnificência[215].

A documentação desta época revela que muitos nobres e poderosos contraíram bastantes empréstimos, e entre as várias razões para esse endividamento avultava a necessidade de compensar as perdas decorrentes do facto de terem servido de fiadores de amigos, ou por terem emprestado verbas avultadas a amigos que enfrentavam dificuldades materiais[216]. De facto, entre a nobreza não era raro o empréstimo de dinheiro destinado ao pagamento de dívidas contraídas por amigos aristocratas que não estavam em condições para dar satisfação aos empréstimos, e como se pode facilmente imaginar, em termos patrimoniais os resultados desta predisposição para ajudar e para a liberalidade magnificente eram devastadores, constituindo uma das causas para aquilo que já foi classificado como uma situação de «endividamento crónico da aristocracia»[217]. A

---

[214]Veja-se o estudo de Fernando Dores Costa sobre o endividamento da Coroa durante o período Setecentista: *Crise Financeira, Dívida Pública e Capitalistas (1796-1807)*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 1992.

[215]Num pequeno colóquio intitulado *Obra nueua, llamada las angustias de la bolsa...* (Barcelona, Sebastian de Cormellas al Call, 1617), composto por Alonso de la Floresta, é possível encontrar, numa versão mais "popular", esta crítica ao plebeu vaidoso que todo o seu dinheiro gastava em roupas e em comida, comportando-se dessa maneira para fingir que pertencia a um outro estado social. No final, esse dissoluto gastador acaba por cair em desgraça e, na sequência disso, enaltece-se a moderação e o uso honesto da riqueza, assim como a aceitação do estatuto social em que se nasceu.

[216]Giovanni Diurni, *Fiducia. Tecniche e principi negoziali nell'Alto Medioevo...*, cit., 1992, pp. 35, onde se fala da «fiducia cum amico». Acerca desta prática nobiliárquica da entreajuda, *vide* Benjamin Nelson, «Some Remarks on the Parallel Fate of the Ideals of Friendship and Brotherhood in Early Modern Times» *in The Idea of usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood...*, cit., 1969, pp. 146 segs.

este respeito é oportuno referir a já citada biografia apologética de D. Luís Alvares de Távora, conde de São João e marquês de Távora, impressa em 1674, pois aí pode ler-ser que o conde «usava com tanta prudencia da liberalidade, que todo o cabedal que licitamente adquiria, generosamente gastava»[218]. Convém lembrar que tudo isto decorria numa época em que as próprias dívidas não tinham a forte conotação negativa que hoje possuem, chegando a ser elogiadas e apontadas como um sinal de nobreza de espírito, de disponibilidade para ajudar e de desprendimento em relação ao dinheiro[219].

O estatuto nobre era portanto inseparável da capacidade de dar e de ajudar, e a conservação da aristocracia e da sua posição dominante era inseparável da capacidade de oferecer bens de elevado valor, um valor que, para a sensibilidade nobiliárquica, mais do monetário ou quantitativo, pertencia ao domínio qualitativo e simbólico. Referimos atrás que a contabilização então praticada era bem diferente da contabilidade comercial que impera nos nossos dias – a qual, importa reconhecê-lo, já se ia insinuando em alguns meios, se bem que sobre ela pesassem, ainda, e como vimos, seculares preconceitos e suspeitas. Naquele tempo, os bens transaccionados, independentemente da sua natureza, possuíam sobretudo um valor pessoal, eram dotados de uma «ordem de troca», e não propriamente de um «valor de troca». Diziam respeito a específicas esferas de troca, eram objectos classificados de forma não-cardinal, mas antes por ordens. As contrapartidas trocadas entre os membros da aristocracia, por sua vez, nem sempre eram claramente expressas em termos aritméticos[220], ou fixadas num contrato, e tal sucedia porque se acreditava que a formalização do compromisso num contrato desvirtuava completamente aquele impulso liberal para ajudar, o qual, na sua essência, deveria ser generoso e desinteressado. A comunicação entre pessoas nobres assentava em bens trocados de livre vontade, bens esses que tinham a capacidade de transmitir a ideia de que tal impulso nascia da confiança afectiva que existia entre as partes, era um gesto que resultava da natural intenção para ajudar. A intenção interior, invisível, era pois muito mais importante do que o valor material dos bens trocados, porquanto – como explica Bartolomé Clavero – a troca supunha uma certa equivalência, e a sua principal finalidade era manter a relação entre as partes, o que podia muito bem ocorrer

[217]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 367 segs.

[218]D. Luís de Meneses, *Compendio Panegirico da vida, e Acçoens...* cit., 1674, p. 47.

[219]Cfr. o estudo de Guy Demerson em torno do tema das dívidas na obra de François Rabelais – «L'Éloge Panurgien des Dettes», *in* AA.VV., *Or Monnaie, Échange dans la Culture de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 119-128.

[220]Ian Morris, «Gift and commodity in Archaic Greece», *Man*, vol. 21, 1 (1986), pp. 8 segs.

mesmo quando o valor quantitativo dos bens intercambiados fosse muito diferente[221].

Por muito que nos pareça estranho ou sem sentido, a verdade é que era este o sistema de valores que informava o grupo aristocrático, e é ele que explica, por exemplo, porque é que o chamado empréstimo amistoso, característico do grupo nobiliárquico daqueles anos, raramente assumia a forma de um compromisso escrito. As ajudas sem qualquer base contratual eram uma prática corrente, e as obrigações que tais empréstimos previam eram de índole essencialmente moral, e não do foro jurídico. Como sugerimos, considerava-se que a recompensa contratualmente fixada atentava contra os princípios fundamentais da ordem que governava aqueles intercâmbios, pois significava a desconfiança em relação ao próximo. Era por isso que se dizia que tal troca devia ficar registada apenas nas almas das duas partes, condição indispensável para que a relação não fosse desvirtuada. A degeneração da relação aconteceria caso as condições da transacção fossem fixadas num contrato, pois esse documento, ao estabelecer por escrito as condições a que se obrigavam as partes, retirava liberdade ao gesto, e fazia com que a relação saísse do terreno da natural liberalidade e confiança, e entrasse no domínio da ordem artificial, da justiça, gerando obrigações de direito que não só destruíam a caridade – pois supunham que as partes desconfiavam uma da outra –, mas também a liberdade, retirando nobreza ao gesto e convertendo os contratantes em servos, em prisioneiros das condições estipuladas no texto contratual[222]. Ora tal situação de limitação de liberdade era intolerável, sobretudo para a aristocracia, um grupo cuja identidade estava intrinsecamente ligada à noção de liberdade, ao primado das relações afectivas e ao uso «natural» da riqueza.

Não é de estranhar, por isso, que a literatura de Quinhentos e de Seiscentos apresente um número tão grande de retratos exemplares de nobres que se distinguiram, entre outras coisas, pela recusa aberta do mundo do dinheiro e das relações fundadas no interesse mercenário. Do já diversas vezes citado D. Luís Alvares de Távora, conde de São João, por exemplo, contava-se que «em igual grao amava a independencia, & abominava o interesse»[223], sendo celebrado como uma figura plenamente consciente de que, na ausência da liberalidade magnificente, a

[221]Frei António de Natividade, *Stromata Oeconomica...*, cit., 1653, Opusc. IV – De heorum Iustitia, Caput VIII – Inaequali distributiuae aequalitate domum tranquillat, § 3, onde se fala da *aequitas* e da igualdade na desigualdade.

[222]A respeito dos contratos, o teólogo João Sobrinho fala em «tracção conjunta de vontades» – *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), um livro reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945, p. 176.

[223]D. Luís de Meneses, *Compendio Panegirico...* cit., 1674, pp. 48-49.

generosidade desaparecia e ofendia-se os princípios naturais, quase sagrados, que estavam por detrás das nobres relações que estabecia com as outras pessoas. O contrato retirava a liberdade de agraciar, e, desse modo, atentava contra os princípios mais básicos em que assentava a vida comunitária, razão pela qual o laço entre essas duas pessoas deixava de ser gracioso, convertendo-se numa ligação corrompida, baseada na desconfiança profunda, na falsidade de sentimentos e na má intenção.

Comércio, comunhão e entreajuda.

«A confiança he o melhor padrinho para negocear com hum honrado», declara frei Baltazar Limpo no seu livro *Doze Fugas de David...*, um livro de 1642[224]. Durante os séculos XVI e XVII, nesse mundo onde a casa familiar funcionava como a síntese de todas as relações – conjugais, geracionais e senhoriais[225] – muitas foram as vozes que reafirmaram a sua confiança na natureza benevolente das pessoas, declarando que o amor pelo próximo seria suficiente para garantir que o comércio estaria sempre marcado pela moral, e que a competição e o lucro jamais iriam imperar. A respeito da posse de bens materiais, por parte destes homens que se acreditava serem naturalmente bem intencionados, dizia-se que tal posse tinha de estar voltada para o bem-estar geral, e não para a fruição individual. Reafirmou-se, também, a convicção de que os serviços que as pessoas prestavam umas às outras eram decorrentes do seu carácter naturalmente predisposto para a cooperação e para a entreajuda, e visceralmente avesso ao interesse individualista e à relação mercenária. Do auxílio material que as pessoas prestavam umas às outras, por seu turno, muitos foram os que asseveraram que tais ajudas partiam da natureza benevolente dos homens, e tudo foi feito para que elas se baseassem, somente, na confiança que era inerente aos laços de afecto e na honra que era própria das pessoas boas, dispensando contratos e compromissos escritos.

Imperava, portanto, uma sensibilidade que avaliava, antes de mais nada, a autenticidade das intenções das pessoas que se envolviam nas relações comerciais, e à qual, consequentemente, repugnavam as transferências de valor ou os efeitos de expropriação mediante uma actividade meramente lucrativa, o

[224]Frei Baltazar Limpo, *Doze Fugas de David...*, cit., 1642, p. 306.

[225]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...*, cit., 1985, p. 80.

enriquecimento à custa do seu semelhante, ou o dano do próximo mediante actividades mercantis e financeiras. Já o rendimento retirado de bens imóveis era lícito e amplamente praticado, constituindo mais um sinal da longevidade das concepções ancestrais ligadas a uma comunidade originariamente agrária, de base doméstica e caracterizada por transacções primordialmente fundiárias. O rendimento que era qualificado de «honesto», era aquele que estava ligado à satisfação das necessidades materiais mais elementares da casa familiar e da república, mas era também aquele que obedecia às determinações que eram intrínsecas às coisas intercambiadas. Todos acreditavam que os bens continham indicações precisas acerca do modo como deviam ser usados e a respeito do fim a que se destinavam, indicações essas que foram respeitadas ao longo de um período multissecular, pois delas dependia a sobrevivência comunitária[226].

Em face dos dados apresentados, podemos dizer, sem hesitar, que a leitura afectiva das relações comunitárias exerceu uma profunda influência quer sobre o comércio, quer sobre a posse e as transações de bens. Ao invés da propriedade plena, existiam diversas formas condicionadas e partilhadas de posse, e ao invés do tráfico meramente comercial, vigorava um regime de trocas moldado pelo natural imperativo da entreajuda. O intercâmbio de bens, por sua vez, estava estreitamente relacionado com questões de estatuto e de parentesco, pois a natureza da troca e os bens que se trocava transportavam um sinal distintivo daqueles que assim se comportavam. Na verdade, essa transação deveria concorrer não só para reproduzir aquele regime de relações, mas também para dar continuidade ao lugar ocupado por cada um dos membros da hierarquia social, ou seja, para manter inalterável a ordem comunitária.

No que toca aos serviços, lidamos com uma época durante a qual muitos empréstimos se baseavam na honra de cada uma das partes, na confiança recíproca e na cooperação amistosa, uma época em que boa parte das companhias comerciais eram encaradas, antes de mais, como um grupo de amigos unido por vínculos afectivos, o que convertia tais companhias em comunidades quase domésticas, operando num mercado mais assente em princípios morais e afectivos do que em normas jurídicas. E a todos esses dados encontrava-se subjacente um certo princípio religioso de familiaridade, no qual o amor era um sentimento que ordenava, que instaurava uma ordem e que estruturava a interacção comunitária, gozando de um consenso muito alargado.

Tal não significa, contudo, que não estivessem em curso algumas mudanças. Na realidade, a respeito da Itália dos séculos XVI e XVII, Roberto

[226]Paolo Grossi, «La proprietà e le proprietà nell'Officina dello Storico», *in* P. Grossi, *Il Dominio e le cose.*

Savelli[227] mostrou que eram já numerosos os autores e os livros que procuravam desmontar os ancestrais interditos morais que pesavam sobre o comércio. Porém, o caso italiano parece distinguir-se por ser palco de transformações mais precoces, já que os livros publicados nessa região concedem um espaço cada vez maior às *decisiones* de tribunais como a Rota genovesa, ou seja, ensaiam a tradução jurídica dos hábitos e dos costumes práticos do mundo do comércio e da actividade financeira. Assim, nessas obras é já possível surpreender a emergência de valores cada vez mais distanciados dos imperativos morais que temos vindo a descrever.

Todavia, e paralelamente, a maioria da literatura doutrinal desse mesmo período continuava a analisar o comércio com base em categorias e em tipologias tradicionais, o que indicia que coexistiam, sem dúvida, duas leituras bastante contrastantes da dinâmica comercial, às quais correspondem dois mundos bastante diversos. Num deles, mais antigo, vigorava uma relação com os objectos que os encarava como bens inalienáveis, marcados por uma forte dependência em relação a uma estrutura simbólica, a um mundo onde primava o estatuto e a ponderação qualitativa das coisas, e onde os bens e os serviços tinham de estar sempre orientados para o bem comum[228]. Do outro lado encontravam-se pessoas que encaravam os bens como mercadorias, como objectos alienáveis e independentes de considerações morais, e cujo valor era quantitativamente expresso por um preço; um ambiente social que não condenava o amor pelos bens materiais nem o apego individualista pelas coisas possuídas; um meio que não sentia qualquer escrúpulo em estabelecer contratos, ainda que soubesse que tal equivalia a desconfiar das intenções do próximo[229]; um ambiente social que conseguia conceber o bem-estar pessoal como algo de separável do bem comum; e, por fim, um meio onde os comerciantes distinguiam aquilo que dizia respeito aos negócios e aquilo que tocava aos laços de amizade, revelando-se cada vez mais condescendentes em relação ao lucro[230]. Seja como for, Portugal teria de esperar até à segunda metade do século XVIII para ver esta visão das relações comerciais tornar-se preponderante, pois até essa data imperou, sem dúvida, uma leitura moral da vida mercantil.

Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali..., cit., 1992, pp. 631 segs.

[227]Rodolfo Savelli, «Modèles juridiques et culture marchande entre 16e et 17e siècles» *in* F. Angiolini e D. Roche (orgs.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, EHESS, 1995, pp. 403-420; R. Savelli, «Between Law and Morals: Interest in the Dispute on Exchanges during the 16th Century» *in* V. Piergiovanni (orgs.), *The Courts and the Development of Commercial Law*, Berlim, Duncker & Humblot, 1987, pp. 39-102.

[228]Cfr. Jorge Pedreira, *Os Homens de Negócio...*, cit., 1995, pp. 418 segs.

[229]Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., 1998, pp. 316 segs.

[230]Milton M. Myers, *The Soul of Modern Economic Man. Ideas of Self-Interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago, 1983; Paul Zweig, *The Heresy of Self-Love...*, cit., 1980.

Antes de terminar, pensamos ser oportuno assinalar que a análise das relações comerciais nos revelou mais uma importante faceta do modo como se processou a vida comunitária até aos primeiros anos do século XIX. Assim, vimos que a comunidade constituía um aglomerado de corpos domésticos, cada um deles governado por meios e por ordenamentos próprios, caracterizados pela sua ancestralidade e prioridade em relação ao ordenamento jurídico. Vimos, também, que essa prioridade da organização familiar também explica a sua notável longevidade e eficácia enquanto mecanismo de regulação económica e de coesão comunitária. Na ausência de uma autoridade central forte e capaz de actuar, de um modo efectivo, no mundo económico do conjunto do reino, foram essas estruturas corporativas, assentes em laços afectivos, que asseguraram o bem estar material de todos, sem que se sentisse necessidade de uma instância centralizada que pusesse em prática programas de intervenção comercial e financeira de carácter geral. A ordem "pública", e muito em especial a sua vertente económica e mercantil, era assegurada pelas famílias, essas instâncias "privadas" de regulação que operavam mediante o poder ordenador das relações afectivas. Pela mesma ordem de razões, até meados do século XVIII o pensamento económico apresenta um carácter claramente fragmentário, carecendo de sistematicidade e de uma vocação interventora no conjunto do corpo social, sinal inequívoco de que estamos perante uma época que não reconhecia um espaço autónomo à actividade económica[231].

Em face dos dados apresentados, podemos afirmar que o amor familiar foi a principal instância organizadora do universo das relações comerciais. Quanto ao Direito, e como sublinhou António Hespanha, não fez mais do que ratificar este sistema de regulação comunitária gerado no seio da vida familiar, conferindo-lhe maior certeza e durabilidade[232]. Não é pois de estranhar que, em Portugal, até meados de Setecentos, estejam praticamente ausentes as reflexões teóricas que transmitam um conceito de governo económico do conjunto do corpo social[233]. Vigorava uma noção de governo muito mais particularista, e a boa ordem da comunidade dependia, fundamentalmente, das famílias, essas

[231]Paolo Grossi, «Un Diritto senza Stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)», *Quaderini Fiorentini per la storia del Diritto*, 25 (1996) pp. 277 segs.

[232]António M. Hespanha, «A nobreza nos tratados jurídicos..., cit., 1993, pp. 37 segs.

[233]Veja-se, *maxime*, José Vicente Serrão, *O Pombalismo e a Agricultura*, Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, Lisboa, I.S.C.T.E., 1987, pp. 5 segs.; do mesmo José Vicente Serrão, «O pensamento agrário Setecentista (pré-«Fisiocrático»): Diagnósticos e Soluções Propostas» *in* José Luís Cardoso (org.), *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, D. Quixote, 1988, pp. 23-50; e Nuno Madureira, *Mercado e privilégios: a indústria portuguesa entre 1750 e 1834*, Lisboa, Estampa, 1997, pp. 37 segs.; *vide*, também, o conjunto de estudos que Moses Bensabat Amzalak dedicou ao tema *A Economia Política em Portugal*, os quais comprovam cabalmente a longevidade da matriz doméstica no discurso sobre as relações comerciais.

formações sociais naturalmente organizadas e unidas por laços de afecto. Eram elas, e não propriamente o rei, que tinham o dever e a capacidade de assegurar o bem estar de todos os que se situavam na sua esfera de intervenção.

PARTE III

Laços afectivos e dinâmica política

O estudo do afecto e das suas diversas implicações políticas arriscava-se a ficar incompleto se esta dissertação se limitasse a descrever a normatividade inerente à ordem do amor. De facto, a par desta questão, é fundamental ter em conta que existia um outro nível da dinâmica política onde os laços de afecto estavam também muito presentes: referimo-nos à elite governativa e ao papel coesivo que as ligações amistosas desempenhavam no seu seio. Assim, ao longo dos próximos dois capítulos veremos que as ligações afectivas ocupavam um lugar central no sistema político do Antigo Regime. Demonstraremos, entre outros aspectos, que o imaginário da amizade está muito presente no seio do grupo dominante, exercendo uma profunda influência no regime de relações que unia a realeza e os seus principais servidores.

Nesta terceira parte estará em foco não propriamente a normativa do amor, mas sim a amizade e as qualidades que lhe eram anexas, como era o caso da entreajuda, da generosidade, da fidelidade e dos deveres de serviço. Convém lembrar que, no actual sistema político as relações afectivas e familiares entre governantes tendem a ser vistas como factores de perturbação e de disfunção. No entanto, no mundo Quinhentista e Seiscentista a situação era diametralmente distinta, e os laços de amizade e de familiaridade eram pensados como elementos imprescindíveis para a coesão e para a continuidade do sistema, e é precisamente essa faceta da dinâmica política que pretendemos colocar em evidência. Assim, nos próximos dois capítulos veremos que crença no valor comunitário dos afectos se materializava em comportamentos, em regimes de relacionamento entre as pessoas e, até, em instituições, fortemente modeladas por laços amistosos. São esses aspectos que iremos de seguida analisar, concentrando a nossa atenção naquele que consideramos ser o exemplo mais flagrante do poder dos afectos e do seu potencial modelador das relações estabelecidas no seio da elite governativa: a Casa Real e o mundo curial no Portugal do Antigo Regime.

É sobre este leque de questões que os próximos dois capítulos irão incidir. Assim, começaremos por analisar os critérios de distinção estatutária que eram vigentes no Portugal do Antigo Regime, e verificaremos que eles estavam estreitamente relacionados com um entendimento da política que concedia aos

laços interpessoais de afecto um importante papel unitivo; para além disso, veremos, também que os laços de amizade inter-familiar eram constitutivos das relações políticas, estruturando a relação que o rei manteve, ao longo de séculos, com a elite aristocrática. Depois, examinaremos a estrutura organizativa da Casa Real, tanto na sua vertente doméstica quanto na secção ligada ao «governo do reino», habitualmente designada por «Coroa»; analisaremos, de seguida, o tipo de ligações que unia tais serviçais à pessoa régia; e veremos, também, de que modo eram geridos, no seio da Casa Real, os mecanismos de distinção estatutária; no final, e à luz de todos esses dados, iremos caracterizar o papel desempenhado pela Casa Real enquanto organização assente em laços afectivos e vocacionados para a entreajuda. Desse modo, ficará bem patente que essa organização ocupava um lugar central no sistema político português do Antigo Regime.

Capítulo 6

Amizade, familiaridade e confiança política.

O amor pelo próximo, ímpeto fundador da vida em grupo, revelou-se capaz de estruturar o corpo social e de modelar boa parte do seu funcionamento, fazendo sentir a sua influência em todos os domínios, desde a esfera mais pessoal até ao espaço comunitário, passando, sobretudo, pelo âmbito das relações familiares. Como vimos, a confiança que brotava dessas ligações benevolentes era absolutamente fundamental, já que era ela que conferia ordem e coesão ao corpo social. Examinada esta problemática, chega agora a vez de analisar uma outra dimensão do papel desempenhado pelos laços afectivos na dinâmica política do Antigo Regime português: a sua presença no seio da elite governativa.

Todos os livros coetâneos que privilegiam uma leitura amorosa da dinâmica comunitária e sua hierarquia concedem muita importância às características naturais das pessoas. De facto, essas obras revelam-se especialmente atentas às propriedades menos visíveis que distinguiam as pessoas, e sublinham, sempre, que tais propriedades tinham um fundo amoroso. Assim, ao longo deste capítulo incidiremos sobre uma outra faceta desta linguagem de descrição social que tão insistentemente se refere ao afecto: o amor e a sua ligação

com a hierarquia estatutária. Por outras palavras, veremos que o imaginário do amor pelo próximo estava presente em muitas das explicações que os coetâneos davam para as diferenças que existiam entre os vários estatutos sociais, configurando não só as propriedades que caracterizavam cada um dos estados sociais, mas também a hierarquia entre as diversas partes da comunidade. Veremos que a estratificação hierárquica, e a maior ou menor preeminência que era desfrutada por um determinado grupo, eram dados que, uma vez mais, decorriam da centralidade dos afectos na vida comunitária. Além disso, verificaremos que o amor pelo próximo justificava o lugar preeminente que era ocupado por alguns grupos, sendo igualmente esse afecto que explicava, de forma cabal, porque é que, a certas famílias, sempre coube um lugar cimeiro, enquanto que outras ocuparam, ao longo de gerações, uma posição secundária, ou até mesmo excluída do conjunto da vida comunitária.

Todavia, ao abordarmos esta problemática é imprescindível jamais perdermos de vista que, no mundo do Antigo Regime, os princípios de diferenciação eram, necessariamente, muito distintos dos actuais, uma advertência que é quase previsível, sobretudo se tivermos em conta aquilo que até aqui assinalámos a respeito da origem e da ordem que então presidia à interacção comunitária. Com efeito, nos capítulos precedentes ficou bem patente a distância cultural que nos separa desse mundo do passado. Demonstrámos que lidamos com uma comunidade que se revia a si mesma como um corpo organicamente ordenado pela divindade, e verificámos, para além disso, que imperava a crença numa grande ordem universal, da qual faziam parte não só os homens como todas as entidades, cada uma delas ocupando uma determinada posição nessa estrutura dirigida para o *summum bonum*[1].

Analisadas estas questões, passamos agora a explicar qual foi o papel do imaginário amoroso na definição das diferenças estatutárias entre os diversos sectores da comunidade. Será esta, pois, a problemática que estará em foco no presente capítulo, ao longo do qual dedicaremos uma atenção especial ao grupo dominante, e, em particular, ao discurso que justificava, legitimava e perpetuava a sua posição preeminente em termos hierárquicos.

Uma hierarquia natural.

Em meados do século XVII, D. Francisco Manuel de Melo, uma das figuras da aristocracia portuguesa com uma consciência mais forte do seu estatuto

[1]António M. Hespanha, «O jurista e o legislador na construção da propriedade burguesa liberal em

eminente, definia a superioridade nobiliárquica da seguinte maneira: «el Honor es un particular preuilegio que el Çielo repartiu a algunos Hombres como por testimonio de sus virtudes». Deus fez os homens diferentes uns dos outros, e embora «aviendo naçido todos del primer Hombre, la virtud que floreçio en algunos, los hiço diferentes de sus yguales y de los que por la Naturaleza Eran unos mismos»[2]. Assim, apesar de todos os humanos terem uma origem comum, a divindade dotara os homens de diversos graus de virtude, e a diferença entre eles constituía, portanto, um dom divino[3].

Aquilo que importa notar neste curto excerto do «Memorial ofreçido al Rey nuestro Señor Sobre el donativo que se trata pedir a la nobleza Del Reyno de Portugal», é que, para Francisco Manuel de Melo, fora a divindade quem conferira a algumas pessoas as qualidades de carácter que as habilitavam a ocupar uma posição preponderante em termos hierárquicos. A honra e a excelência que alguns apresentavam decorria, portanto, da natureza, tratava-se de algo que se tinha ou não se tinha. Além disso, Francisco Manuel de Melo defendia que era através dos actos que se tornava manifesta e visível a natural superioridade que era intrínseca a esse grupo cujo principal atributo era possuir uma excelência inata, sustentando que, àqueles que se distinguiam pela sua «Bondad, [Deus] les conçedio Dominio y Autoridad para poder mandar y ensenar a los que no les imitaban...»[4]. A uma maior perfeição natural correspondia um maior superioridade moral e, logo, mais capacidade para amar.

Cumpre advertir que esta explicação da razão de ser das diferenças hierárquicas como algo que decorre do arbítrio divino, longe de ser exclusiva de Francisco Manuel de Melo, corresponde ao olhar dominante naquela época. Na verdade, a apreciação que transcrevemos é comum a quase todos aqueles que, nos séculos XVI e XVII, discorreram sobre esta questão. Era um mundo onde a diferença estatutária era sempre entendida como uma consequência directa de propriedades inatas, e não do mérito individual ou das realizações de cada uma das pessoas – como é corrente nos nossos dias. Dito de outra forma, a hierarquização que escalonava as distintas partes do corpo social não era propriamente consequência da função que cada uma dessas parcelas desempenhava, mas sim dos atributos naturais que cada família possuía, e, como

Portugal», *Análise Social*, XVI (61-62) (1980) 1º 2º, pp. 219 segs.

[2]D. Francisco Manuel de Melo, «Memorial ofreçido al Rey nuestro Señor Sobre el donativo que se trata pedir a la nobleza Del Reyno de Portugal», BNL, cod. 7644, f. 73v., publicado por Maria Teresa Amado, *A Representação do Poder em Francisco Manuel de Melo*, dissertação de Mestrado (policopiada), Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 1987, vol. 2 - «Apêndice Documental».

[3]A mesma opinião é sustentada por António de Vilas Boas e Sampaio, na sua *Nobiliarchia Portugueza, Tratado da Nobreza hereditaria, & Política...* (Lisboa, Officina de Francisco Villela, 1676) pp. 2 segs.

tal, muito mais determinante do que o mérito individual eram as propriedades, os traços inatos que caracterizavam cada uma das parcelas da comunidade.

Nos capítulos antecedentes por diversas vezes referimos que, no mundo do Antigo Regime, a representação mais recorrente do conjunto da comunidade era aquela que a concebia como um corpo, como um aglomerado orgânico cujas partes mantinham relações solidárias entre si, à semelhança do que se passava no seio da família. De facto, essa representação informava todo discurso coetâneo sobre a vida comunitária, sua ordem e seu governo, e podemos afirmar, sem exagero, que a organização familiar constituía o elemento matricial da linguagem de descrição e de interpretação da dinâmica social coetânea. Significativamente, a questão da hierarquia também não escapava a essa matriz familiar.

Na verdade, no quadro comunitário o escalonamento hierárquico das suas diversas partes tinha muito em comum com aquilo que se passava no seio da casa familiar, pois em ambos os contextos a posição que cada um ocupava era naturalmente ditada, sem que a vontade humana tivesse qualquer palavra a dizer sobre o assunto. Além disso, e à semelhança do que se passava no mundo familiar, a chefia da comunidade era entregue a um só chefe, a um rei que, como vimos, possuía muitos atributos paternais, governando o seu reino-casa de uma forma benevolente, ou seja, contando com o auxílio dos vassalos, tal e qual como se de um pai, filhos e servidores se tratassem. Por outro lado, e à semelhança do que sucedia no universo doméstico, entre os filhos e entre os servidores existiam diferenças de dignidade que nada tinham a ver com a vontade dos homens, sendo, ao invés, intrínsecas à sua natureza. Por fim, e de novo em comum com aquilo que se passava no quadro familiar, cabia aos homens respeitarem essa hierarquia ditada pela natureza, aceitando o lugar que tinham recebido e tudo fazendo para preservar tal distribuição hierárquica. Do rei, nomeadamente, esperava-se que respeitasse tal hierarquia, que tudo fizesse para a conservar e, sobretudo, que não ousasse extravasar as suas competências e apropriar-se da dignidade e das competências dos demais órgãos desse corpo social do qual ele era, sem dúvida, a «cabeça».

A par da família, a imagem do corpo era também muitas vezes invocada para explicar de que modo a divindade dispusera a comunidade, e para representar os atributos da sua hierarquia interna. Um bom exemplo disso são as palavras de frei António Freire, no livro *Primor e honra da vida soldadesca no Estado da Índia*, uma obra de 1630: «A República é um corpo, cuja cabeça é el-Rei, e assi como a cabeça se sostenta do corpo, e o corpo da cabeça, segue-se que do

[4]Francisco Manuel de Melo, «Memorial ofreçido al Rey nuestro Señor..., cit., f. 73v.

serviço que se faz a el Rei todo o povo participa». Após esta contundente afirmação do carácter orgânico da comunidade, o mesmo António Freire explica em que consistia essa relação entre os vários membros do corpo social: «...assi como todos os membros cada um em seu ofício serve a cabeça, para que o corpo se aumente em vida e saúde, porque as pernas sostentam, o estômago lhe dá calor, os braços a ministram...»[6]. Como se pode verificar, a comunidade, na sua hierarquização interna, imitara a natureza, e a sua estrutura orgânica, para além de ser indisponível para os homens, comportava uma diferenciação entre os seus membros. Dito de outra forma, a cada parte desse corpo social correspondia o desempenho de um determinado serviço, e essa atribuição, longe de ser arbitrária, estava em harmonia com as características naturais de cada uma dessas partes do corpo social. Esta diferenciação processava-se, uma vez mais, à semelhança do que se passava no interior do agregado doméstico, no seio do qual existia uma hierarquia – entre pai, mãe, filhos e servidores – que nada tinha a ver com o arbítrio dos homens, sendo, em vez disso, consequência directa do arbítrio divino.

Nessa comunidade naturalmente estruturada, a cabeça, a posição de chefia correspondia, como vimos, ao rei, e o clero, enquanto «estômago» – recorrendo à sugestiva imagem de frei António Freire –, fornecia-lhe o calor da fé. Da nobreza, materializada nos «braços», saíam os ministros que auxiliavam o monarca, enquanto que o povo desempenhava o papel que competia à pernas, ou seja, o labor produtivo, a fim de garantir o sustento do corpo. Para além das evidentes ressonâncias religiosas que emana, cumpre sublinhar que esta imagem da comunidade como um corpo transmite dados muito importantes a respeito do poder *constituinte* do amor. Com efeito, é importante notar que a posição eminente de que o clero e a nobreza disfrutavam não se devia apenas à importância do serviço – sacerdotal e guerreiro, respectivamente – que esses dois estados sociais desempenhavam, pois para além dessa diferença funcional, devemos ter em conta, também, a componente moral que era implícita a essa distinção. De facto, cada estado social possuía então uma espessura teleológica específica, e tal *telos* estava estreitamente relacionado com o universo amoroso, pois desde sempre se disse que a situação de predomínio dos clérigos e dos nobres tinha directamente a ver com o facto de constituírem os grupos que mais capacidade tinham para amar o bem comum. Os eclesiásticos, tal como os aristocratas, distinguiam-se pela sua amorosa generosidade e pela sua especial capacidade para se dedicarem a grandes causas, e era essa sua capacidade para dirigir o seu amor, tanto aos demais

[6]Frei António Freire, *Primor e honra da vida soldadesca no Estado da Índia* (Lisboa, 1630); citamos pela edição de Maria Laura Pereira, tese de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 1991 (policopiada), p. 111.

membros do corpo social como à divindade, que os habilitava a ocupar lugares de chefia. No fundo, era a natural propensão para amar e para ser generoso que ditava a superioridade de uns em relação a outros, porque, declarava o frade jerónimo Cristóvão Godinho, pelo amor «...se levanta hum entendimento do emprego de couzas baixas & humanas à contemplaçam de altas, & diuinas»[6].

Por detrás das diferenças de estatuto hierárquico vislumbra-se, assim, uma espécie de *scala amoris*. A diferença estatutária decorria da constatação de que alguns grupos logravam amar o bem comum de um modo mais perfeito do que outros, ou seja, algumas parcelas da comunidade eram capazes de cumprir de uma forma mais cabal o mandamento divino para amar o seu semelhante, ao passo que outras revelavam uma menor capacidade para cumprir esse ditame. Da nobreza, nomeadamente, sempre se disse que tinha uma invulgar generosidade e uma especial capacidade inata para amar o próximo, para manifestar amor pelo bem da comunidade, revelando-se, por conseguinte, como o mais fiel cumpridor da ordem segundo a qual Deus dispusera as coisas. Dos grupos não nobilitados, pelo contrário, dizia-se que a sua condição subalterna era consequência directa da sua fraca capacidade natural para cumprir os desígnios divinos, ou seja, tinham uma menor capacidade para amar, eram mais egoístas. Como se pode notar, a posição que uns e outros ocupavam na hierarquia social era explicada por argumentos que remetiam para os afectos e, através deles, para a ordem natural das coisas, uma escala hierárquica e moral que era, como começámos por assinalar, naturalmente determinada[7].

«A ninguem deram escolha de linhagem quando nasceo», escreve o jerónimo Miguel Soares em meados de Seiscentos, no seu livro *Serões do Príncipe*...[8]. A diferença de estatuto era, portanto, um facto natural, e por isso mesmo tal ordem era rígida, imutável e bastante indisponível para os seres humanos. De acordo com Juan Huarte de San Juan, «...en el orden natural de todo el universo, que llamamos Naturaleza, desde que Dios crió el mundo no ha habido que añadir ni quitar una jota», porque Deus fez essa ordem «con tanta providencia

[6]Frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, pp. 243-244.

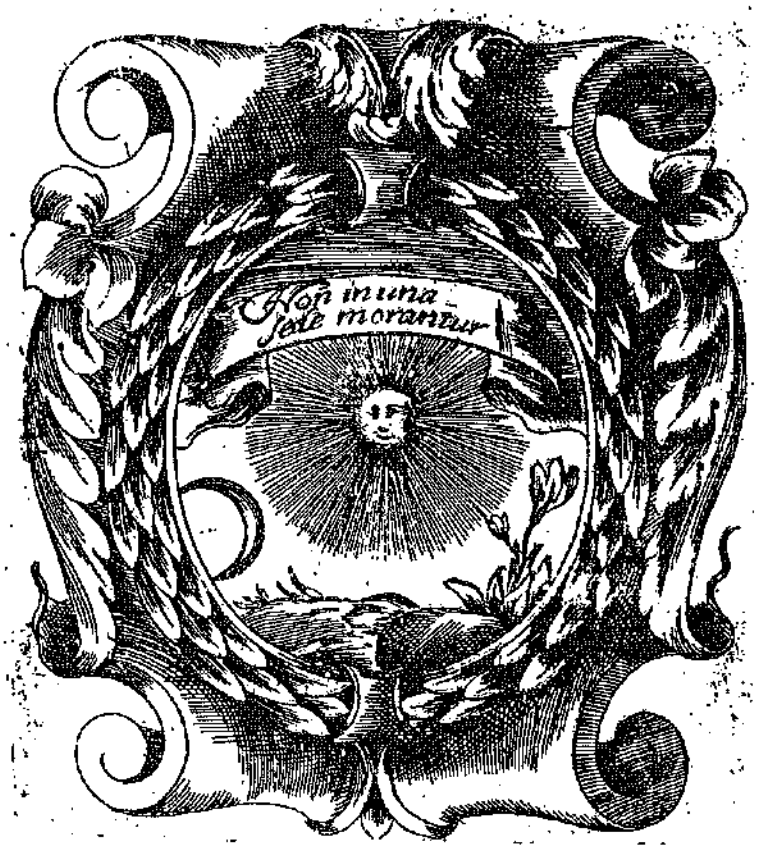
[7]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...* cit., 1985, pp. 75 segs.

[8]Frei Miguel Soares, *Serões do Príncipe*, I[a] Parte, ed. Maria Teresa Neto e Cova, Lisboa, I.A.C., 1966, p. 105.

CHEGOU O PRINCIPE

DOS PATRIARCHAS AO PE DE CASSINO, E antes de ſubir ao monte, o fez hum Anjo; & da parte de Deos mandou a hum Santo Ermitaõ, que nelle habitava, deſocupaſſe aquelle ſitio, porque outro amigo de Deos o vinha occupar.

EMPREZA XXXIII.



683 NA creaçaõ do mundo repartio Deos as virtudes conformes cõ a natureſa dos individuos. A nenhum deyxou ſem preſtimo, & a todos differençou nas propriedades. Fruſtraraõ-ſe as obras da natureſa, ſe as naõ acompanhara a medicina, para que foraõ

Figura 31
A desigualdade entre os seres era um facto natural, era algo que estava inscrito no desenho da Criação.
João dos Prazeres, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

y saber, que pedir que no se guarde aquel orden es poner falta en sus obras»[9]. Pouco havia a acrescentar nessa natural disposição das coisas, pois, como vimos nos capítulos anteriores, tal ordem nada tinha de arbitrário, já que fora criteriosamente concebida para encaminhar a comunidade para o bem comum. Aos homens cabia, fundamentalmente, respeitar essa ordem hierárquica pré-determinada, e, quanto muito, restaurar a ordem estatutária nos casos em que tal hierarquia fosse desrespeitada. É precisamente esse o sentido da definição proposta por Xenofonte para a palavra «ordem»: «colocar cada coisa no lugar que lhe pertence»[10].

Esta convicção de que a hierarquia era algo de pré-determinado acaba por ser uma faceta de uma problemática mais geral à qual temos vindo a fazer referência: a convicção de que o mundo era governado por uma ordem emanada do arbítrio divino, e de que as pessoas transportavam em si, de um modo semi-consciente, esse mito da origem da comunidade à qual pertenciam. Ao que tudo indica, tal mito actuava como uma espécie de «ordem invisível» – é esse o termo usado por Norbert Elias[11] –, de onde e para onde todos estabeleciam continuamente as suas acções e as suas finalidades, acabando por modelar a conduta das pessoas. No que concerne às distinções estatutárias – e dos direitos e obrigações que correspondiam a cada um dos estados sociais –, passava-se algo de muito semelhante, uma vez que todos aceitavam, de uma forma bastante consensual, que tais distinções eram determinadas pelos dados que a divindade inscrevera nas entidades, por altura da sua criação.

No tocante ao clero e à nobreza, estes dois grupos acabaram por ser particularmente beneficiados, pois, como atrás referimos, foram dotados de um especial potencial para amar o bem comum, para serem benevolentes, leais e generosos. Numa palavra, estavam especialmente aptos para realizarem a perfeição que tinham em potência, cumprindo cabalmente as expectativas que a divindade neles depositara. No que respeita aos demais estados sociais, em contrapartida, eles gozavam de um menor grau de perfeição, ou seja, revelavam uma menor capacidade para amar, pelo que mereciam ocupar uma posição hierarquicamente subalterna.

---

[9]Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios, para las sciencias. Donde se muestra la differencia de habilidades que ay en los hombres, y el genero de letras que a cada uno responde en particular. Es obra donde el que leyere con attencion hallara la manera de su ingenio, y sabra escoger la sciencia en que mas ha de aprouechar...* (Baeça, Juan Baptista de Montoya, 1575), pp. 95 segs.

[10]«Dialogo de Xenophon Philosopho y varon eloquentíssimo, el qual trata de la Economica, que es de la administracion y gouernacion de la casa, familia, y hazienda d'el varon politico» *in Libros de Marco Tulio Cícero De los Officios, De la Amicicia, y De la Senectud. Con la Economica de Xenophonte...* (Antuérpia, J. Steelsio, 1546), f. 229v.

[11]Norbert Elias, *A Sociedade dos Indivíduos*, Lisboa, D. Quixote, 1987, p. 33.

A maior ou menor dignidade hierárquica era por conseguinte encarada como uma consequência directa da maior ou menor capacidade afectiva, da capacidade demonstrada pelos membros de cada estado social para servirem o bem comum. Todavia, importa notar que o amor e a diferente capacidade para amar não se limitavam a definir posições hierárquicas. De facto, o afecto estava na origem de toda uma complexa arquitectura de relações, de todo um sistema de relacionamento que revelou uma notável capacidade para modelar o modo como as pessoas interagiam. É que cada estatuto, para além da sua própria espessura teleológica, tinha também a sua própria vocação ou utilidade natural, e, como muito bem reconheceu António Hespanha, este ordenamento tornava as coisas relativamente indisponíveis face aos projectos humanos, já que pré-determinava o tipo de relações em que cada um deles podia entrar. «Cada coisa tinha as suas formas naturais de ser usada, as suas utilidades, e a cada uma dessas alternativas de uso correspondia um tipo de apropriação dela pelos homens, um estatuto dominativo, um "direito"», sustenta A. M. Hespanha[12]. As pessoas moviam-se, pois, num mundo de propriedades, de direitos e de diferenças pré-definidas, um mundo cuja disposição hierárquica remontava ao momento da criação, e foi a partir da imagética amorosa e da diferenciada capacidade para amar o bem comum que se justificou, durante um período multissecular, o predomínio de uns sobre os outros. Foi através do amor que se explicou porque é que uns senhoreavam outros e porque é que uns tinham poder sobre os outros. Foi através do amor, em suma, que se legitimou o multissecular poderio desfrutado por uma parcela exígua do corpo social.

É importante não esquecer que por detrás deste amoroso sistema de diferenciação se encontravam imagens antiquíssimas, formas ancestrais de conceber não só a ordem comunitária mas também a rede de relações em que assentava a vida em grupo. É nos escritos de Platão, mas sobretudo nos tratados de Aristóteles onde, uma vez mais, podemos encontrar a origem distante destas concepções. Com efeito, as páginas que o Estagirita dedicou à caracterização da nobreza são disso muito reveladoras, pois aí fala-se insistentemente de uma nobreza com carácter natural, e transmite-se uma *sui generis* concepção de interacção comunitária ditada por diversos graus de perfeição amorosa[13]. Para o Filósofo, a ordem estatutária exprimia não propriamente uma relação ponderada de forças, mas sim, e em vez disso, uma hierarquia moral fundada na natureza das coisas. Nesse sentido, a superioridade do homem nobre tinha essencialmente a

[12]António. M. Hespanha, «O jurista e o legislador..., cit., 1980, p. 219.

[13]Aristóteles, *Ética Nicomáquea...*, cit., 1988, Livro III; e *Ética Eudema...*, cit., 1988, Livro VIII.

ver com o facto de a sua natureza superior lhe permitir alcançar um maior domínio sobre as suas paixões, e tal domínio acrescido tinha importantes consequências antropológicas, dado que fazia com que uma das suas atitudes mais características fosse a generosidade e a disponibilidade para servir o bem comum. O nobre, por estar na posse de um maior domínio sobre as suas paixões, apresentava assim mais capacidade para transcender a sua dimensão individual e para amar o bem do próximo, amando o bem comum acima do bem próprio, do bem individual. Aos olhos de Aristóteles, era aí, justamente, que residia a explicação profunda para a superioridade da nobreza natural.

Aliás, o significado do Antigo conceito de *arete* reporta-se, precisamente, a esta noção de hierarquia que acabámos de enunciar. Na Antiguidade grega o homem que possuía a *arete* era aquele que, por razões naturais, tinha a capacidade de levar mais longe esse auto-domínio, esse senhorio de si mesmo, e era justamente essa capacidade que o habilitava a amar o seu semelhante, a colocar o bem do próximo à frente do bem próprio, logrando atingir, por essa via, um grau mais elevado de humanidade[14]. Aos olhos de Aristóteles, tal capacidade para sair de si e para amar o seu semelhante constituía, como dissemos, algo de inato, tratava-se de uma propriedade natural que existia em potência e que carecia apenas de adestramento, de desenvolvimento, o que significa que, ao realizar essa perfeição que possuía em potência, o nobre limitava-se a fazer jus à sua vocação natural para o aperfeiçoamento e para a chefia. Não devemos esquecer que a Grécia do tempo do Estagirita era um mundo dotado de forte consciência comunitária, onde as relações de cooperação eram altamente valorizadas, onde os homens que revelavam mais propensão para colaborar eram enaltecidos, e onde aqueles que fomentavam a competitividade eram severamente criticados[15]. Em face destas considerações, compreende-se melhor porque é que tantas vezes se disse e escreveu que a aristocracia constituía, «naturalmente», o grupo mais habilitado para conduzir os destinos do corpo social. A condição nobre denotava, por definição, um conhecimento mais perfeito dos desígnios divinos, uma maior capacidade para reconhecer o bem da comunidade, e um controlo acrescido sobre os impulsos egoístas. Tudo isto permitia o desenvolvimento de uma postura generosa e a disponibilidade para servir grandes causas. Os membros da nobreza eram, por todas as razões, aqueles que estavam melhor apetrechados para servirem o bem comum.

---

[14]Francisco de Oliveira, «Kalokagathia» *in* Platão, *Lísis*, Lisboa, I.N.I.C., 1980, nota 30, p. 81.

[15]Arthur Adkins, «'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle..., cit., 1963, pp. 35 segs.

Para além desta componente natural da superioridade aristocrática, convém lembrar que Aristóteles, e depois dele também Marco Túlio Cícero, conferiram à noção de nobreza uma rigidez que se viria a revelar determinante. De facto, ao carácter natural – e rígido, imutável – dessa natural vocação para a chefia aliava-se o facto de o Estagirita conceber a vida comunitária como uma comunicação de virtudes e como uma atracção entre aqueles que eram semelhantes entre si. Por outras palavras, os homens que possuíam essa natural nobreza eram impelidos a aproximarem-se daqueles que eram igualmente virtuosos, e tal sucedia porque, como vimos no terceiro capítulo deste estudo, a semelhança contava-se entre os principais factores que geravam a amizade. Aqueles que tinham em comum a posse dessa natural superioridade tendiam a estabelecer ligações amistosas entre si, e essa aproximação concretizava, afinal, algo que tinha fundamentalmente a ver com a identidade corporativa dos nobres, porquanto supunha a coincidência de desejos, de práticas, de gostos, de recordações, de modos de pensar e de sentir[16]. Através da comunicação de virtudes que era inerente ao laço amistoso, os possuidores de nobreza aprofundavam as semelhanças entre si[17], e, desse modo, a sua condição superior saía ainda mais aperfeiçoada, acentuando-se assim a comunidade de valores e as afinidades entre aqueles que integravam a «parte melhor» da comunidade[18].

No caso da nobreza, essa comunhão reforçava a consciência de pertença a um estado que possuía, a título exclusivo, determinados traços naturais, um grupo possuidor de uma cultura específica. E era essa cultura, era esse *ethos* que ditava não só o modo como os membros da aristocracia se deviam comportar, mas também o papel social que estava para eles reservado. O convívio amistoso entre pessoas nobres contribuía, então, para que todos eles tomassem uma consciência cada vez mais forte da sua identidade, quer dizer, dos traços naturais que possuíam e que os distinguiam dos demais estados sociais. De resto,

---

[16]Antonina Alberti, «*Philia* e identità personale in Aristotele» *in* A. Alberti (org.), *Studi sull'Etica di Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis, 1990, pp. 263-301; *vide* também Brian Patrick McGuire, *Friendship and Community*... cit., 1988, pp. XXXIX segs.

[17] De tal processo de aprofundamento das semelhanças faz eco o jerónimo Cristóvão Godinho, em *Poderes de Amor em geral*..., um livro publicado em 1657. A propósito da amizade entre o rei David e o seu companheiro Jónatas, Godinho conta que «a primeira couza em que reparou Ionathas foi a dessemelhança do traje de seu amigo»; na sequência disso, David despiu as suas vestes, e vestiu as de Jonatas, dizendo: «Amigo, eu vestido de ouro & de seda, & vós de panos vis & baixos, não diz bem, porque entre os verdadeiros amigos ha de aver em tudo igualdade» – frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral*..., cit., 1657, p. 69. Ao evocar este episódio, Godinho pretendia certamente demonstrar que, através desse gesto, através dessa comunhão de roupas, David e Jónatas aprofundavam as afinidades entre um e outro, e que este aprofundar das semelhanças significava, no fundo, um reforço da consciência do grupo do qual se fazia parte, era o acentuar dos traços característicos desse grupo.

[18]Esta concepção revelou-se extremamente duradoura, e vamos reencontrá-la em diversas obras setecentistas, como é o caso do livro de Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, *Escola moral, política, christã e juridica*... (Lisboa, 1747) pp. 77 segs.

todos afirmavam unanimemente que o convívio amistoso entre nobres era algo de natural, estava em conformidade com a sua natureza, envolvendo um processo de afectuoso conhecimento da sua própria identidade. Pela mesma ordem de razões, o convívio amistoso entre um nobre e um plebeu tinha algo de contra-natura, pois era interpretado como a rejeição ou o distanciamento do papel naturalmente pré-determinado, equivalendo, em última instância, ao abdicar e à recusa da sua própria identidade. Era um laço de afecto que, de alguma maneira, ia contra a natureza. Em face disto, já se pode vislumbrar que o carácter pré-determinado da identidade estatutária de cada pessoa estava associado a um programa comportamental e afectivo igualmente distintivo.

Para aqueles que não estavam vocacionados para a nobreza, para aqueles que não eram possuidores da *arete* – isto é, a maioria da população –, restava-lhes aceitar a posição hierarquicamente subalterna que lhes fora naturalmente destinada, podendo, ainda assim, imitar e seguir o exemplo do grupo virtuoso, mesmo sabendo que jamais atingiriam a excelência, uma vez que ela era um atributo inato. Aliás, e a este respeito, desde sempre se disse que era imprescindível que tais grupos desprovidos de *arete* jamais ambicionassem ocupar o lugar daqueles que eram naturalmente preeminentes, advertindo-os de que era fundamental que não desempenhassem outro serviço que não fosse aquele que lhes estava naturalmente assignado. Caso saíssem do convívio daqueles com quem tinham afinidades e tentassem abandonar a posição para a qual se encontravam naturalmente destinados, estariam a agir contra a natureza, e o seu comportamento seria seguramente classificado como «anti-natural». Tal equivaleria a um acto de desamor pela ordem natural das coisas, a um acto de impiedade, de desrespeito pelos ditames divinos, equivalendo ao pecado. Como tal, esperava-se que cada um dos membros do corpo social fosse capaz de «leer sin libro» – para utilizar, uma vez mais, essa sugestiva expressão do jesuíta Diogo Henriques de Vilhegas[19] –, quer dizer, cada pessoa deveria ter a capacidade de reconhecer e de descortinar, na natural disposição das coisas, qual era o lugar para o qual estava naturalmente destinada, o lugar que Deus, ao conceber a natureza, lhe reservara. De resto, a incapacidade de levar a cabo esse escrutínio, esse «leer sin libro» de que falava Vilhegas, foi, durante muitos séculos, uma das

[19]Diogo Henriques de Vilhegas, *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el govierno...* cit., 1672.

DICHOSO EL QUE SE CONTENTA CON SU SUERTE.

Paraque contento gozes
De tu medida porcion,
Y con tu eſtado repoſſes:
En Baucis, y Philemon
Te dan exemplo los Dioſes.

Figura 32
A resignação e a aceitação do estatuto natural era a atitude mais enaltecida.
Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

atitudes socialmente mais deploradas[20], ao passo que o respeito e a resignação pelas posições estatutárias pré-definidas, pelo contrário, foi desde sempre muito elogiado. Tal juízo é muito bem sintetizado pela máxima «Dichoso el que se contenta con su suerte», que acompanha um dos belos emblemas que ilustram a obra *Theatro Moral de la Vida Humana...*(Bruxelas, 1672)[21].

A nobreza dos laços afectivos.

A definição de nobreza fornecida por uma outra figura destacada das letras seiscentistas, Miguel Leitão de Andrada, aponta no mesmo sentido que temos vindo a descrever. Assim, Leitão de Andrada afirma que «a nobreza do homem he huma vontade conformada com Deos, e huma clara propagação de virtudes», e para esse mesmo autor «claro está, que sendo os homens todos huns, nascidos de hum pai Adam, os que se avantejárão em virtude, se fizerão nobres...»[22].

Como já se vê, falamos de um imaginário que conferia a este sistema de diferenciação estatutária um carácter extremamente rígido e imóvel[23]. A posse da virtude, da *arete*, era um dado natural e constituía o elemento fundamental do conceito de nobreza, e essa virtude dependia directamente da capacidade de *dominium*, do auto-controlo e da capacidade de sair para fora dos estreitos limites individuais a fim de contribuir generosamente para o bem comum. O que é sintomático é que, já no tempo de Aristóteles, uma das principais manifestações exteriores da posse dessa virtude era a prática da amizade e da beneficência para com o seu semelhante. Com efeito, a *philia*, enquanto forma mais elevada de relacionamento com o próximo, acabou por se converter numa atitude fundamental para o grupo aristocrático, surgindo como um elemento determinante da identidade do grupo dominante, ao ponto de ter sido encarada, frequentemente, como um sinal visível do invisível fervor e da natural superioridade moral que caracterizava esse grupo. Do afecto que a aristocracia então cultivava dizia-se que

---

[20]Segundo conta frei Juan Benito Guardiola, no seu *Tratado de la Nobleza, y de los Titulos, Y Ditados que oy dia tienen los varones claros y grandes de España...* (Madrid, Alonso Gomez, 1595), «el derecho ciuil con alguna justa consideracion abomina de las donzellas nobles, que pretenden casar se con gente baxa y abatida, y lo mesmo de los nobles que se casan con mugeres de vil casta...» f. 21.

[21]*Theatro Moral de la Vida Humana...* cit., 1672, p. 67; esse livro contém um outro emblema alusivo à mesma temática, intitulado «Cada qual cumpla con su officio» (p. 125).

[22]Miguel Leitão de Andrada, *Miscellanea*, 1ª ed. 1629, citamos pela edição de Lisboa, IN-CM, 1993, p. 405.

[23]Antonio Serrano González, «La storia politica nelle fauci del lupo», *Scienza & Politica*, 14 (1996) pp. 114 segs.

era o principal meio para criar obrigações morais[24], e é bem sintomático que já nesse tempo muitos acreditassem que a verdadeira amizade apenas podia surgir no quadro das sociabilidades nobiliárquicas, no convívio entre aqueles que, pela sua natural generosidade e benevolência, eram considerados como os únicos capazes de corporizar e de manifestar devidamente tão elevado sentimento, os únicos capazes de dar corpo a um laço que impunha uma exigência moral tão elevada.

À semelhança do que verificámos a propósito de outros temas anteriormente analisados, este conceito de uma nobreza naturalmente determinada revelou uma surpreendente longevidade, e o mesmo se pode dizer da crença na superioridade inata da condição nobre e na sua natural propensão para a amizade, ou seja, para ajudar o seu semelhante e, desse modo, servir o bem comum. Não devemos esquecer que o verdadeiro amor significava, essencialmente, a disponibilidade para amar o bem do próximo, a capacidade de colocar o bem comum à frente do bem-próprio, e também a consciência de que o bem do grupo deveria estar à frente do bem individual, consciência essa traduzida na disponibilidade para auxiliar generosamente e para contribuir para o bem da comunidade. A generosidade amorosa, por sua vez, era, também, um indício de liberdade, era um sinal de que se estava perante alguém que levara especialmente longe o seu auto-controlo, tornando-se num ser essencialmente livre. Convirá lembrar que o nobre era sempre descrito como alguém que possuía *dominium* sobre as suas paixões desordenadas[25]. Esta generosidade, esta disponibilidade para ajudar indiciava liberdade de espírito, porque, em virtude desse *dominium*, o nobre, ao invés de ser individualista, revelava uma constante propensão para transcender os ínfimos limites da sua pessoa, logrando ajudar o próximo de uma forma espontânea e sem esperar nada em troca. Era essa capacidade para agir sem limites que definia, no fundo, a liberdade, e, não o esqueçamos, a liberdade constituía um dos principais atributos da condição nobre.

Apesar de remontarem ao mundo da Antiguidade grega, nos séculos XVI e XVII estas noções continuavam extremamente vivas, e é muito significativo que, nessa época, os tratados que têm como tema a nobreza e os seus atributos distintivos incluam invariavelmente muitas páginas dedicadas aos laços de amizade. Aí se fala na amizade que caracterizara os homens possuidores da

---

[24]Gabriel Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 10 segs.

[25]Acerca das implicações antropológicas do conceito de *dominium*, cfr. Anthony Pagden, *The fall of natural man the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, citamos pela tradução castelhana: *La caida del Hombre Natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 70 segs.

virtude, uma amizade decorrente da semelhança que existia entre esses seres superiores, os quais tinham em comum traços de carácter como a generosidade, a lealdade, a estabilidade das promessas, a beneficência e, ainda, uma insuperável gratidão[26]. No fundo, essa literatura fixava o conjunto de atributos ostentados pelo verdadeiro aristocrata, atributos esses que, longe de constituírem adornos adoptados ou adquiridos através da educação escolar, eram entendidos como a tradução visível de uma natureza anímica indiscutivelmente superior. Um dos aspectos mais centrais da superior condição do nobre, a acreditar nesses textos, era, precisamente, o devido cumprimento da normativa da amizade, da generosidade, ou seja, o respeito pela ordem subjacente à liberalidade a à gratidão. Além disso, dizia-se que a amizade, juntamente com esse aristocrático «dar de bom coração...»[27], para além de constituir um sinal da sua natural superioridade, solidificava as virtudes transmitidas pelo sangue, e representava, em si, mais uma prova de posse de virtude, de confirmação do "ser" nobre[28]. Adiante veremos quais eram as implicações políticas desta insistência na generosidade e na predisposição para contribuir para o bem comum[29]. Por agora refira-se apenas que, na sequência desta multissecular investigação sobre as razões da natural superioridade de alguns homens sobre os outros, o amor pelo próximo – assim como a generosidade e a liberalidade que lhe eram implícitas – surgiu sempre como uma virtude intimamente associada à excelência antropológica, ao ponto de se converter numa qualidade essencialmente aristocrática.

Como lembrou António Camões Gouveia, conhecedor da cultura nobiliárquica de Seiscentos, entre os aristocratas o «amigo» chegou a ter um estatuto quase equiparável a um título honorífico. Ter amigos, ser capaz de dar corpo a uma verdadeira amizade equivalia a afirmar que se era capaz das grandes atitudes que tal laço amistoso impunha e exigia, atitudes essas que eram próprias do ser nobre e que demonstravam, de forma bem visível para todos, que essa superioridade não advinha nem de qualidades artificialmente impostas ou aprendidas na escola, nem do mérito individual das pessoas[30]. A superioridade aristocrática provinha, ao invés, da sua natureza essencialmente generosa e

---

[26]Cfr. Jerónimo Osório, *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, tradução, introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, I.N.-C.M., 1996.

[27]António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1655), p. 131.

[28]Cfr. frei Miguel Soares, *Serões do Príncipe...*, cit., 1966, p. 79.

[29]Frei Miguel Soares, em *Serões do Príncipe...*, cit., 1966, fala do «habito da virtude» que é característico da nobreza, ou seja, «aquelle movimento intrinsico pelo qual o homem se despoem a obrar bem e perfeitamente...» (p. 92).

[30]António Camões Gouveia, «A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista...», cit., 1990, pp. 13 segs.

avessa ao egoísmo. Era a superioridade intrínseca ao homem nobre que estava na origem do seu impulso natural para ser generoso e para colocar o interesse comum acima do bem-estar individual. Quanto ao individualismo, à propensão para colocar o bem próprio à frente de tudo e a tendência para se preocupar apenas consigo mesmo, ele era, ao invés, um dos traços mais típicos dos plebeus. De resto, e como ficou bem demonstrado nos capítulos anteriores, o amor-próprio levado até ao exagero individualista constituía, para a sensibilidade da época, um dos pecados mais censurados, dado que equivalia ao egoísmo e contradizia uma das mais essenciais qualidades do ser humano: a disponibilidade para ajudar o seu semelhante de um modo desinteressado.

Por outro lado, o mesmo Camões Gouveia recorda, com toda a pertinência, que na documentação dos séculos XVI e XVII é frequente encontrar aristocratas que se gabam da sua capacidade para viverem exemplarmente uma relação de amizade, recordando que sempre cumpriram as suas obrigações de amor pelo próximo, tanto nos períodos afortunados como nas épocas de infortúnio. Aliás, em muitos livros coetâneos pode ler-se que era nos tempos difíceis que se via, nitidamente, aqueles que eram os bons e verdadeiros amigos, e, para além desse aspecto, muitos senhores nobres gostavam também de recordar e de ostentar o modo virtuoso e perfeito como cumpriam as obrigações, as «leis» inerentes à verdadeira e sincera amizade. Nesse contexto, possuir um grande número de amigos acabava inevitavelmente por se converter numa prova, num sinal do valor da pessoa, significava que se estava perante uma pessoa superior e digna de confiança, a quem podiam e deviam ser confiados os destinos da comunidade[31].

«As mayores finezas, que se tem visto d'amizade acontecem pela mayor parte entre a gente melhor, & de mayor qualidade» – escreve Manuel Monteiro de Campos no seu livro *Academia nos Montes, E Conversações de Homens Nobres...*, publicado em 1642 –, «porque quando a virtude faz assento na qualidade nobre, podemos então esperar, que os effeitos faltando de hum para outro estremo, fiquem sendo semelhantes com as causas donde nascem...»[32]. Para a sensibilidade aristocrática de Quinhentos e de Seiscentos a amizade constituía, de certo modo, uma forma de parentesco, talvez a mais sublime forma de parentesco, configurando o mundo dos nobres e conferindo-lhe a indispensável

[31]António Camões Gouveia, «A linhagem ou o tempo da memória...», cit., 1990, pp. 13 segs.; *vide* também R. F. E. Weissman, «The Politics of Amity and Enemity» *in Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, Nova Iorque, Academic Press, 1982, pp. 26 segs.

[32]Manuel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes, E Conversações de Homens Nobres...*, cit., 1642, p. 99; acerca desta obra, cfr. Manuel José Gonçalves Pereira, *A Academia nos Montes e Conversações de Homens Nobres. A obra e o seu contexto Histórico e Literário*, Braga, A.P.P.A.C.D.M., 1995.

coesão interna, o que, uma vez mais, concorria para incrementar a reputação de confiança e de credibilidade de que gozava esse grupo.

A propósito desta questão, cumpre não esquecer que era através dos laços afectivos e matrimoniais que as diversas casas nobiliárquicas comunicavam entre si. A semelhança entre os diversos membros da nobreza fazia com que os muitos laços de amizade que eram estabelecidos entre eles fossem muito duradouros, e essa longevidade devia-se, precisamente, à naturalidade de tais laços. «La simpatia que sienten dos almas desde el punto que se ven, y que las inclina a amar se con tal atractivo como si para esto hubiesen nacido, es sin duda la que graba en ellas el cariño mas sólido y poderoso», sustentava André Pinto Ramires[33]. Os aristocratas eram, portanto, aqueles que nutriam um «cariño mas solido» uns pelos outros, pois reconheciam imediatamente as semelhanças e as diferenças que existiam entre as pessoas, aproximando-se daquelas com quem partilhavam mais afinidades, e estabelecendo com elas laços de afecto. E era precisamente esse afecto que tornava tão sólida e duradoura a coesão interna do grupo aristocrático. António Camões Gouveia, baseado na literatura da época, lembrou também que o nobre, ao amar o seu semelhante, ao fomentar laços de amizade e de casamento com outros aristocratas, estava, no fundo, a amar-se a si próprio, estava a amar o seu estatuto, a sua maneira de ser, o seu estilo de vida e os seus interesses. Afinal – importa não esquecer a lição de Tomás de Aquino, analisada no terceiro capítulo deste estudo –, os amigos eram aqueles que comungavam atitudes, experiências e gostos semelhantes; e a sua similar natureza fazia com que apenas se sentissem bem desde que estivessem junto dos seus semelhantes, ou seja, junto de amigos que fossem oriundos desse mesmo grupo do topo da hierarquia comunitária[34], pois, como vimos, para lá do seu carácter naturalmente determinado, tal hierarquia era, no fundo, uma escala essencialmente moral, dizendo respeito à maior ou menor qualidade inata das pessoas.

A nobreza era, por conseguinte, ditada pela natureza, e essa superioridade inata, essa natural excelência de carácter era transmitida através do sangue. Porém, e tal como assinalámos, a consanguinidade nobre significava igualmente a consciência de pertença a um núcleo familiar, a lembrança de que se pertencia a uma linhagem que sempre se distinguira pelo generoso desempenho de feitos heróicos, a noção de que se era parte de uma família que contribuíra, desde sempre, para o bem comum. A família aristocrática representava, por conseguinte,

[33]André Pinto Ramirez, «El triunfo de la amistad contra el amor», *in Coleccion universal de novelas y cuentos en compendio*, Madid, Imprenta de Gonzalezm 1789, p. 202.

[34]Cfr. Juan Eusebio Nieremberg, S.J., *Obras y Dias...* cit., 1629, cap. 48 - «De la Amistad», f. 203v. segs.

um lugar saturado por memória[35] e impregnado pela lembrança dos feitos dos antepassados, pois em torno do nome familiar ecoava toda uma tradição, ecoava a recordação das razões que tinham ditado a nobilitação dessa linhagem[36]. Contudo, e para além de funcionar como «lugar de memória», existia uma outra importante função que estava associada ao núcleo familiar: a reprodução do *ethos* nobiliárquico. Como demonstrou Daniela Frigo, à noção de «casa» estava associado um modelo de acção que visava, antes de mais nada, a «conservação» desse agregado[37]. Em todos aqueles que integravam o grupo familiar procurava-se desenvolver a consciência de que a «conservação» da família devia ser o principal objectivo da sua vida. Nos jovens aristocratas era imperativo desenvolver a consciência de que o bem do grupo familiar deveria estar à frente de tudo, uma vez que, de alguma maneira, da conservação de cada uma das famílias dependia a manutenção do estado nobiliárquico. Assim, para o nobre, os laços afectivos tinham um significado absolutamente transcendente, não só porque diziam respeito à essência da sua superioridade, mas também porque da correcta gestão do agregado familiar dependia a sobrevivência tanto da linhagem como do conjunto do grupo do qual eram parte integrante e solidária. A desagregação da família, a ruptura dessa comunidade de amor, a acontecer, acarretaria não só o desaparecimento daquele que era o mais importante factor da identidade pessoal do aristocrata, mas provocaria também uma grande perturbação em todo o grupo nobiliárquico, enfraquecendo-o.

Devido à enorme importância de que se revestia o agregado doméstico, todas as questões que tivessem a ver com a estabilidade material do conjunto familiar aristocrático foram sempre cuidadosamente ponderadas. O grupo aristocrático desenvolveu, assim, uma cultura corporativa que comportava uma série de normas e de ensinamentos respeitantes ao bom funcionamento desses agregados, e de tal cultura corporativa tinham de participar todos os membros do estado aristocrático, pois era imperativo que para todos fosse bem claro que uma das principais prioridades da sua existência deveria ser o assegurar dos meios que permitissem manter a família[38].

---

[35]Acerca do lugar da memória na cultura nobiliárquica, veja-se, de frei Miguel Soares, *Serões do Príncipe...*, cit., 1966, pp. 89 segs.

[36]António Camões Gouveia, «A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista...», cit., 1990, p. 7.

[37]Daniela Frigo, «"Disciplina Rei Familiarae". A *Economia* como modelo administrativo de *Ancien Régime...*, cit., 1991, p. 53; também de Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...* cit, 1985, sobretudo pp. 160 segs.

[38]Álvaro Valasco, *Consultationum...*, cit., 1588, Consultatio I e segs.; veja-se, também, Baptista Fragoso, *Regimen Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, tomo III, todo ele dedicado às obrigações dos pais em relação aos seus filhos, obrigações essas geradas pelos laços de familiaridade; veja-se, ainda, o texto

Daniela Frigo foi uma das estudiosas que chamou a atenção para o facto de o mundo nobiliárquico ter desenvolvido formas de regulação daqueles que eram os momentos mais decisivos para a «conservação» da família. Salientou, entre outros aspectos, que a prioridade era desenvolver um forte sentimento de pertença ao clã familiar, a fim de que, no espírito de todos os membros da nobreza, fosse desenvolvida uma consciência plena do quão importante era colocar o bem comum à frente de tudo, e assegurar os meios de subsistência indispensáveis à casa[39]. Porém, não menos relevante para essa estabilidade material era a escolha dos cônjuges para os filhos e filhas, e nesse sentido a identidade nobiliárquica comportava, também, uma série de preceitos que se materializavam em atitudes grupais e colectivas. Para uma comunidade que tanto dependia da estabilidade da família, o momento do casamento, da aliança entre clãs familiares, não podia deixar de estar cuidadosamente codificado. O matrimónio assentava, como assinalámos, num laço de amor, envolvendo seríssimas consequências para a continuidade dos dois agregados domésticos, razão pela qual era sempre cuidadosamente ponderado pelos demais membros da família. O matrimónio tinha tudo a ver com o amor, não propriamente com um amor livre e individual, mas sim, e uma vez mais, com o amor pelo bem comum, pois visava, essencialmente, formar uma aliança que proporcionasse vantagens económicas e políticas. Atrás referimos que o matrimónio estava então muito longe de ser um pacto livremente firmado entre duas partes que nutriam um amor romântico uma pela outra, sendo, em vez disso, cuidadosamente combinado pelos pais e pelos membros das diversas famílias[40]. Devido à sua importância para a sobrevivência do agregado doméstico, o acordo nupcial suscitava muitíssimos cuidados, e a escolha do cônjuge era tudo menos livre, sendo submetida à estratégia e aos interesses colectivos da família – uma prática que, no caso da aristocracia, era cuidadosamente ponderada.

A afectividade "livre" estava, portanto, ausente do casamento, já que esse momento fundamental da vida afectiva era invariavelmente submetido aos superiores interesses do colectivo. Tal não significa que o amor não existisse, bem pelo contrário, o amor era a base do casamento, mas era um amor muito diferente do actual, porquanto tinha sobretudo a ver com um sentimento de pertença a um grupo naturalmente superior, e com a noção de que o bem comum da colectividade deveria constituir, sempre, a principal prioridade. Assim, a escolha do cônjuge era

anónimo de meados do século XVII «Tratado em que se declara que Couza seja Plebeo, Escudeyro, Fidalgo, E Chefe de huma Caza E Familia», BNL, cód. 1551.

[39]Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia...* cit., 1985, pp. 151 segs.

[40]Cfr. Alan MacFarlane, *The Culture of Capitalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 123 segs.

norteada pelos valores que até aqui descrevemos, e não propriamente por uma livre e romântica escolha de amor. Não podemos esquecer que, até ao século XVIII, o amor individual, pessoal e fora da vigilância familiar foi sempre associado a desordem e olhado com suspeita[41], e tal atitude é muito reveladora do peso da moral na vida comunitária. Como é bem sabido, no caso das principais famílias aristocráticas, essa codificação da vida amorosa tornava-se especialmente apertada, e o tema do casamento de um dos membros da nobreza, esse grupo tão fulcral para a comunidade, revestia-se de tanta importância que não era raro o monarca, em pessoa, pronunciar-se sobre o assunto, exercendo, afinal, as suas prerrogativas de «pai» dessa família alargada que era a comunidade, zelando pelo seu bem comum[42]. Sabemos hoje que o rei ou um outro membro da família real tinham o costume de mediar «concertos» matrimoniais entre famílias aristocráticas, ajustando o casamento entre crianças muito jovens, algumas delas com idade inferior a dez anos[43]. Noutros casos, a família real assegurava o dote a alguns dos seus servidores mais fiéis, sinal claro de que também a realeza participava dessa cultura aristocrática, tendo, por isso mesmo, uma importante palavra a dizer na manutenção dos equilíbrios corporativos há muito estabelecidos. Em bastantes ocasiões tal laço nupcial constituía, importa não esquecê-lo, o selar da amizade entre os chefes de duas casas nobiliárquicas, pelo que era um laço de amor que tinha mais a ver com a finalidade de conferir coesão ao estado aristocrático – um grupo que sempre revelou fortes tendências endogâmicas[44] –, do que com o amor romântico entre dois nubentes. Era uma opção que jamais perdia de vista as semelhanças anímicas entre os diversos membros da aristocracia.

Em qualquer estado social o matrimónio era, como se sabe, um passo crucial para a continuidade da comunidade, mas essa importância tornava-se muito mais vincada no caso de uma família nobre, pois, como recorda António Camões Gouveia, a boda consistia numa aliança entre linhagens, e é por isso que a

---

[41]Martha C. Nussbaum, «Love and the Individual: Romantic Rightness and Platonic Aspiration» *in* T. Heller et al. (orgs.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought...*, cit., 1986, pp. 255 segs.

[42]Nuno Gonçalo Monteiro, «Casa, linhagem e reprodução social», *in O Crespúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 51 segs.

[43]Cfr. Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média*, Lisboa, Difel, 1995, pp. 188; veja-se, igualmente, a recolha organizada por Christopher Lund intitulada *Istorias e ditos galantes que succederão e se disserão no Paço*, Coimbra, Almedina, 1980, p. 70, XL, onde surgem referências a um «concerto» matrimonial que teve lugar em meados do século XVI, entre os filhos de dois amigos, um processo no qual o próprio príncipe interveio, encorajando os dois amigos a selar a sua amizade com essa união matrimonial entre os seus filhos, um rapaz que, à data, tinha doze anos, e uma rapariga que não contava mais de oito; acerca deste tema, *vide*, também, Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 127 segs.

[44]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crespúsculo dos Grandes..., cit.*, 1998, pp. 95 segs.

escolha do cônjuge era uma tarefa levada a cabo com tanto critério, não propriamente por parte dos nubentes, mas sim pelos demais membros da família, com destaque para ao chefe da casa, o *pater*. É que, como já referimos por diversas vezes, o amor e o casamento eram então vistos, antes de mais nada, como caminhos ordenadores, como gestos que conferiam sentido, ordem e esperança para o conjunto da comunidade. O acto de casar acatando os ditames da família era um sinal de que, aqueles que assim procediam, possuíam uma forte consciência de interdependência que era inerente à vida em grupo. No fundo, sem essa consciência seria impossível manter a estabilidade da comunidade.

O laço matrimonial era portanto fundamental para a reprodução do grupo aristocrático, já que dele se esperava que produzisse o herdeiro, preferencialmente na pessoa do primogénito varão[45], uma figura que remete para uma outra questão crucial do estado aristocrático, a saber, a transmissão do património familiar. Trata-se de algo que exigia também uma atenção extremamente cuidadosa por parte de todos os membros do agregado, pois desses bens e da sua devida transmissão aos sucessores dependia a sobrevivência do agregado doméstico. Como tal, a herança e os problemas que levantava também figuravam nessa cultura corporativa pela qual se regiam os membros do estado aristocrático.

O exemplo e a memória: uma «criação» afectiva.

No quadro da leitura amorosa da vida comunitária, o lugar cimeiro da hierarquia pertencia, portanto, àqueles a quem o criador concedera a virtude. Contudo, e como seria de esperar, essa superioridade aristocrática, longe de ser arbitrária, tinha uma razão precisa para existir, já que a divindade esperava que esse grupo desempenhasse um papel exemplar. Dito de outra forma, à aristocracia cabia a chefia da comunidade, mas também a responsabilidade de persuadir os seus semelhantes, mediante a sua acção exemplar, a realizar o potencial de bondade que estava inscrito na sua natureza, uma persuasão essencialmente amorosa e que se socorria de expedientes vários, como era o caso do exemplo e da memória, aquelas que eram, por excelência, as formas de despertar experiências colectivas e de aprofundar o sentimento de pertença a um conjunto assente em laços de interdependência.

[45]António Camões Gouveia, «A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista...», cit., 1990, pp. 5 segs.

Uma parte fundamental desse "despertar" do potencial nobre decorria no seio da sua própria família. A este respeito, importa não esquecer que, no âmbito aristocrático do Antigo Regime, as alusões à família dizem respeito não só àqueles que estavam ligados por laços de consanguinidade, mas também a um conjunto mais alargado, a que habitualmente se dava o nome de «casa». Otto Brunner, num conjunto de trabalhos que remontam à década de 1960, recorreu ao conceito de «ganze Haus» para designar esse aglomerado que incluía, antes de mais o núcleo familiar mais directo, ou seja, o *pater*, a mulher e a prole do casamento; porém, o mesmo O. Brunner salientou que na «casa» entravam também os criados, esse conjunto heterogéneo de servidores cujo principal signo de identidade era o facto de estarem ligados a uma determinado clã nobiliárquico[46].

Segundo Nuno Gonçalo Monteiro, nos séculos XVII e XVIII a consciência de pertença a uma casa nobiliárquica era tão forte que chegava a suplantar, em alguns casos, a noção de filiação numa linhagem[47]. Durante muito tempo, e praticamente até final do Antigo Regime, a casa nobiliárquica constituiu um enquadramento social de primordial importância, não só para os membros dessa comunidade consanguínea que era a família, mas também para os servidores e para aqueles que mantinham laços de serviço com o senhor da casa, até porque, como vimos, os laços afectivos geravam rigorosas obrigações morais[48]. Cumpre sublinhar que esta noção alargada de família estava longe de constituir um mero artifício retórico, e hoje sabemos que, no seio da casa, vigorava antes de mais nada, uma relação afectiva entre o senhor e os seus criados[49]. Em 1670, Juan Baños de Velasco y Azebedo, seguindo de perto os preceitos de Séneca, aconselhava os senhores nobres a tratarem os seus criados com «suauidad, humanidad, blandura, y cariño»[50], o que significa que o laço que unia os membros da casa era essencialmente afectivo, de benevolência, de entreajuda e de prestação

---

[46]Otto Brunner, «"Ethos" e mondo culturale della nobilità europea» *in Vita nobiliare e cultura europea*, Bolonha, Il Mulino, 1982 (1ª edição: 1972), pp. 85 segs.; veja-se, também, de Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média*, Lisboa, Difel, 1995, pp. 179 segs. Para uma pertinente análise do campo semântico da palavra «criado» nos séculos XVI e XVII, *vide* Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997, pp. 63 segs.

[47]Nuno Gonçalo Monteiro, «Casa e linhagem: o Vocabulário Aristocrático em Portugal nos séculos XVII e XVIII», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 12 (1993) pp. 48 segs.

[48]De acordo com o padre Raphael Bluteau, «quando se diz de alguém que he da obrigação da casa de algum Senhor, quer dizer, que tem recebido benefícios daquella casa, que está obrigado aos Senhores della, & que em certo modo vive debayxo da sua protecção», e o mesmo Bluteau informa-nos de que tal relação «se poderia exprimir em latim pela palavra *Cliens...*» – *Vocabulario Portuguez, & Latino...* (Lisboa, Pascoal da Sylva, 1720), tomo 6, p. 20.

[49]Cfr. Manuel de Faria e Souza, *Noches Claras...*, cit., 1624, «Quarta Noche», «Palestra III - De la calidad del criado, y del seruicio, para obligar a satisfacion», pp. 258 segs.

[50]Juan Baños de Velasco y Azebedo, *L. Anneo Seneca, ilustrado en Blasones Politicos, y morales...*, cit., 1670, p. 224.

de serviços, uma relação inspirada, no fundo, naquilo que se passava entre os membros consanguíneos da casa familiar[51].

Importa sublinhar que todos eram unânimes em reconhecer a importância do papel de aculturação que a casa familiar desempenhava, pois era no seu seio que tinha lugar a modelação tanto daqueles que eram originários da estirpe nobre, como do grupo mais ou menos alargado de pessoas que desempenhavam funções de serviço no âmbito da casa nobiliárquica e do senhorio. Por outras palavras, a família, essa comunidade afectiva, era o palco do trabalho de «criação», de de desenvolvimento, nos jovens, dos valores da cultura nobiliárquica. Era uma «criação» que incidia, antes de mais, nos membros consanguíneos, mas que acabava também por afectar o círculo mais alargado dos criados e, até, dos servidores[52] – porque, como explica Martim Afonso de Miranda, «cousa he sem duuida que cada hum immitta os costumes daquelles com quem conuersa & comunica»[53].

Manuel de Faria e Sousa, no seu diálogo *Noches Claras...*, de 1624, refere-se detalhadamente ao importante papel que era desempenhado pela «criação» caseira, concedendo uma especial atenção ao contributo do *pater familias*, o qual, através do seu exemplo, transmitia aos filhos os valores mais fundamentais em que assentava a vida familiar. A fim de que essa aculturação fosse eficaz, Faria e Sousa defendia uma formação essencialmente marcada pelo amor, embora admitisse alguma severidade, não excluindo a possibilidade de se infligir castigos físicos aos meninos nobres que não cumprissem as suas obrigações. Reconhecia, porém, o «...quan ocioso sea el castigo de los padres, por ser siempre dado con manos amorosas...», pois, segundo o mesmo Faria e Sousa, todas as acções entre pais e filhos estavam impregnadas por amor, mesmo as mais duras e difíceis[54], um comentário que remete, uma vez mais, para esse entendimento da família como uma comunidade de amor, problemática que analisámos nos capítulos anteriores. O amoroso exemplo do pai materializava-se, segundo o jesuíta Alexandre de Gusmão, em três fundamentais valores: um amor igual para todos os filhos, se bem que o pai pudesse mostrar mais favor aos filhos

[51]Kristen Neuschel, *Word of Honor. Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1989, pp. 78 segs.; veja-se, também, de Arthur Herman, «The Language of Fidelity in Early Modern France», *The Journal of Modern History*, 67 (1995) pp. 1-24.

[52]Cfr. Ignacio Atienza Hernández, «El señor avisado: programas paternalistas y control social en la Castilla del siglo XVII», *Manuscrits*, 9 (Enero 1991), pp. 155-204. Para além da aristocracia, nos demais meios sociais a família desempenhava também um primordial papel de aculturação, como demonstrou Carlos Petit em *«Mercatvra y ius Mercatorvm*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno..., cit., 1997, pp. 30 segs.

[53]Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...*, cit., 1624, f. 56.

[54]Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...*, cit., 1624, pp. 399 segs.

que denotassem melhores qualidades de serviço; um amor solícito, ou seja, o pai deveria estar disponível para tudo dar, à imagem do pelicano, essa ave que alegorizava o amoroso sacrifício dos pais pelos filhos; um amor vigilante, que zelava e protegia a sua família[55].

Importa notar que todas estas considerações acerca da «criação» dos jovens aristocratas se reportam essencialmente ao mundo masculino, à ligação estabelecida entre o pai e o filho varão, até porque entre os dois existia, a acreditar em Faria e Sousa, um amor mais profundo e verdadeiro do que aquele que vigorava entre a mãe e o seu filho. De facto, todos eram unânimes em afirmar que o pai nutria um amor mais intenso pelo filho do que a mãe, e tal asserção era explicada, uma vez mais, por razões naturais: a figura paterna tinha do filho a maior parte – a alma –, razão pela qual entre os dois existia um amor mais profundo; ao invés, a mãe amava somente o corpo da sua prole, pois era naturalmente imperfeita, tinha menos *dominium* sobre si, sendo, por isso mesmo, mais vulnerável às paixões. De acordo com Manuel de Faria e Sousa, o pai amava mais o filho porque se preocupava mais com a sua dimensão anímica, com os vícios e com as ignorâncias que poderiam resultar de uma má «criação», nutrindo por ele um amor essencialmente espiritual, e, por isso mesmo, mais constante. Assim, conclui Faria e Sousa, o papel do pai tinha sobretudo a ver com a tarefa de doutrinar e de conduzir o filho ao encontro dos valores da cultura nobiliárquica, ou seja, favorecer o amoroso desenvolvimento das qualidades de excelência que o jovem tinha em potência. Cumpre referir que o livro atrás citado de Manuel de Faria e Sousa não se esquece de advertir para os perigos decorrentes do convívio excessivo entre o jovem nobre e membros do sexo feminino, lembrando que os meninos que, por qualquer razão, são criados debaixo da orientação de mulheres, «vienen a parecer mugeres...», o que confirma que a «criação» nobiliárquica era, neste período, fundamentalmente mimética, quer dizer, era uma «criação» voltada para o desenvolvimento, através do *exemplum*, da consciência inata de pertença à elite[56].

No que diz respeito à «criação» dos jovens pertencentes à estirpe aristocrática, a par do papel exemplar desempenhado pelo *pater familias*, em regra as famílias nobres socorriam-se dos serviços de um preceptor ou «mestre» para a condução desse trabalho. De facto, o mestre desempenhava um papel

[55]Alexandre de Gusmão, S.J., *Arte de Crear bem os Filhos na Idade da Puerícia. Dedicada Ao Minino de Belem, Iesu Nazareno...* (Lisboa, Of. Miguel Deslandes, 1685), cap. XX.

[56]Faria e Sousa recorda que o direito canónico ordenava que os filhos varões fossem retirados das mulheres a partir dos três anos, sendo confiados aos pais e aos preceptores – Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...*, cit., 1624, pp. 419 segs.; compare-se com Alexandre de Gusmão, S.J., *Arte de Crear bem os Filhos...*, cit., 1685, *in genere*.

fundamental nesse processo de «criação», pois a ele cabia desenvolver a predisposição interior do jovem nobre para amar o bem comum, fomentando o seu impulso inato para desempenhar gestos heróicos. É isso mesmo o que defende Pedro López de Montoya, no seu *Libro de la Buena educación y enseñança de los nobles, en que se dan muy importantes auisos à los padres, para criar y enseñar bien sus hijos*...(Madrid, 1595): «no es el oficio del maestro enseñar Latin sino virtud, buenas costumbres [...] usando para esto de la dotrina y preceptos de la Filosofia natural, y moral, y de otras facultades»[57]. Esta prioridade que López de Montoya concede à «filosofia natural y moral» é muito reveladora, pois mostra claramente que do mestre se esperava que ensinasse ao jovem nobre não propriamente um saber livresco e técnico, mas sim aquilo que dizia respeito à essência da aristocracia, ou seja, às posturas anímicas e corporais, ao desenvolvimento da sua natureza superior e da sua vocação inata para mar o bem comume para governar[58]. Esperava-se que o mestre, através de um método essencialmente afectivo, despertasse no menino nobre o sentimento de pertença a uma estirpe superior, sentimento esse que, como começámos por ver, era considerado um dado inato. Esperava-se que o aio desenvolvesse no menino a consciência de que eram acima de tudo as obrigações morais aquelas que garantiam a coesão da família de que fazia parte.

Para além disso, o mesmo López de Montoya chama também a atenção para a virtualidade pedagógica das «pinturas de tapices, y de las otras cosas con que se suelen atauiar las casas de los nobres...», sustentando que, para o menino nobre, «el verlas y contemplarllas» é «estudio y enseñança de virtud, porque es cosa cierta que las pinturas y estatuas tienen grandissima fuerça para despertar la memoria y mouer los animos»[59]. Seria difícil encontrar uma forma tão sugestiva como esta para ilustrar aquilo que temos vindo a expor, pois o texto de López de Montoya sugere, de uma forma extremamente clara, que a «criação» aristocrática consistia, sobretudo, no uso de exemplos e de imagens para despertar essa superioridade inata e os valores em que ela assentava, superioridade essa que, no jovem, se encontrava ainda num estádio potencial. Contudo, não menos

---

[57]López de Montoya, autor de um *Libro de la Buena educación y enseñança de los nobles, en que se dan muy importantes auisos à los padres, para criar y enseñar bien sus hijos*...(Madrid, Viúva de D. Madrigal, 1595), f. 43; cfr. com Miguel Yelgo de Bazquez, *Estilo de Servir a Principes, con Exemplos Morales para servir a Dios*... (Madrid, Cosme Delgado, 1614). Acerca da pedagogia dos jovens aristocratas ibéricos, cfr. Eugenio Asensio e Juan Alcina Rovira, *"Paraenesis ad litteras". Juan Maldonado y el Humanismo Español en tiempos de Carlos V*, Madrid, F.U.E., 1980.

[58]Para um exemplo deste género de actividade pedagógica, *vide* as considerações sobre as virtualidades educativas da amizade, tecidas por Juan Lorenzo Palmireno, em *El latino de repente... Dirigido al Illustre señor Hieronymio Larran de Cariñenos* (Valência, Pedro de Huete, 1573), 17, 'amabile'.

[59]Pedro López de Montoya, *Libro de la Buena educación y enseñança de los nobles*..., cit., 1595, f. 79v. segs.

importante nesse trabalho de «criação» era o exercício da memória, a recordação dos episódios do passado tirando o máximo partido da *mimese* – ou seja, a imitação dos amigos, os quais, desde os mestres até aos primeiros companheiros, deviam ser sempre membros do grupo nobiliárquico –, mas também da pintura e da escultura, pois «las imagenes enseñan callando»[60].

As artes visuais e a literatura de Quinhentos e de Seiscentos legaram-nos um número considerável de retratos exemplares da nobreza, os quais sintetizam muitos dos sinais exteriores que tornavam visíveis as distintas posições que as pessoas ocupavam na hierarquia estatutária, hierarquia essa que, não o esqueçamos, todos acreditavam que era naturalmente determinada[61]. Muitos desses retratos explicavam que a posse da virtude tinha a ver com elementos inscritos no desenho da natureza, e atribuíam ao ambiente familiar em geral, e ao mestre em particular, um papel decisivo no despertar e no desenvolvimento desses traços. De resto, todos os tratadistas afirmavam, unanimemente, que entre o preceptor e o menino nobre, ainda que devesse estar sempre presente o sentido da autoridade e da disciplina, teria de existir, antes de mais, e de novo, uma relação de amor, alegando que desse modo o trabalho de «criação», de desenvolvimento do potencial interior do jovem aristocrata, seria muito mais completo e aprofundado, culminando na assunção plena da consciência de que jamais deveriam perder de vista o amor pelo bem comum, bem como a normatividade que ele supunha.

No que toca à relação entre o menino nobre e o seu preceptor, a partir do século XVI a maioria das propostas ia no sentido do temperar o labor da «criação» com severidade e com amor, e muitos foram os que exortaram o mestres a não submeterem os seus discípulos a maus tratos e a punições violentas. Cristóbal de Villalón, por exemplo, propunha um modelo de «criação» onde «los maestros no sean crueles carniçeros, mas que enseñen la juuentud con amor de auctoriçadas amonestaçiones, y no con continuas disciplinas y castigos». De acordo com o mesmo Villalón, «el açote y vergas mas fueron para los reueldes sclauos que por heridas vienen al trabajo, que para los mancebos que de su buena inclinaçion

[60]Para uma sugestiva reflexão acerca do papel edificante das imagens, *vide* Manuel de Faria e Sousa, «Noche Segunda» de *Noches Claras*... cit., 1624, pp. 76 segs.

[61]A este respeito são paradigmáticas duas obras de Fernando Correia de Lacerda, bispo do Porto: *Panegyrico ao Excellentissimo Senhor Dom Antonio Luis de Menezes Offerecido A seu primogenito o senhor D. Pedro de Menezes Conde de Cantanhede*... (Lisboa, João da Costa, 1674); e, do mesmo autor, *Virtuosa Vida e Santa morte da princesa Dona Joana: reflexoens moraes e políticas sobre sua vida e morte*... (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1674); para o universo castelhano, veja-se, por exemplo, *Retrato del Buen Vassallo, Copiado de la Vida, y Hechos de D. Andres de Cabrera, Primero Marques de Moya*... (Madrid, Imprenta Imperial, 1677), de Francisco Pinel y Monroy.

PRINCIPE PERFECTO,
Y MINISTROS AIVSTADOS.

EDVCATIONIS VIS

DOCVMENTO I.

De la buena educacion del Principe, pende el acierto de ſu vida, y felicidad del Reyno.

LA educacion de la primera edad es el mas fiel pronoſtico de las acciones, y coſtumbres. No nacen con noſotros las inclinaciones: imprimenſe, como en cera blanda, en la niñez, y van creciendo. Lo que vno obra en años mayores, es eco, de lo que aprendiò en los juueniles. (1) Es tierra ſin cultiuar

1. *Facile eſt, teneros adhuc annos comprimere: difficulter*

A

Figura 33
A «criação» do príncipe era por todos considerada como um momento fundamental, pois era aí que se definia o perfil moral do futuro rei.
Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales*... (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

se han de aplicar al saber»[62]. É sem dúvida muito sugestiva esta distinção, por um lado, entre uma educação destinada a pessoas que, por não serem nobres, eram de alguma maneira escravas e desprovidas de liberdade, e, por outro, um modelo de «criação» doméstica especificamente orientado para as pessoas que eram realmente livres, quer dizer, aquelas que eram possuidoras de uma nobreza inata[63], mas, ainda assim, carente de adestramento. Tal distinção é importante, na medida em que revela que a pedagogia dos séculos XVI e XVII possuía, também ela, uma forte componente estatutária.

Em face destes dados, podemos afirmar que a cada estado social correspondia um tipo específico de formação. No caso dos filhos da aristocracia, as escolas eram quase sempre vistas como desaconselháveis, pois aí iriam seguramente conviver com meninos plebeus e deles receber uma influência descaracterizadora do seu *ethos*; além disso, iriam receber uma formação «homogeneizadora», ou seja, uma pedagogia igual para todos, e que, por ser afectivamente neutra, não reconhecia as diferenças naturais entre as pessoas. Os meninos nobres deveriam por isso receber o fundamental da sua «criação» em casa, no seio agregado familiar, onde, através da mimese, e da imitação do amoroso exemplo dado pelos seus familiares, e sob a orientação do preceptor, poderiam desenvolver os seus traços inatos e tomar consciência da sua superioridade, tornando-se desse modo aptos a colocarem o bem do grupo acima do bem pessoal. Contudo, o labor do «mestre» só resultava se entre ele e o jovem aristocrata que estava a seu cargo existisse um laço de afecto. «Es necessario que el dicipulo crea y ame al maestro», afirmava López de Montoya[64], a fim de que entre os dois homens existisse confiança, condição fundamental para que o processo de «criação» do "ser" nobre e a adesão ao *ethos* desse saber doméstico fosse bem sucedido[65].

---

[62]Cristóbal de Villalón, *El Scholastico*, ed. de Richard J. A. Kerr, Madrid, C.S.I.C., 1967, p. 156.

[63]Jay M. Smith, *The Culture of Merit. Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France, 1600-1789*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996, pp. 31 segs.

[64]Pedro López de Montoya, *Libro de la Buena educación y enseñança de los nobles...*, cit., 1595, f. 89.

[65]Uma opinião análoga é defendida por Francisco da Silva, no seu *Opusculo da Infancia E Puericia dos Principes, E Senhores. No qual, alem de hum curioso discurso sobre o nacimento, & solemne Baptisto do Infante Serenissimo Dom Afonso, em documentos breues tirados da doutrina de muitos Sanctos, & Doutores Catholicos, como tambem dos Philosophos antiguos, se comprehende sua boa criação na idade mais tenra, exornado tudo com proueitosas humanidades...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1644). Anos antes, porém, Manuel de Faria e Sousa defendera um modelo educativo antitético a este, no qual se concede mais valor à cultura livresca, «porque mas proprio fruto es el valor de la doctrina, que de la nobleza...» – *Noches Claras...* cit., 1624, p. 392; compare-se, também, com as considerações tecidas por Martim Afonso de Miranda acerca deste tema, em *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 116v.

Sabemos hoje que a «criação» caseira, pautada por uma forte afectividade e mimetismo, foi predominante entre os nobres e aqueles que se encontravam sob a sua alçada, e sabemos também que foram poucos os filhos da primeira nobreza que frequentaram as escolas e as universidades, lugares onde, como vimos, o ensino ministrado tendia a atenuar as diferenças naturais entre os alunos. Era de tal modo nítida esta separação entre a «criação» aristocrática, realizada em casa, e a educação colegial e universitária, efectuada no ambiente escolar, que não é exagerado classificá-la como um divórcio entre o mundo das escolas e o universo nobiliárquico.

A par desta questão, a literatura que reunia conselhos para a «criação» dos jovens aristocratas jamais esquecia um outro tema não menos importante: a escolha dos primeiros amigos para o menino nobre. Na verdade, o primeiro amigo era outro dos aspectos mais acautelados no processo de «criação» dos meninos nobres, e tal sucedia porque todos tinham perfeita consciência de que, desde a mais tenra idade, era imprescindível criar condições para que ocorresse essa tão fundamental comunicação de virtudes, da qual resultava o florescimento da condição superior[66]. Todos estavam bem cientes do enorme poder de que se revestia a influência moral do bom amigo e das boas companhias, pois era no quadro de tal laço de amizade que decorria a comunicação de virtudes e, através dela, o consequente desenvolvimento das qualidades naturais do menino nobre, o que culminava no aperfeiçoamento e no aprofundamento dos signos de pertença ao grupo dominante. Nos manuais de pedagogia dos séculos XVI e XVII, por conseguinte, sucedem-se as recomendações a respeito da importância da escolha de bons amigos, bem como numerosos ensinamentos acerca da selecção do primeiro amigo, a fim de que o eleito fosse verdadeiro, leal, fiel e alguém a quem se pudesse confiar segredos. Por outras palavras, da primeira ligação de amizade esperava-se o melhor exemplo possível para o jovem aristocrata, esperava-se um exemplo que deveria personificar o quão importante era o cumprimento das obrigações naturais. Acresce que, a par das recomendações acerca das qualidades dos primeiros companheiros, surgem sempre numerosas advertências a respeito dos falsos amigos, ou seja, dos aduladores, aqueles que, no seu carácter e no seu comportamento, nada tinham a ver com a nobreza, desrespeitando as obrigações naturais de amor pelo próximo, e revelando apenas vícios típicos dos plebeus: interesse, falsidade, egoísmo. Tais «falsos amigos» eram, por isso mesmo, uma companhia muito pouco recomendável para quem estava naturalmente destinado

[66]Veja-se, por exemplo, a importância que Diego de Gurrea concede aos primeiros amigos dos jovens oriundos da família real ou de famílias aristocráticas, em *Arte de Enseñar Hijos de Principes y Señores...* (Lérida, Viúva de Mauricio Anglada, 1627), cap. XII - «De las compañias que han de tener los niños» (pp. 77 segs.

a ocupar uma posição preeminente no quadro da vida comunitária[67]. Os meninos aristocratas careciam de alguém que, pelo seu exemplo virtuoso, transmitido no quadro de uma relação de amizade, favorecesse o desenvolvimento do seu inato potencial nobre. Em face disto, e como seria de esperar, as más companhias eram especialmente temidas nesse período de «criação», pois «la contagion de las malas inclinaciones y costumbres se pega de unos estudiantes a otros...»[68].

A crença na superioridade inata da aristocracia e dos seus processos de «criação» dos jovens estava de tal forma enraizada que, ao longo do século XVI, uma boa parte da alta nobreza ibérica recebeu com franca hostilidade os modelos pedagógicos oriundos de Itália, classificando as letras latinas como adornos aviltantes, artificiais e, até, afeminados, encarando-as como atributos completamente desnecessários para jovens que eram, na sua essência, superiores e que apenas careciam de um mestre que favorecesse o desenvolvimento dessa sua inata superioridade, dessa sua natural consciência de pertença a um grupo que tinha no na generosidade e no amor pelo bem comum o seu principal signo distintivo[69]. É oportuno recordar que, na Europa de Quinhentos, a aristocracia ibérica gozava da fama de ser uma das mais avessas à cultura letrada[70], e nos tempos que se seguiram continuaram a ser numerosos os aristocratas portugueses que hostilizaram a aprendizagem da leitura e da escrita, quer em língua romance quer em latim[71]. A par disso, sobre os professores da cultura latina pesaram sempre muitos preconceitos, não só porque os gramáticos e latinistas ibéricos tinham a fama de ensinar um saber que de nada servia para os jovens aristocratas, mas também porque "vendiam" o seu saber a troco de dinheiro[72]. Nesse aspecto, os latinistas contrastavam fortemente com o preceptor

---

[67]Veja-se, de Martim Afonso de Miranda, «Doutrina para Príncipes», Diálogo III da *Segunda parte do Tempo de Agora...*, cit., 1624, f. 114 segs.

[68]Pedro López de Montoya, *Libro de la Buena educación y enseñança de los nobles...*, cit., 1595, f. 111v.; *vide* também, sobre as falsas amizades, Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...*, cit., 1624, f. 12 segs.

[69]Cfr. Nicholas G. Round, «Renaissance Culture and its opponents in Fifteenth-Century Castile», *The Modern Language Review*, LVI (1961) pp. 204-215.

[70]Peter Russell, *Traducciones y Traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Bellaterra, Universidad Autonoma de Barcelona, 1985.

[71]A respeito dos malefícios da erudição em excesso, *vide* Jerónimo Osório, *Da Instituição Real e sua Disciplina...*, cit., 1944, p. 50. A hostilização das escolas e das universidades parece ter sido uma atitude proverbial no mundo Ibérico de Quinhentos e de Seiscentos, ao ponto de terem surgido alguns textos onde se faz a defesa da educação escolar; veja-se, por exemplo, *Información en la Causa de los Estudios de Portugal...* (Madrid, Andres de Parra, 1633).

[72]Cfr. Eugenio Asensio, «Lourenço de Cáceres o el latin al servicio del portugués», *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, 2 81961) pp. 242-275; Bartolomé Clavero lembra que os processos de inculcação da disciplina doméstica dispensavam, na maioria dos casos, o recurso à escrita (*Antidora...* cit., 1991, pp. 169 segs.); veja-se, também, Ángel Gómez Moreno, *España y la Italia de los Humanistas. Primeros Ecos...*, cit., 1994, *in genere*.

nobiliárquico, pois deste último esperava-se que desenvolvesse um forte laço de afecto com o seu discípulo, a fim de que a relação mercenária se desvanecesse e o laço amoroso imperasse entre os dois. Como tivemos o ensejo de referir, a comunicação e o desenvolvimento de virtudes só podia ocorrer num ambiente de amizade e de verdadeira confiança, atributos próprios de uma relação fortemente personalizada e evidentemente impossíveis de encontrar numa ligação anónima e assente em dinheiro[73].

Em síntese, podemos afirmar que, no que toca à aprendizagem, mais do que os ensinamentos dos livros ou do saber ministrado nas escolas, a nobreza prezava a «criação» doméstica, ou seja, o desenvolvimento da natural superioridade dos meninos nobres através de uma relação afectiva entre o *pater familias* e a sua prole, mas também entre o jovem nobre e o seu preceptor, o qual, em regra, residia na casa nobiliárquica e mantinha com a família um laço muito mais afectuoso do que mercenário. O *ethos* nobiliárquico enaltecia, também, as vantagens morais que eram decorrentes do convívio com amigos semelhantes, isto é, da mesma condição hierárquica, uma vez que todos consideravam que essa era a melhor forma de o jovem nobre desenvolver os traços aristocráticos que estavam inscritos, se bem que em potência, na sua natureza. Imitando o exemplo virtuoso dos amigos e dos demais membros da família, mas também mediante o adestramento da memória e da aprendizagem da história da família, o jovem aristocrata poderia desenvolver a consciência de pertença a um grupo que sempre se distinguira pelo cumprimento das obrigações naturais. Desse modo, poderia perceber que tal propensão inata para privilegiar o bem comum condicionava praticamente todos os aspectos do seu itinerário terreno, desde a relação com os demais membros da sua família até à obtenção de meios de subsistência, passando pelos seus entretenimentos e pelas formas de apresentação aos outros. Por fim, através dessa comunicação de virtudes, o jovem nobre desenvolvia as suas qualidades inatas no sentido mais desejado pela sua família, até se tornar

[73]Dessa visão graciosa da aprendizagem faz eco o cronista João de Barros no seu «Panegírico de D. João III», ao lamentar que «muitos usam as letras ao modo de jornaleiros, como de qualquer rústico instrumento, com que semeam o pão e cavam a terra, estudando pera comer e não para saber». Nesse mesmo texto Barros qualifica de «cobiçosos» aqueles que enveredam por uma postura desse tipo, encarando-a, afinal, como um indício indesmentível de falta de nobreza. Auferir dinheiro a troco do trabalho formativo era um dos mais proverbiais sinais de ausência de nobreza de carácter, enquanto que abraçar o saber de forma graciosa, ao invés, era sinal de superioridade e de liberdade, como vimos, os atributos que distinguiam os membros do grupo aristocrático – João de Barros, *Panegíricos*, texto restituído, prefácio e notas por M. Rodrigues Lapa, Lisboa, Sá da Costa, 1937, p. 180. Assim se explica a proverbial má fama de que gozaram as universidades, ao ponto de, durante os séculos XVI e XVII, serem muitas as vozes que apelavam a uma diminuição do número de instituições universitárias na Península Ibérica – veja-se, por exemplo, *Dotrina Politica Civil, escrita por Aphorismos, sacados de la dotrina de los Sabios, y exemplos de la experiencia...* (Madrid, Viúva de Cosme Delgado, 1621), do toledano Eugenio de Narbona (pp. 117 segs.).

participante da identidade aristocrática, cujo aspecto central era, como começámos por ver, um imperativo de amor pelo bem comum e de generosidade[74].

Um saber livre.

A rejeição nobiliárquica do mundo escolar também se explica pelo facto de esse grupo cultivar um conceito de saber essencialmente liberal, ao qual repugnava, acima de tudo, o chamado «uso mercenário» do saber. Na realidade, a partir de meados de Quinhentos – altura em que, por fim, alguns aristocratas começaram a interessar-se pela cultura literária e artística –, a maioria dos nobres preferiu encarar o saber como um entretenimento elitista e como algo que concorria, antes de mais nada, para o aprofundamento dos sinais de pertença a um estrato superior da comunidade, e não tanto para a aquisição de competências específicas destinadas ao exercício mercenário de uma profissão.

A par da «criação» doméstica, os livros que discorrem sobre os atributos da nobreza associam sempre a superioridade natural aristocracia à vida académica. Na realidade, a sociabilidade desenvolvida nas academias também nos diz muito acerca da identidade da nobreza e do modo como se relacionava com o saber. Como é bem sabido, durante os séculos XVI e XVII assistiu-se a um relançamento das academias, e um pouco por toda a Europa surgiram reuniões de eruditos onde se cultivava o amor pelas artes e pelas letras. A aristocracia protagonizou, desde o início, esse processo, e para além de ter desenvolvido uma importante acção mecenática, esse mundo académico de forte carácter aristocrático foi em parte responsável pelo relançamento da reflexão sobre os afectos e acerca da sua decisiva influência no seio da «parte melhor» da comunidade.

É oportuno recordar que a revitalização do movimento académico representa, em primeiro lugar, o retomar do antigo ideal da aliança entre o afecto e a erudição, um ideal que remontava à antiga Grécia. Nessa época, o laço de amizade era encarado como o espaço de aquisição de sabedoria, e não podemos esquecer que, na Antiguidade Clássica, muitos elogiaram a virtualidade formativa da amizade, enaltecendo todas as vantagens decorrentes dessa relação de forte

[74]No fundo, era esse imperativo que modelava aquilo que foi então designado por «viver nobremente», uma expressão que frei Miguel Soares, na primeira metade de Seiscentos, define da seguinte maneira: «...nobre he o mesmo que ingenuus, generoso, preclaro, festinus, antigo, dizendo nobre como se dissesse notavel, porque o nobre facilmente he notado, convem a saber, cujo nome e geração he muj conhecido...» – Frei Miguel Soares, *Serões do Príncipe...*, cit., 1966, p. 69; cfr. Nuno Gonçalo Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia» *in* A.M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 336 segs.

amizade, que se estabelecia entre um mestre e um seu discípulo. Bastantes séculos mais tarde, foi esta mesma mistura de afecto e de pedagogia que motivou muitos preceptores de jovens aristocratas do mundo ibérico de Quinhentos e de Seiscentos[75], e foi esta mesma imagética que inspirou algumas reuniões eruditas famosas, normalmente realizadas em jardins ou em locais amenos, pois acreditava-se que as condições naturais propiciavam o estabelecimento desse tipo de ligações onde o afecto e a erudição conviviam lado-a-lado[76]. O tópico do *locus amoenus* remontava, como vimos, à Antiguidade, e nessa época não foram poucos aqueles que confessaram a sua admiração pelo modelo formativo que fora originariamente posto em prática no jardim de Academos – dedicado ao herói Academo, a seis estádios de Atenas –, no pórtico de Zenão, no Liceu de Aristóteles – cujo jardim era regado pelas águas da fonte de Pânope, situando-se a oriente de Atenas –, ou, ainda, no jardim de Epicuro. Como é bem sabido, já no mundo Antigo grego tais reuniões possuíam um carácter elitista e aristocrático muito marcado, e importa notar que foi nesses círculos que mais se fez sentir a principal oposição aos sofistas, os quais postulavam uma pedagogia e uma sociabilidade mais "homogeneizadora". As academias, ao invés, assentavam numa pedagogia eminentemente elitista, já que os seus membros acreditavam que existia uma relação directa entre virtudes inatas e sabedoria.

Para além deste antecedente Antigo, muitos académicos seiscentistas invocaram expressamente a sua vinculação ao mundo da cavalaria medieval e a um conceito de heroísmo que se consumava na sabedoria e na realização de todo o potencial humano, fazendo jus à sua consciência de pertença a um escol, à «parte melhor» do corpo social[77]. Como seria de prever, para a voga das

---

[75]Eugenio Asensio e Juan Alcina Rovira, *«Paraenesis ad litteras». Juan de Maldonado y el Humanismo Español en tiempos de Carlos V*, Madrid, F.U.E., 1980.

[76]Veja-se, por exemplo a «conversação amena» descrita por frei Jerónimo Baía em «Tardes de Verão E Conversação honesta de varia Historia, e successo da Aclamação del Rei D. João o 4º e do direito que tem pera a Coroa de Portugal...», BNL, FG 4581.

[77]É desse conceito de heroísmo de que nos fala, por exemplo, Manuel de Faria e Sousa nas suas *Noches Claras...* (1624), sobretudo nos passos em que se refere expressamente às academias e às suas virtualidades enquanto espaço para a formação da prole aristocrática e para o aprofundamento dos seus traços identitários. Não devemos esquecer que uma parte substancial dessas academias reunia ao entardecer, ou mesmo durante a noite, e tal facto é também muito significativo. Efectivamente, para os membros do grupo dirigente, a noite era o momento de descanso, de intimismo, de regeneração da alma através da conversa edificante e afectuosa com os amigos, depois da fadiga dos labores governativos, e é justamente por esse motivo que são tão numerosos os livros publicados nesse período que contêm uma referência à noite no seu título, ou que cuja acção decorre durante o período nocturno. O jurista Bartolomeu Filipe deixou-nos muitos elogios à noite e à sua capacidade para conferir clarividência aos conselheiros dos reis: «La noche es tiempo muy acomodado para las consultas, por amor desto llaman los Griegos a la noche euphrone, que quiere dezir amiga de entendimento...»; para além disso, Filipe sustenta que, durante o período nocturno, a comunicação entre o mundo terreno e o divino se estabelece com muito mais facilidade, o que uma vez mais nos recorda que estamos perante um entendimento da vida comunitária que jamais perde de vista a sua articulação com o mundo transcendental; para Filipe, a noite é sinónimo de silêncio, «porque está la alma entonces mas libre y aparejada para imaginar y contemplar, comunican más en aquel tiempo los santos con los hombres...» – *Tractado del Conseio y de*

academias a que se assistiu na Europa dos séculos XVI e XVII muito contribuíram os livros Antigos que proporcionavam descrições de reuniões eruditas onde a amizade e a informalidade imperavam. Entre essas obras merece destaque o diálogo *Noites Áticas*, de Aulo Gélio, muito difundido nesse período, acabando por ser decisivo para generalizar a convicção de que a melhor forma de aprender era através do diálogo e da conversação erudita. A prática da conversação, além de permitir o adestramento na arte da retórica, ia perfeitamente ao encontro de uma sensibilidade que encarava o saber não tanto como algo de fixo e fechado, mas sim como uma realidade aberta e dinâmica, e é também por isso que a literatura desse período adoptou, tantas vezes, a forma de colóquio moralizante. Martim Afonso de Miranda, em *Tempo de Agora...* (1622-24), deixou-nos uma sugestiva explicação para o facto de, no seu tempo, tantos livros serem escritos em forma de diálogo: «[é] este modo de escreuer agradavel, & gostoso, pela variedade dos que fallão, claro & proueitoso pela duuidas que se leuantão, & pela solução que se lhes dá»[78]. Para além das virtualidades formativas do colóquio erudito, todos os textos sublinhavam a importância de que se revestia a conversação, encarando-a como um momento fundamental para a comunicação de disposições interiores e formas de ser, um expediente propício à formação dos jovens aristocratas, os quais careciam, sobretudo, de alguém que desenvolvesse o seu potencial inato[79].

Boa parte destes diálogos possuem um evidente carácter edificante, propondo modelos de comportamento marcadamente elitistas. Tratava-se de um género literário que se inscrevia na antiga tradição socrática da maiêutica, um método dialogal e indutivo – e não propriamente expositivo ou dedutivo –, e onde o aprofundamento da relação afectiva decorria a par do aprofundamento da sabedoria, visando, essencialmente, a transformação interior do discípulo. Platão legou para a posteridade os principais modelos deste género literário, e em vários dos seus diálogos retrata Sócrates como uma figura caracterizada por humildade e por disponibilidade intelectual, alguém que dedicou toda a sua vida à serena procura da verdade. Importa não esquecer que, de acordo com a acepção grega da

los consejeros de los Principes... (Coimbra, António de Mariz, 1584) f. 77v.-78; cfr. com o capítulo intitulado «Que es Noche, y la conveniencia que tiene con el estudio. Para las Academias, y nueva Cavalleria», «Palestra II» da «Noche Primera» do livro *Noches Claras...*, cit., 1624, de Manuel de faria e Sousa.

[78]Martim Afonso de Miranda, *Tempo de Agora...*, cit., 1622, «Ao Leitor». No caso português, o livro que melhor ilustra este género literário é, provavelmente, o já diversas vezes citado *Noches Claras...*, de Manuel de Faria e Sousa, publicado pela primeira vez em 1624, e cuja «Noche Primera» é toda ela dedicada às virtudes da conversação. Contudo, para lá deste, muitos outros exemplos poderiam ser apresentados, como o famoso diálogo intitulado *Corte na Aldeia e noites de Inverno...*, de Francisco Rodrigues Lobo, ou o diálogo de Manuel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes, E Conversações de Homens Nobres...*, impresso em 1642.

[79]Para Lucas Gracián, a conversação incitava à benevolência – *El Galateo Español* (Tarragona, 1593), capítulo I.

amizade, o «sábio», o «auto-suficiente», o «superior», para além de se caracterizar pela sua excelência e autonomia material, era também aquele que possuía muitos amigos, característica ligada aos homens possuidores da *arete*, de excelência, ou seja, daqueles que souberam desenvolver a sua superioridade natural, tornando-se aptos a amar e a serem generosos para com o seu semelhante. No mundo grego, àquele que lograva desenvolver essas capacidades naturais era dado o nome de *agathos*, um vocábulo que designava a pessoa que concretizava, em termos práticos, essas qualidades inatas, tornando-se superior e, por isso mesmo, capaz de guiar e de conduzir os outros no caminho da verdadeira sabedoria.

Em Portugal, todos estes valores que acabámos de descrever foram reactualizados ao longo do século de Seiscentos, altura em que, como dissemos, voltaram a estar muito em voga tanto a literatura dialogal como as academias. Contudo, uma outra importante motivação para as reuniões académicas realizadas no século XVII eram, sem dúvida, os interesses literários comuns. O amor pelos livros fazia com que nas academias tivessem frequentemente lugar muitas discussões galantes entre aristocratas, animadas pela convicção de que a posse de sabedoria não proporcionava felicidade a não ser se esse saber fosse animado pela generosidade, pelo movimento espontâneo para partilhar tal sabedoria com os amigos. Assim, para além de laços de amizade verdadeiramente aristocráticos, nas academias cultivou-se igualmente o coleccionismo, tanto de obras de arte como de livros, e, na sequência disso, algumas figuras de proa da aristocracia constituíram as suas «galerias» de pintura e de escultura[80]. A bibliofilia, por sua vez, converteu-se num sinal de distinção e de nobreza, naquilo que constituía a manifestação de uma *sui generis* relação aristocrática com os livros, uma relação que, importa sublinhá-lo, era fundamentalmente gratuita e afectuosa, muito distante daquela que era típica dos universitários e dos juristas, os quais encaravam o saber como algo a troco do qual poderiam vir a auferir um salário, e os livros como instrumentos de trabalho[81]. Os nobres, muito pelo contrário, cultivavam uma relação «livre» e afectiva com o saber, pois para eles os livros eram objectos de entretenimento, e o saber constituía um sinal distintivo, o mesmo se podendo dizer sobre as artes visuais[82].

---

[80]Veja-se a descrição de uma quinta em Xabregas onde existia uma galeria de esculturas, contida na novela de Félix Machado da Silva, marquês de Montebelo, *Tercera parte de Guzmán de Alfarache...*, cit., 1927, pp. 93 segs.

[81]A. M. Hespanha, «A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVII», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 12 (1993) pp. 31 segs.

[82] De facto, as academias também fomentaram uma predilecção graciosa pelas imagens, a qual esteve sempre estreitamente articulada com o interesse bibliófilo. A este respeito importa recordar que a adesão aristocrática à cultura visual contribuiu bastante para a dignificação da pintura e da escultura, se bem que tal não se tenha reflectido no estatuto dos artistas, os quais, por terem nos quadros e nas estátuas

Porém, esta íntima ligação entre as academias e as artes visuais também se explica por um outro facto a que atrás aludimos: entre muitos desses aristocratas frequentadores de academias vigorava a convicção de que as imagens, e não os textos, constituíam a forma mais eficaz de transmitir e de fixar os afectos, devido ao seu mudo potencial para comover aqueles que as avistavam[83]. Tais imagens eram posteriormente usadas com propósitos formativos, pois, activavam recordações e apelavam a alguns dos valores mais determinantes para a vida comunitária, desse modo despertando o sentimento de pertença ao grupo.

As academias comportaram, pois, uma estilização aristocrática da amizade, e tal processo acentuou práticas que estruturavam, mantinham e vivificavam, de forma ritualizada, os laços afectuosos, ao mesmo tempo que funcionavam como signo de distinção. Associados ao laço amistoso passaram assim a estar comportamentos que vincavam a identidade nobiliárquica, diferenciando-a dos demais grupos: é esse o caso da conversação e do convívio galante e erudito; da troca epistolar entre amigos fisicamente distantes um do outro; da dedicatória de um livro a um amigo, como forma de o homenagear; da composição de poemas a um amigo; da homenagem a um companheiro que se destacou na virtude, ou recentemente falecido, neste caso sob a forma de elegias ou de epitáfios; dos encontros frequentes entre aristocratas possuidores de interesses literários comuns; e, finalmente, do sofrimento em conjunto ou o choro ante o companheiro que se encontrava à beira da morte[84]. Estas atitudes revelam que os académicos cultivavam uma amizade elitista, mas indicam também que possuíam afinidades eruditas. De facto, e como bem assinalou Maria Lucília Pires, o movimento académico tinha subjacente a convicção de que a amizade e as boas companhias

objectos de trabalho e de ganha-pão, continuaram a desfrutar de uma condição próxima daquela que era gozada pelos «mecânicos» – cfr. *in genere* Vítor Serrão, *A pintura proto-barroca em Portugal, 1612-1657*, dissertação de doutoramento, Universidade de Coimbra, 1992 (inédita).

[83]Luís Torres de Lima, no seu *Avisos do Céo, Successos de Portugal...* (1ª ed. 1630), informa-nos de que «no tribunal da Relação de Lisboa está pintada a Justiça de muytas cortes, com muitos passos da Escritura Sagrada...», a fim de que os juizes jamais esquecessem que a sua jurisdição deveria estar orientada para Deus (p. 64, citamos pela edição de Lisboa, Pacoal da Silva, 1722).

[84]Todos estes comportamentos converteram-se em formas mais ou menos institucionalizadas de manifestar esses sentimentos. Contudo, e apesar do seu carácter estereotipado, não devemos subestimar a sua importância, desde logo para a história da literatura e da arte. Na realidade, sabemos hoje que esses círculos de amigos funcionaram amiúde como a primeira instância de crítica e de recepção de muitas das obras literárias e pictóricas que foram produzidas nesse período. Não é excessivo insistir no papel que estas sociabilidades amistosas desempenharam no terreno da actividade literária, já que foi graças às academias que se generalizou a prática de escrever composições poéticas, mas também em prosa, dedicadas a amigos. As academias homenageavam personalidades do meio literário ou artístico, homenagens essas dirigidas simultaneamente a figuras destacadas mas também a companheiros por quem se nutria afecto, homens que se distinguiram pelo modo virtuoso como souberam cultivar e manter as suas relações de amizade, mas também pelo «uso» gracioso que faziam das obras de arte. Cfr. Elze H. Vonk Matias, «Mestres e lições nas academias literárias portuguesas dos séculos XVII e XVIII», *Prelo*, 10 (1986) pp. 19-34; Luís de Moura Sobral, *Pintura e Poesia na Época Barroca. A homenagem da Academia dos Singulares a Bento Coelho da Silveira*, Lisboa, Estampa, 1994.

favoreciam o aperfeiçoamento pessoal[85], propiciando o enriquecimento moral e a tomada de consciência do quão importante eram os deveres de generosidade, e a verdade é que, em muitos dos livros que foram então publicados, é possível escutar ecos desses ambientes de amizade virtuosa. Como assinalámos, uma parte significativa de tais obras foi construída em forma dialogal, transmitindo a imagem de conversas eruditas e sapientes, onde o afecto e o saber se confundiam, e onde era bem patente a estreita ligação entre o virtuoso laço de amizade e a fecundidade literária e artística.

As academias formavam como que círculos fechados e estreitos de amigos aristocratas, onde pontificavam algumas figuras que desempenhavam o papel de mecenas, de patronos intelectuais, caracterizados por atributos como a amabilidade, a gentileza, a facilidade no trato e a disponibilidade, traços de carácter que passaram a ser apanágio de muitos daqueles que integravam a elite nobiliárquica[86]. Horácio, o famoso poeta latino, foi, porventura, o mais celebrado modelo de patrono intelectual, pois era o melhor exemplo do gracioso interesse aristocrático pelas letras e pelas artes, uma figura constantemente interrompida por aqueles que necessitavam da sua ajuda, revelando disponibilidade, mas também, e sempre, nobreza de carácter, pois recebia de bom grado os amigos e visitantes em sua casa, discutindo e debatendo informalmente com as suas amizades. Tal debate, por sua vez, obedecia a uma estrutura essencialmente informal e eclética, era um jardim de debate, de discussão filosófica, um *convivium*, quer dizer, um ambiente totalmente contrário ao género de discussão que era praticada nas universidades. Por aqui se verifica, uma vez mais, que o tipo de saber cultivado nas academias contrastava fortemente com o estilo de pedagogia dos universitários, e com o "uso" que aí era dado à sabedoria. De facto, a sociabilidade académica representava a concretização de um conceito de vida simultaneamente elitista e cultivada, norteada pela aliança entre cultura letrada e a elegância, o meio onde a nobreza poderia adquirir as letras e assim beneficiar do prestígio delas decorrente, sem ter de passar pelo aviltante ensino universitário, o qual, como temos vindo a referir, em quase tudo representava a antítese do meio cultural aristocrático. Como assinalámos, os próprios géneros

[85]Maria Lucília Pires, «Acerca duma novela barroca: "Os Irmãos Penitentes" de Frei Lucas de Santa Catarina» *in Xadrez de Palavras: estudos de literatura barroca*, Lisboa, Cosmos, 1996, pp. 145-158.

[86]Em final de Quinhentos e ao longo de todo o século XVII foram numerosos os aristocratas que personificaram esse modelo, dando corpo a verdadeiros patronos intelectuais, sempre prontos a apoiar as artes e cuja casa se encontrava constantemente aberta e receptiva a visitas e a consultas. Por detrás desse comportamento estava, como assinalámos, uma recriação da amizade socrática, mas também valores com conotações estóicas, quer dizer, uma reactualização de alguns aspectos do método de ensino que fora desenvolvido por Epicteto e por Séneca – cfr. o conjunto das obras de Juan Baños de Velasco y Acebedo; e o estudo de K. A. Blüher, *Seneca in Spanien: Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert...*, cit., 1969.

literários cultivados no seio das academias denunciavam esse profundo contraste entre a sabedoria aristocrática e o saber escolar. Enquanto que este último assumia quase sempre a forma de tratados eruditos e sem grandes preocupações estéticas, os nobres, pelo contrário, cultivavam géneros literários galantes, onde o saber era apresentado de uma forma acessível, menos erudita e árida do que os tratados universitários. Um bom exemplo desse saber galante são os já citados colóquios, mas também as genealogias, muitas delas profusamente ilustradas com árvores genealógicas e escudos heráldicos, obras que se convertiam em verdadeiros manifestos da superioridade da nobreza natural sobre os demais grupos estatutários.

Além disso, a aristocracia cultivava, também, a escrita epistolar. Com efeito, a par do envolvimento em academias, o cultivo da correspondência e da troca de cartas eram igualmente gestos centrais da sociabilidade nobiliárquica dos séculos XVI e XVII. Ao nível formativo, as cartas desempenhavam um papel determinante, pois eram o lugar por excelência da cortesia aristocrática, nelas abundando as saudações, os cumprimentos ritualizados e a etiqueta[87]. Trata-se de escritos que – como bem assinalou Kristian Neuschel – não devem ser subestimados, pois cada carta constituía como que um reconhecimento do *status* de cada um dos interlocutores e dos signos distintivos que os caracterizavam. Não devemos esquecer que a grandeza de um dignitário da nobreza era medida, muitas vezes, pelo leque de conhecimentos que possuía e pelo volume de correspondência que mantinha. Assim, o fluxo contínuo de cartas e de cumprimentos era um dado fundamental da identidade nobiliárquica, embora as cartas revelassem também todo o mecanismo de troca de favores em que assentava o grupo nobiliárquico, constituindo, no fundo, um dos aspectos do sistema de inclusão e de exclusão que era próprio da honra e do crédito aristocrático.

Todavia, o aspecto mais saliente da troca epistolar residia no facto de a carta ser, por excelência, um veículo privilegiado de instrução, o lugar onde eram transmitidas regras de vida da aristocracia, circulando no interior de um círculo de nobres amigos unidos, acima de tudo, por afinidades estatutárias, mas também por interesses comuns. Como tal, nessas cartas é possível encontrar muitos preceitos desse *ethos*, dessa cultura corporativa pela qual a nobreza se regia[88], abundando, por exemplo, exortações à generosidade, conselhos sobre os deveres de fidelidade aos amigos, ou, ainda, recomendações para que não se recorresse a

[87]Cfr. *maxime* Carlos Alberto Ferreira, «D. Francisco de Portugal, autor da *Arte de Galanteria*. Poesias, cartas inéditas e outras fontes manuscritas para o estudo da sua vida e obra», *Biblos*, 1947; veja-se, também de D. Francisco de Portugal, *Arte de Galantaria*, Porto, Domingos Barreira, 1943.

[88]Cfr. por exemplo as cartas de D. Jerónimo Osório, bispo de Silves, publicadas em *Cartas Portuguesas. Nova Edição*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922.

instâncias jurídicas oficiais para mediar o relacionamento entre os membros desse mesmo grupo, por se encarar a justiça oficial e letrada como algo que contradizia os laços de amor que asseguravam a coesão interna da aristocracia. Em alternativa, recomendava-se sistematicamente a resolução de conflitos mediante mecanismos corporativos e informais de reconciliação.

Entre os muitos eruditos que surgiram no contexto português, importa destacar, por exemplo, a figura de Manuel Severim de Faria, a biblioteca e a galeria de D. Vasco Luís da Gama, marquês de Niza, em Lisboa, as numerosas academias da segunda metade do século XVII, e, ainda, as reuniões académicas patrocinadas pela casa de Ericeira, a partir de finais do século XVII[89]. Essas e muitas outras academias que se encontravam activas insistiram numa formação afectiva e graciosa, e tal insistência socorreu-se de uma notória intensificação dos meios de divulgação dessas mensagens, as quais se converteram em mensagens "redundantes", repetidas, surgindo, incessantemente, tanto na predicação como na iconografia daquela época. A imagética pictórica, e em especial a emblemática, foram veículos privilegiados para a disseminação dessas concepções, tornando-as acessíveis não só à nobreza, mas também a um público mais alargado.

Amizade e serviço guerreiro.

Para além desta relação entre o universo nobiliárquico, os laços de afecto, e um conceito desinteressado e fundamentalmente gracioso de saber, não podemos deixar de referir outro dos traços da aristocracia: a sua ancestral vocação guerreira, um aspecto sempre focado pela literatura de Quinhentos e de Seiscentos. De facto, todos esses livros recordam que, desde a sua origem os nobres eram apelidados de *bellatores*, formando um grupo que tinha como principal característica o facto de ter a seu cargo a protecção do conjunto da comunidade. Contudo, é interessante notar que, também aqui, a componente amorosa estava presente, pois desde sempre essa acção de defesa da comunidade foi representada como uma manifestação de amor, e como uma atitude geradora de confiança, uma vez que um dos traços mais típicos das relações de benevolência era a protecção que uma das partes dispensava à outra. De acordo com essa literatura, os nobres

[89]No âmbito da vida cultural animada pela casa condal da Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses, o 4º conde, reuniu uma volumosa colecção de livros e de obras de arte, e traduziu, em 1679, a *Art Poétique* de Nicolas Boileau – cfr. N. Boileau, *Arte Poética*, pref. e notas de José Pedro Machado, Lisboa, Papelaria Fernandes, s.d.; veja-se, também, de Elze Vonk Matias, *As academias literárias portuguesas dos séculos XVII e XVIII*, dissertação de doutoramento, Universidade de Lisboa, 1988 (policopiada); Luís de Moura Sobral, *Pintura e Poesia na Época Barroca. A homenagem da Academia dos Singulares a Bento Coelho da Silveira...*, cit., 1994.

encaravam o serviço guerreiro como uma vocação natural, e não propriamente como um trabalho ou como uma função onde dessem largas ao seu mérito individual. Como tal, bem mais importante do que o aspecto funcional era o facto de esse serviço guerreiro ser essencialmente retratado como uma vocação, como uma inclinação indissociável da natural superioridade amorosa desse grupo. A circunstância de fazer parte do grupo que zelava pela integridade do conjunto da comunidade era, por si só, um sinal de excelência, significava que a sua natureza tornava os aristocratas disponíveis para arriscar a vida em prol do bem estar geral.

A excelência dos *bellatores* decorria, portanto, da sua natureza, do facto de esses homens possuírem toda uma série de qualidades e de atributos inatos, os quais desde há muito estavam ligados ao mundo da cavalaria. Contudo, à semelhança dos demais atributos da nobreza, também a bravura carecia de desenvolvimento, e era por isso que, para todos os meninos aristocratas, mais do que a aprendizagem escolar das letras, se recomendava o adestramento no uso das armas e na arte de cavalgar, pois era isso, afinal, que vincava a sua identidade, sublinhando a sua diferença em relação aos demais. «Conviene mucho que los hijos de los buenos aprendan el uso y exercicio de las armas...», afirma Juan Benito Guardiola no seu *Tratado de la Nobleza...*, de 1595[90]; ao invés, o ensino escolar das letras, graças ao seu efeito homogeneizador, atenuava as diferenças estatutárias, sendo por isso mesmo desaconselhável para os meninos nobres.

Acerca deste tema é oportuno salientar que os livros que evocam o imaginário cavaleiresco sempre sublinharam que o modo de vida guerreiro levado pela aristocracia não correspondia propriamente a uma função, mas sim ao resultado inevitável da natural superioridade desse grupo. Assim, a par da acção protectora, a cavalaria representava um sinal de superioridade natural, dizendo-se que o correcto desempenho dos deveres cavaleirescos contribuía, também, para esse aperfeiçoamento pessoal que era a vida. Como é bem sabido, em muitos livros coetâneos a sucessão de dificuldades que o cavaleiro enfrentava constituía uma forma alegórica de significar o quão difícil era o caminho ascensional que os homens nobres deviam percorrer para atingirem níveis mais elevados da existência[91]. Aí se podia ler que da nobreza fazia parte, apenas, um grupo muito restrito de pessoas, precisamente aquelas que possuíam um espírito suficientemente forte e generoso para responder a esse elevado nível de exigência moral, e para desempenhar a difícil missão que a condição nobre implicava[92]. Para

[90]Juan Benito Guardiola, *Tratado de la Nobleza...*, cit., 1595, f. 40.

[91]Anna Hubertine Reuters, *Friendship and Love...*, cit., 1991, pp. 56 segs.

além disso, tal caminho ascensional tinha a particularidade de estar reservado para os homens, encontrando-se vedado às mulheres, já que o mundo da cavalaria era, por definição, um mundo masculino, tendo sido sempre apontado como o meio propício ao desenvolvimento dos laços de amizade mais perfeitos de que havia memória.

A respeito deste tema, é oportuno lembrar que, desde a Grécia Antiga, a literatura vinha lembrando que eram raras as mulheres que cumpriam as suas obrigações naturais, devido ao carácter essencialmente inconstante do sexo feminino, celebrando, em contraste, as virtudes, a estabilidade e a solidez da amizade que surgia entre homens companheiros de armas. Alguns séculos mais tarde, estes valores gerados no mundo helénico continuavam vivos. De facto, para a sensibilidade medieval e moderna, a fraternidade cavaleiresca constituía um dos elementos mais centrais da vida masculina[93], e aí se escutavam alguns ecos da concepção grega da amizade, afirmando-se que tal laço de afecto só era praticado de forma perfeita pelos homens, não estando ao alcance dos membros do sexo feminino devido à natural imperfeição – falta de *dominium* – que era característica de todas as mulheres[94]. «La muger no sabe tener medida en su querer», afirma Juan Costa no seu *El Regidor...*, de 1578[95], e era precisamente nessa falta de auto-controlo que residia a explicação profunda para a sua incapacidade para manter ligações estáveis e duradouras.

Muitos foram os livros e poemas que fizeram eco da pretensão de que a cavalaria e os cavaleiros possuíam direitos invioláveis, ancestrais, enaltecendo a confiança que era decorrente do companheirismo, o qual chegava por vezes ao ponto de assumir a forma de uma irmandade de sangue, através de um laço altamente ritualizado. E não menos numerosos foram os escritos que celebraram a vitória da amizade virtuosa entre dois companheiros, uma vitória do laço de amizade espiritual sobre o amor carnal que ambos nutriam pela mesma mulher, suprema prova do auto-controlo e do *dominium* desses dois amigos. Por fim, celebrava-se, ainda, a constância e a temperança dos guerreiros nobres[96], a qual contrastava com a instabilidade e a constante mudança que caracterizava o mundo feminino. Convém não esquecer que a mudança era sinónimo de falta de

[92]Alexander Murray, *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 380 segs.

[93]Albin Beau, «A realeza na poesia medieval e renascentista portuguesa», *Boletim de Filologia*, tomos 15-17 (954-58) pp. 1-97.

[94]Reginald Hyatte, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden, E. J. Brill, 1994, pp. 149 segs.

[95]Juan Costa, *El regidor o Ciudadano...*, cit., 1578, f. 123.

[96]António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza...*, cit., 1655, pp. 153 segs.

nobreza[97], enquanto que a estabilidade e a confiança que se desenvolvia entre amigos nobres, ao invés, era incessantemente louvada como sinal de superioridade moral. Um dos sinais visíveis dessa solidez de carácter e de amor pelo bem comum era a propensão para a partilha que caracterizava esses cavaleiros, partindo do princípio de que entre os amigos tudo era comum, tudo se partilhava, desde os bens e os sentimentos, até aos serviços e, ainda, aos inimigos.

O universo cavaleiresco era caracterizado como o meio onde se registava o cumprimento mais cabal das obrigações naturais do ser nobre. Nesse quadro, os laços de amizade constituíam um factor de identidade grupal da aristocracia, e da confiança que brotava dos laços amistosos resultava uma concórdia de vontades, uma comunidade cuja coesão parecia ser inquebrável. Todavia, importa ter em conta que a protecção inerente aos laços afectivos não se limitava aos aspectos bélicos, podendo dizer respeito, também, à entreajuda e ao auxílio que os membros desse grupo proporcionavam uns aos outros, e também ao conjunto da comunidade. Tal entreajuda, como já referimos, era um dos elementos fundamentais do laço afectivo, e em virtude do seu carácter nobre, generoso e desinteressado, instaurava uma rigorosa obrigação moral de retribuição, aquilo que na documentação coetânea foi muitas vezes designado por «grilhões da amizade». Na verdade, o imperativo da entreajuda, tão típico do *ethos* cavaleiresco, desencadeava um mecanismo de troca, um cíclico intercâmbio de dádivas, de aceitação de ajuda e de retribuição, uma sequência de gestos que, desde que fosse cumprida, concorria para fortalecer ainda mais a coesão interna do grupo[98]. Este intercâmbio foi tão afincadamente praticado pela nobreza, que se converteu num dos elementos centrais da identidade estatutária de cada um dos membros desse grupo, identidade essa que, mediante os gestos de entreajuda, era repetidamente recriada e aprofundada.

A esta atitude intrinsecamente generosa, a essa disponibilidade para dar e para ajudar de forma livre, espontânea e desinteressada, o mundo grego dera o nome de «graça», e este constitui um tema amplamente tratado por Aristóteles, em especial nas suas duas *Éticas*, significando, para o Estagirita, o principal sinal de superioridade, de excelência e de nobreza de carácter. A «graça» materializava-se não tanto no dever de devolver os serviços que eram prestados, mas também, mas, sobretudo, na iniciativa de, em qualquer altura, prestar auxílio ou um serviço – um *officium*, assim o traduziam os latinos – voluntário, espontâneo e desinteressado, àquele com quem se mantinha um laço afectivo.

[97]António de Vilas Boas de Sampaio, *Nobiliarchia Portugueza...*, cit., 1676, p. 13.

[98]Sharon Kettering, «Gift-giving and Patronage in Early Modern France», *French History*, 2, n. 2 (1988) pp. 131-151.

Segundo o *Vocabulario...* do teatino Raphael Bluteau, *officium* era sinónimo de «obrigação», e significava aquilo que as pessoas «devem fazer em razão da sua calidade e lugar...»[99]. A «graça» era, portanto, um movimento do ânimo tipicamente nobre, materializando-se no impulso amistoso, o qual, por sua vez, gerava uma obrigação de reciprocidade que contribuía para a permanência de tais laços, e não para a sua mudança[100]. A ligação afectiva concorria, por conseguinte, para a estabilidade e para a manutenção dos equilíbrios estatutários tradicionais.

Assim, esta disponibilidade para ajudar o seu semelhante, bem como a reciprocidade que daí resultava, eram apontados como os elementos centrais da virtude nobiliárquica, a concretização daquilo a que o nobre estava naturalmente obrigado. É esse o sentido da exortação de D. Francisco da Costa, nos vilancetes que, em finais do Quinhentos, dedicou aos seus filhos: «seja vossa amizade/ filho, desinteressada/ firme, chea de uerdade/ será do ceo desejada...»[101]. Quase todas as vozes eram unânimes em afirmar que a nobreza revelara, desde sempre, a propensão para ajudar a comunidade através de serviços guerreiros, protegendo-a contra ameaças militares[102]. Dizia-se que os membros desse estrato superior do corpo social eram impelidos, por uma disposição inata e interior, para agir benevolentemente, disposição essa que era inseparável da memória, da lembrança daqueles que eram amigos, e dos serviços que uns e outros tinham prestado. Como tal, a recordação, a memória dos feitos heróicos da família, a par da amizade, tornou-se num elemento central da identidade aristocrática, memória essa que, nos séculos XVI e XVII era zelosamente preservada por todas as famílias da nobreza, sobretudo nas inúmeras genealogias então produzidas. A condição nobre significava o conhecimento da história não só da sua casa familiar, mas também das demais famílias que possuíam uma natureza nobre. A aristocracia sempre cultivou a lembrança dos gestos de bravura que atestavam a posse de nobreza. Além disso, entre os seus membros sempre se enalteceu o poder do afecto para

---

[99]Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez, & Latino...* (Lisboa, Pascoal da Sylva, 1720), tomo 6, p. 18.

[100]A. M. Hespanha, «La Economia de la Gracia», em *La Gracia del Derecho. Economia de la Cultura en la edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 162 segs.; Jay M. Smith, *The Culture of Merit..*, cit., 1996, pp. 27 segs.

[101]D. Francisco da Costa, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, introdução e notas de Domingos Santos, S.J., Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1956, pp. 39 segs.

[102]Muito a propósito deste tema, o beneditino João dos Prazeres evocou o prestigioso exemplo de Alexandre Magno, uma figura onde competiu «o amor com a magestade», pois «quando os soldados partião para a campanha, então era o tempo, em que lhe dava as joyas, com o que, não faltou quem dicesse, que primeiro se mostrava pay, do que senhor...» – um retrato do chefe onde as amorosas virtudes paternais convivem lado-a-lado com os traços inatos de bravura guerreira; João dos Prazeres atribui à figura paterna a acção de socorrer, ao passo que ao senhor competia premiar, referindo, a propósito, que «são muyto differentes as dadivas da justiça, & as do amor» porquanto «as do amor igualão & exceptuão as da justiça. Para esta rectidão toda a antecedencia he falta, & para o outro todo o preceder he lustre...» – frei João dos Prazeres, *O Príncipe dos Patriarchas S. Bento...* (Lisboa, João Galrão, 1683), I, p. 79.

estabelecer ligações personalizadas e extremamente duradouras entre famílias que se conheciam desde há muito, ao mesmo tempo que não se ocultava a repugnância pelos vínculos desprovidos de afecto e baseados no dinheiro, ou seja, laços "despersonalizados" e mercenários, para os quais a qualidade da família em nada contava. A condição nobre caracterizava-se pela insuperável generosidade nascida desse ímpeto interior para ajudar o seu semelhante e para realizar acções heróicas, tudo isso em nome da obrigação natural de entreajuda e dos laços afectivos que davam razão de ser ao grupo. Era também aí que residia a essência do seu heroísmo, uma qualidade que comportava, para além da noção de superioridade natural, uma componente sacrificial, do herói que arriscava a sua vida e que se sacrificava pelo bem estar do próximo ou do conjunto da comunidade, pensando no bem comum antes de se preocupar com o seu bem próprio. No fundo, o herói era aquele que dava o melhor exemplo abnegação, de disponibilidade e de generosidade para manter as bases em que desde sempre assentara a vida em comunidade.

No âmbito desta constelação de valores, referimos atrás que o sangue era visto como o veículo portador destas qualidades naturais que ditavam porque é que uns eram nobres e outros não. Referimos, também, que aquele que fora honrado com esse sangue tinha como que o imperativo de se mostrar digno daquilo que possuía por ter nascido numa família nobre[103]. A este respeito, António Camões Gouveia assinalou que cada acto virtuoso que era praticado pelo nobre constituía como que uma confirmação da pertença à linhagem e da participação da virtude que a animava[104]. Era como que uma refundação da linhagem, um acto de purificação do sangue através da superação das provas a que o nobre, ao longo da sua vida, ia sendo sucessivamente submetido. A condição aristocrática constituía, portanto, algo que se transmitia pelo sangue, mas implicava, também, o saber fazer justiça a essa condição naturalmente determinada, quer dizer, implicava saber desenvolver o seu potencial inato e saber comportar-se de acordo com o superior exemplo dos seus antepassados nobres. Tudo isto passava, como é óbvio, pela imitação do seu exemplo, e, em especial, pelo desempenho de funções guerreiras.

O ideal cavaleiresco que foi gerado na era medieval revelou uma invulgar longevidade. Em finais do século XVI e ao longo de Seiscentos,

---

[103]«Na nobreza es principalmente filho de tuas obras, porque a que ganharam teus avós, dirivada em ti, ainda he sua, & obriga-te a que sejas bom, & assi te encargo, só se serue de que a se o quizeres ser, te fará mais prompto a seguir a virtude, mas tambem se a não seguires, serás mais vil estanho, que se tira da prata...», escreveu o jurisconsulto António de Sousa de Macedo em *Domínio da Fortuna...*, cit., 1682, p. 104.

[104]António Camões Gouveia, «A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista...», cit., 1990, 12.

nomeadamente, continuavam a ser numerosos aqueles que confessavam o seu fascínio pelos valores e pelos ideais que estavam associados ao mundo cavaleiresco[105]. É hoje bem sabido que a mística da cavalaria continuou a inspirar o mundo aristocrático desses anos, embora fosse assumindo configurações novas, adaptando-se, nomeadamente, à emergência de um conceito mais refinado de aristocracia, ligado à afirmação do universo cortesão[106]. A esse respeito, não há dúvida de que a mística cavaleiresca revelou uma singular plasticidade, pois soube adaptar-se aos novos tempos e, em especial, à crescente importância da vida curial. Entre o público palaciano os livros de cavalaria gozaram de uma enorme popularidade durante o período de Quinhentos[107], e muitos dos seus motivos prolongaram-se, já em finais desse século, nas novelas sentimentais e pastoris, nas quais a corrente cavaleiresca se fundiu com os temas bucólicos e amorosos oriundos de Itália[108].

---

[105]I. A. A. Thompson, «*Hidalgo* and *pechero*: the language of 'estates' and 'classes' in early-modern Castile», *in* Penelope J. Corfield (org.), *Language, History and Class*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, pp. 64 segs. Richard McCoy, *The Rites of Knighthood. The Literature and Politics of Elizabethan Chivalry*, Berkeley, University of California Press, 1989.

[106]Margherita Morreale, *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*, tomo I (estudio léxico-semántico), Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1959, pp. 120 segs.; *vide* também, de Jole Scudieri Ruggieri, *Cavalleria e cortesia nella vita e nella cultura di Spagna*, Modena, S.T.E.M., 1980, pp. 298 segs.

[107]Luciano Rossi, *A literatura novelística na Idade Média portuguesa*, Lisboa, I.C.P., 1979; Stephen Reckert, «Cavalaria, cortesia e desmi(s)tificação (o modelo ibérico)», *in* AA.VV., *Cavalaria espiritual e conquista do mundo*, Lisboa, I.N.I.C., 1986, pp. 23-40; acerca da presença da imagética cavaleiresca no mundo palaciano ibérico dos séculos XVI e XVII, *vide*, de Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, «El cortesano discreto: itinerario de una ciencia áulica (s. XVI-XVII)», *Historia Social*, Valência, 28 (1997) pp. 78-80.

[108]Rita Marnoto, *O petrarquismo português do renascimento e do maneirismo...*, cit., 1994, pp. 203 segs.; como assinalou Mia I. Gerhardt, a novela pastoril converteu-se num dos principais entretenimentos de um público cortesão, culto e aristocrático, capaz de apreciar esse cruzamento entre os materiais italianos e Antigos, por um lado, e os temas do universo da cavalaria medieval, por outro – Mia I. Gerhardt, «La Novela Pastoril y el éxito de la *Diana*» *in* Francisco Rico (org.), *Historia y Crítica de la Literatura Española. Siglos de oro: Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 297 segs. Entre as fontes italianas para a voga de novelas avulta, claro, o *Decameron* (1348-1351) de Giovanni Boccaccio, cuja oitava *Novella* do décimo dia é dedicada à *amicitia perfecta*. No contexto lusitano, Francisco Rodrigues Lobo foi um dos mais destacados cultores de tal género literário, e por diversas vezes – por exemplo nas suas éclogas, no *Pastor Peregrino* ou na *Corte na Aldeia* – expressou emoção perante a índole superior do laço de amizade que era estabelecido entre os membros da elite nobiliárquica; algo de semelhante acontece num outro bom exemplar desta voga de bucolismo na literatura portuguesa, o livro *Os Campos Elysios...*(Porto, 1626), de João Nunes Freire, uma narrativa pastoril repleta de referências à harmonia, à concórdia e à atmosfera quase paradisíaca que era gerada pelos laços de amizade entre pessoas que tinham plena consciência de pertencerem a um grupo naturalmente superior e virtuoso. De uma forma muito esquemática, podemos dizer que o enredo de *Os Campos Elysios...* consiste num eloquente desfile dos atributos das relações de amizade retratadas na sua expressão mais perfeita, ou seja, a benquerença entre pessoas naturalmente nobres, se bem que, fazendo jus às convenções literárias da novela bucólica, surjam mascaradas de pastores.

Figura 34
Retrato de D. António Luís de Menezes, Conde de Cantanhede, ilustração do livro que apresenta uma descrição detalhada das qualidades pessoais deste aristocrata.
D. Fernando Correia de Lacerda, *Panegyrico ao Excellentissimo Senhor Dom Antonio Luis de Menezes Offerecido A seu primogenito o senhor D. Pedro de Menezes Conde de Cantanhede...* (Lisboa, João da Costa, 1674).

Desta forma, o ideário de cavalaria manteve todo o seu poder de atracção, se bem que tenha sido adaptado aos novos tempos, transfigurando-se na sociabilidade áulica, na sociabilidade académica, ou, ainda, no culto de um ideal de vida elevado e sublime, apenas acessível a uns poucos. A noção de heroísmo transformou-se também, e durante os séculos XVI e XVII teve lugar o cruzamento entre a ética cavaleiresca, o antigo ideal da amizade e o espírito da restauração católica. Através da literatura edificante, a Igreja da reforma católica reconheceu a importância das formas de solidariedade amistosa que davam identidade e estabilidade ao grupo dominante, e reconheceu, também, que o seu contributo para a coesão do conjunto da comunidade era determinante. Assim, as autoridades clericais admitiram e até encorajaram essas práticas amistosas, sob condição de que não levassem os nobres a perderem de vista que, no que tocava à confiança, só por Deus se deveria nutrir uma fé verdadeira e total, alegando que o Criador era o único que nunca faltava às suas promessas. É precisamente nesse contexto que surge o ideal do «cavaleiro cristão», figura modelar de vida devota e virtuosa, associada a formas de espiritualidade e de devoção especificamente dirigidas ao grupo nobiliárquico e à sua sensibilidade. Na verdade, o «cavaleiro cristão» realizava uma espécie de síntese entre os valores católicos e o *ethos* aristocrático, acabando, dessa forma, por constituir mais um sinal distintivo desse grupo[109].

Um bom exemplo desta convergência entre a moral católica e os ideais da cavalaria é a novela que o jesuíta André Pinto Ramires dedicou ao tema da amizade, intitulada *Philalleli pro fide amicorum...* (Lyon, 1647). Nesse livro é narrada a história de um par de cavaleiros da corte de Carlos Magno, de nome

[109]Cfr. Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Recordar os "santos vivos": leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português», *Via spiritus*, 1 (1994) pp. 147 segs. Acerca da religiosidade aristocrática enquanto traço distintivo desse grupo, *vide*, também, Maria de Lurdes Rosa, *O Morgadio em Portugal...*, cit., 1995; e, também, Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança (1560-1640)...*, cit., 1997, pp. 173 segs. Todavia, a par desta articulação entre os valores da cavalaria e a doutrina católica, não deixou de existir uma certa tensão entre, por um lado, a nobiliárquica exaltação dos amigos terrenos, e, por outro, os apelos clericais de entrega total ao afecto espiritual por Deus. Como tivemos já a oportunidade de referir, foram várias as vozes – desde os místicos renanos do período tardo-medieval, até Baxter, Pascal, os Pietistas, entre outros – que expressaram as suas reservas a respeito das amizades terrenas, encarando-as como um factor de "distracção" daquela que era considerada como a verdadeira ligação afectiva, e até como algo que punha em risco a pura dimensão interior do amor por Deus – cfr. Brian Patrick McGuire, *Friendship & Community...*, cit., 1988, pp. XL segs.; Benjamin Nelson, *The Idea of Usury...*, cit., 1969, p. 154, nota 21. E a verdade é que as autoridades eclesiásticas encarregaram-se de pôr cobro a tal risco, pois ao mesmo tempo que sublinharam a imitação de Cristo e a absoluta certeza que se podia encontrar no seu amor pelos homens, produziram uma leitura eminentemente católica das imagens mais exaltadas da amizade aristocrática, em livros onde o modelo cavaleiresco era colocado ao serviço de um projecto de vida centrado nas virtudes católicas. Assim, a literatura difundiu vários retratos de «cavaleiros católicos», de que um dos melhores exemplos, para o mundo castelhano, surge no livro de Alfonso Salas Barbadillo, *El Caballero Perfecto...* (Madrid, 1620), uma obra que transmite um renovado conceito de heroísmo cavaleiresco, profundamente cristianizado e associado à prática da caridade e da guerra santa contra os infiéis, um cavaleiro que jamais esquecia que a razão de ser dos laços amistosos que ia estabelecendo era o amor por Deus – Alfonso Gerónimo Salas Barbadillo, *El Caballero Perfecto*, edição, introdução e notas de Pauline Marshall, Boulder, University of Colorado Press, 1949.

«Amelio» e «Amigo», os quais estavam unidos pelo mais virtuoso laço de amizade. Após vários episódios guerreiros reveladores tanto da nobreza de carácter dos dois aristocratas quanto da excelência do afecto que os unia, Amelio e Amigo acabam por falecer, depois de terem prestado as mais duras provas do seu valor militar ao serviço do bem do rei seu senhor e de toda a comunidade. No final, o insigne exemplo desses dois amigos é muito celebrado, através de exclamações como «Que lealtad tan prodigiosa! Que comunicacion de bienes y males tan estremada! Que arriesgar hasta la misma vida por defender el honor, y vida del amigo! Que atencion a no hazer cosa menos licita, y decente con pretexto de amistad! Que libertad en amonestar, y reprehender al amigo, quando cae en algun descuydo, sin rezelo que por esso la amistad aya de padecer quiebras ni menoscabos!...»[110]. No final da novela pode ler-se que os dois amigos eram tão semelhantes nessa superioridade inata que acabaram por ser sepultados lado-a-lado, numa mesma urna, a fim de que a morte jamais os separasse. Além disso, somos também informados de que, uma vez depositadas na urna, as suas cinzas se confundiram para sempre, ao ponto de se ter tornado impossível distinguir os restos que pertenciam a um e a outro, sem dúvida uma bela imagem da profunda união que era gerada pelo sublime afecto aristocrático, o qual resistia, até, à própria morte do corpo[111].

Os exemplos que acabámos de apresentar atestam a durabilidade do conceito cavaleiresco de nobreza, mas revelam, também, que tal conceito foi bastante permeável ao clima confessional que se viveu na Europa dos séculos XVI e XVII. No quadro da reforma católica, as autoridades reafirmaram o predomínio natural do grupo nobilitado, mas, como vimos, justificaram esse predomínio por razões onde, a par dos laços afectivos e da natural vocação da aristocracia para a milícia, a argumentação religiosa se encontrava muito mais presente. Assim, difundiu-se um conceito de nobreza piedosa, devota, que demonstrava o seu heroísmo não só nas façanhas militares, mas sobretudo através do amor espiritual, do conhecimento interior, do triunfo sobre as suas paixões, da caridade e da adesão ao amor por Deus.

No contexto português, Nuno Álvares Pereira foi, sem dúvida, o arquétipo e o epítome deste cruzamento entre os valores cavaleirescos e as virtudes cristãs, e o seu exemplo foi bastante celebrado durante todo o século XVII, entre outros por Martim Afonso de Miranda no seu diálogo intitulado *Tempo*

[110]Citado a partir da tradução parafrásica de Jacinto Alvarez, *Idea de la amistad heroyca...* (Saragoça, Juan de Ybar, 1663), p. 239.

[111]O mesmo tema surge em frei Cristóvão Godinho, aliás António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657, p. 340.

de Agora... (1622-24). Neste livro, o condestável Álvares Pereira dá corpo a um conceito de heroísmo fundamentalmente ligado ao auto-domínio, ao senhorio sobre as paixões e ao triunfo da fidelidade afectuosa à figura de Jesus Cristo, o qual, a partir dessa época, e cada vez mais, foi apresentado como o supremo amigo. Para além de D. Nuno, a certas figuras da família real foi também associada a mesma ressonância devota, e alguns membros da dinastia de Bragança personificaram muito bem essa imagem da nobreza católica. Foi esse o caso de D. Teodósio, filho de D. João IV, um príncipe que, na sequência da sua morte precoce, foi objecto de um culto quase hagiológico[112], tendo sido celebrados todos os seus traços de carácter, entre os quais se destacava a sua «Brandura, & natural affabilidade»[113].

O prestígio gozado pelas ordens militares ao longo do século de Quinhentos e de Seiscentos também é muito revelador acerca deste cruzamento entre a ideologia cavaleiresca e a piedade. Nesse âmbito, a Ordem de Malta merece destaque, pois para esta congregação religiosa-militar a prática da caridade era absolutamente fundamental enquanto referência simbólica, assumindo-se como elemento central da sua identidade e da sua razão de existir[114]. Contudo, no quadro da devoção promovida por outras ordens militares – como foi o caso da ordem de Cristo – encontramos também vários aristocratas-cavaleiros a praticarem a caridade e a fazerem publicar escritos de espiritualidade e de ascese, um aspecto que foi muito oportunamente estudado por José Adriano de Carvalho[115].

---

[112]Veja-se a obra *D. Teodósio II*, de Francisco Manuel de Melo (Lisboa, Civilização, 1944), e também o livro do jesuíta Jacinto Alvarez ou Álvares, autor de *Idea de amistad heroyca...* (1663); e, ainda, de frei António de Escobar, *El Heroe Português. Vida, Haçañas, Vitorias, Virtud i Muerte d'El Excelentissimo Señor, el Señor D. Nuño Alvares Pereira...* (Lisboa, Diogo Soares Bulhões, 1670).

[113]Frei Thomas Aranha, *Sermão Funebre nas Exequias do Serenissimo Principe de Portugal Dom Theodosio que lhe celebrarão os Religiosos de S. Domingos de Lisboa, Benfica, & Almada, no Real Conuento de Belem...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1653), p. 11. O mesmo tipo de elogio surge incessantemente na literatura panegírica, em especial nos livros que prestam homenagem a certas famílias aristocráticas, convocando, a par do imaginário cavaleiresco, toda a imagética das virtudes amorosas e dos valores cristãos, de que um bom exemplo é a obra de Salgado de Araújo, *Sumario de la Familia Ilustrissima de Vasconcelos...* (Madrid, 1638).

[114]O inquérito à assiduidade da prática caritativa constava do processo de habilitação à Ordem de Malta; cfr. a exaustiva investigação que Maria Inês Versos tem desenvolvido acerca da Ordem de Malta e sua presença no Portugal do Antigo Regime.

[115]José Adriano de Carvalho, «Ordem de Cristo e literatura de espiritualidade no século XVII» *in* Isabel Fernandes & Paulo Pacheco, *As Ordens Militares em Portugal e no Sul da Europa*, Lisboa, Colibri, 1997, pp. 93-100. A confluência entre valores cavaleirescos e católicos encontra-se amplamente documentada na generalidade da literatura daquele período, sendo esse o caso das obras que Luisa Maria de Padilla, condessa de Aranda, dedicou à nobreza e à caracterização dos seus atributos, ou do livro de António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza...*, publicado em 1655, onde, a par dos elogios às qualidades amorosas da aristocracia, é permanente a insistência no auto-controlo e na vida interior do nobre cavaleiro. Aliás, Pinho da Costa por diversas vezes exorta ao esforço de articulação entre o *ethos* nobiliárquico e o ideário católico: «aprende primeiro a ser gouernado, que te atreuas a gouernar», escreve, a propósito de uma máxima de Sólon relativa aos atributos do bom governante.

Todavia, e a par deste esforço de articulação entre o *ethos* da nobreza e os valores da ortodoxia católica, há que reconhecer que a Igreja pós-tridentina procurou refrear alguns dos aspectos mais violentos do imaginário cavaleiresco, esforçando-se por suprimir, ou pelo menos por moderar, as suas formas ritualizadas de inimizade e de ira, como era o caso dos duelos[116]. As autoridades procuraram moderar os gestos rituais que assinalavam a quebra do laço de amizade entre aristocratas, e essa acabou por ser das poucas formas comportamentais da aristocracia que a doutrina católica do século XVII decididamente reprimiu. Quanto ao resto, as autoridades eclesiásticas limitaram-se a reafirmar a validade do *status quo* vigente, reiterando, de forma inequívoca, que à nobreza cabia a posição mais preeminente em termos hierárquicos, e que a sua vocação militar era algo que estava indelevelmente ligado à sua essência superior[117]. A aristocracia continuou, por conseguinte, a ter na amizade guerreira um dos seus traços identitários mais importantes, e o mundo eclesiástico procurou, apenas, reforçar as conotações religiosas desses laços afectivos[118]. De acordo com os estudos que Maria de Lurdes Correia Fernandes dedicou a esta temática, durante o século de Seiscentos reafirmou-se a ligação entre o imaginário da amizade, o mundo nobiliárquico e a noção de honra, de reputação e de crédito, valores que passaram a estar muito impregnados por uma forte ressonância católica[119]. A honra, dizia-se então, era um dom de Deus, um dom que distinguia aqueles que a recebiam, traduzindo-se, como vimos acima, numa afirmação da veracidade do ser, na posse – em potência – de uma natureza superior, de uma capacidade inata para alçar a condição humana até a um nível especialmente elevado. Lembrava-se, além disso, que os gestos e as qualidades que se

---

[116]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal* (1603), Livro V, título XXXIX e segs.; *Alvará mandando proceder contra os desafios* (30 de Abril de 1612); *Alvará contra o uso das pistolas* (23 de Fevereiro de 1647); *Lei proibindo os desafios e duelos* (16 de Junho de 1668); Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles...* cit., 1603, f. 145 segs. Acerca deste tema, cfr. Alain Couprie, «"Courtisianisme" et Christianisme au XVIIe siècle», *XVIIe siècle*, 4 (Out.-Dez. 1981) pp. 371-391; *vide*, também, de Richard McCoy, *The Rites of Knighthood...*, cit., 1989, pp. 24 segs.

[117]Esta imagem é claramente enunciada no *Panegyrico ao Excellentissimo Senhor Dom Antonio Luis de Menezes...*, cit., 1674, da autoria de D. Fernando de Lacerda. Do último quartel de Seiscentos, a biografia panegírica de D. António Luís de Menezes, marquês de Marialva, concede muita ênfase aos heróicos feitos militares do marquês, apresentando-os como o sinal mais claro da sua natureza superior – D. Fernando Correia de Lacerda, *Panegyrico ao Excellentissimo Senhor Dom Antonio Luis de Menezes Offerecido...*, cit., 1674, pp. 66 segs.

[118]Cfr. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 1619 (a última versão que foi revista pelo próprio François de Sales); Marc Fumaroli, «*La Cour Sainte* du P. Nicolas Caussin (1624)», *in L'Age de L'Eloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genebra, Droz, 1984 (2ª ed.), pp. 362-370; e, também de M. Fumaroli, *Le Genre des Genres Littéraires Françaises: La Conversation*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

[119]Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Modelos educativos do Barroco em Portugal: a "Boa Criação" e a "Polícia Cristã"» *in* AA.VV., *I Congresso Internacional do Barroco*, Actas, I, Porto, Universidade do Porto, 1991, pp. 311-322; sobre a enorme importância do crédito e da reputação pessoal nas sociedades tradicionais, *vide* Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., 1998, pp. 6 segs.

encontravam ligadas ao conceito de amizade – honra, fidelidade e lealdade – eram princípios muito dificilmente postos em prática, pelo que o seu cabal e perfeito cumprimento só estava ao alcance de uns poucos, de um pequeno grupo de eleitos que Deus dotara de qualidades especiais.

Em suma, a literatura de Quinhentos e de Seiscentos dedicou bastante espaço à cavalaria, sempre relacionando a superioridade natural da aristocracia com o serviço guerreiro e com a sua componente de generosidade. Nessas obras, a capacidade para amar o bem comum era apontada, então e cada vez mais, como o principal signo distintivo da aristocracia de linhagem, e sempre se referia que uma das principais expressões desse nobre amor era o serviço guerreiro, cuja finalidade era a protecção do grupo, da comunidade. Os laços de afecto que costumavam surgir no seio da milícia, por sua vez, foram sempre muito enaltecidos, ao ponto de terem sido encarados como os atributos imprescindíveis não só dos comandantes militares, mas também de todos aqueles que desempenhavam postos de chefia e de governo[120].

Laços de afecto entre a realeza e a nobreza.

A par do imaginário da cavalaria, a literatura onde predomina uma leitura amorosa do viver comunitário contém sempre referências detalhadas ao afecto que a monarquia e a nobreza nutriam uma pela outra. Assim, aí se pode ler que entre o monarca e a aristocracia existia, em termos afectivos, uma profunda sintonia. Antes de mais, porque o rei era também ele encarado, de certo modo, como um membro da aristocracia. Em pleno século XVII continuava a ser para todos bem presente que o primeiro dos monarcas fora escolhido, nos primórdios do reino, entre os aristocratas e pela própria aristocracia, sendo essa lembrança que estava por detrás do epíteto régio de *primus inter pares*. Não deixa de ser significativo que, até ao final do Antigo Regime, a literatura tenha recordado incessantemente essa ancestral vinculação da realeza no mundo nobiliárquico[121], e tal acontece, de uma forma especialmente nítida, em muitas genealogias seiscentistas, onde, antes da descrição das diversas casas titulares do reino, surgem descrições detalhadas da família do rei e das ligações que mantinha com as principais casas nobiliárquicas portuguesas.

---

[120]Jay M. Smith, *The Culture of Merit...*, cit., 1996, p. 49.

[121]Pablo Fernández Albaladejo, «*Lex Regia Aragonensium*: Monarquía compuesta e identidad de Reinos en el reinado de Felipe III..., cit., 1998, pp. 64 segs.

A consequência mais saliente dessa origem comum era o facto de o rei participar do mesmo *ethos* e da mesma cultura organizativa da nobreza. Assim, também a monarquia estava organizada segundo moldes familiares, e, como veremos mais detalhadamente no capítulo que se vai seguir, a pessoa do rei comungava do *ethos* da aristocracia, o que fazia com que o seu perfil e as suas obrigações fossem definidas, essencialmente, pela sua inserção familiar. Tal significa que, igualmente por razões naturais, o monarca estava integrado numa estrutura doméstica – designada por «casa», a Casa Real –, a qual, em termos organizativos, era em tudo semelhante às demais casas aristocráticas, com a diferença de ter dimensões consideravelmente maiores. Tirando esse aspecto, o perfil da realeza e da sua família era análogo ao das demais casas nobiliárquicas, e, como tal, também a Casa Real comungava do imaginário afectivo que caracterizava as famílias aristocráticas, não só no tocante à sua identidade corporativa – a realeza participava do ideário cavaleiresco e dos seus signos –, mas também no que concerne a todas aquelas matérias que eram decisivas para a sobrevivência e perpetuação do grupo, a saber, a «criação» dos descendentes, o casamento dos filhos[122], a gestão e a transmissão do património, a escolha e o relacionamento com os seus servidores, e, finalmente, a distribuição de recompensas entre aqueles que serviam bem a casa do rei. Entre a Casa Real e as casas nobiliárquicas existia, portanto, uma flagrante homologia, e disso fazem eco muitos escritos coetâneos.

A influência da imagética familiar na esfera da realeza era de tal modo estruturante, que – como vimos no capítulo anterior – se chegou ao ponto de conceber a relação entre o monarca e o seu reino como um casamento, como um matrimónio em que o rei era o marido e a «república» desempenhava o papel de sua esposa. Vimos já que tal imagem possuía importantes implicações político-constitucionais, sobretudo no que respeita a questões tão decisivas como a sucessão na Coroa, a escolha dos ministros ou a problemática fiscal[123]. No essencial, portanto, a monarquia apresentava um modelo comportamental que pouco se distinguia da aristocracia, e à semelhança desta, também a Casa Real fomentou laços familiares e afectivos com as principais famílias da nobreza[124],

---

[122]*Ley sobre as pessoas que ouverem de ter bens da Coroa se não casem sem licença del Rey* (23 de Novembro de 1616); *Lei para que não haja matrimonios clandestinos* (13 de Novembro de 1651).

[123]Fernando Bouza Álvarez, «Lisboa *Sozinha, Quase Viúva*. A Cidade e a Mudança da Corte no Portugal dos Filipes», *Penélope. Fazer e Desfazer a história*, 13 (1994) pp. 71-93; Robert Descimon, «Les fonctions de la métaphore du marriage politique du Roi et de la république, France, XVIe-XVIIIe siècles», *Annales, ESC*, 6 (nov.-dec. 1992) pp. 1127-1147.

[124]Todas as ligações entre a Casa Real e a aristocracia são detalhadamente descritas na monumental obra de António Caetano de Sousa, *Historia Genealogica da Casa Real Portugueza, Desde a Sua Origem Até o Presente...* (Lisboa, Joseph Antonio da Sylua, 1735-38).

tendo quase sempre recrutado, para o seu serviço, membros da mais destacada aristocracia portuguesa. Assim, e fazendo jus aos seus atributos paternais, a realeza tudo fez para fomentar relações afectuosas com os dignitários da nobreza, procurando zelar pelo bem estar das principais famílias do reino e, além disso, tentando cumprir, com toda a diligência, essa obrigação suprema que era a recompensa pelos bons serviços prestados – porque, de acordo com frei Juan Benito Guardiola, «la recompensa de gracias, mercedes, y prerogativas hechas a los soldados despues de muchos trabajos son necessarias para dar les siempre animo de continuar en el servicio de los Reyes y Principes»[125].

A Coroa era a estrutura que geria esse relacionamento da família real com o espaço exterior às ligações caseiras, e a verdade é que tal gestão raramente se desviou do *ethos* nobiliárquico. De facto, até ao final do Antigo Regime as opções estratégicas da Coroa jamais perderam de vista esta sintonia de valores entre a realeza e a aristocracia. Por exemplo, e como demonstraram os recentes trabalhos de Nuno Gonçalo Monteiro[126], a monarquia não poupou esforços no sentido de fomentar e de manter os laços que possuía com as principais famílias do reino, dando sucessivos sinais de que continuava a contar, antes de mais ninguém, com a nobreza natural para a acompanhar e auxiliar nas tarefas governativas. No que respeita a este relacionamento com a aristocracia, a realeza não se ficou pelas intenções. Na realidade, a Casa Real logrou conservar nas suas mãos os mecanismos de definição do estatuto hierárquico, e em todos os processos de nobilitação a realeza privilegiou quase sempre figuras oriundas da nobreza natural, logrando desenvolver uma sábia gestão do grupo nobiliárquico, pois restringiu, sempre que tal pareceu oportuno, a entrada de novos membros[127]. Desse modo, acabou por dar um contributo importante para a perpetuação da posição dominante da aristocracia.

Como se pode observar, o imaginário da superioridade natural da nobreza que até aqui descrevemos tinha importantes consequências políticas, em especial quanto à definição do grupo que mantinha uma ligação mais estreita com a realeza. Assim, e no que toca aos cargos governativos de maior prestígio e melhor remunerados, o critério do nascimento foi aquele que prevaleceu até ao final do Antigo Regime. A Coroa chamou sistematicamente as principais figuras da nobreza natural para ocuparem os mais destacados ofícios da Casa Real, mas

---

[125]Juan Benito Guardiola, *Tratado de la Nobleza....*, cit., 1595, f. 56v.

[126]Veja-se, *maxime*, Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crespúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, sobretudo pp. 367 segs.

[127]Armando de Castro, *A estrutura dominial portuguesa dos séculos XVI a XIX (1834)*, Lisboa, Caminho, 1992, pp. 379 segs.

também os lugares mais destacados dos principais conselhos palatinos e de todos os postos de governo, desde os centrais até aos militares, passando pelos ultramarinos e eclesiásticos. Importa sublinhar que todos estes postos de governo, até bastante tarde, preservaram o seu originário carácter militar, o que fazia com que a aristocracia, devido ao seu ancestral perfil cavaleiresco, surgisse aos olhos de todos como o grupo naturalmente mais indicado para os exercer[128]. O predomínio da aristocracia era tão acentuado que este grupo chegou mesmo ao ponto de imperar em instituições próprias do mundo do juristas, pois estava-lhe reservada a presidência dos principais tribunais da Coroa. Para além disso, a realeza, como recompensa pelos bons serviços recebidos, foi distribuindo boa parte do seu património pelas principais famílias da nobreza titular, concessões que eram por muitos interpretadas como a expressão do sentimento de gratidão que o rei nutria por esse grupo que tanto o ajudava, a melhor forma de manter vivo o laço afectivo que o ligava à aristocracia. Por acréscimo, e sempre em nome da memória dos serviços prestados pelas famílias aristocráticas, autorizou os titulares dos bens da Coroa a transmitirem esse património aos seus descendentes, embora sempre dependente do consentimento régio[129]. Finalmente, a legislação régia sancionou o «morgadio», ou seja, costume, desenvolvido no seio da nobreza, de vinculação do património e sua transmissão, em bloco, para o primogénito varão, o chamado «morgado»[130]. Uma das razões mais frequentemente invocadas para justificar esta opção era o facto de se acreditar que as qualidades do pai passavam de forma mais pura e directa para o filho mais velho[131], para o morgado, o que significa que, uma vez mais, os homens se submetiam à escolha da natureza, cabendo à ordem de nascimento determinar quem teria direito – natural e moral, antes que jurídico – a herdar o património familiar. O texto das *Ordenações filipinas* que define o regime jurídico do «morgadio» dificilmente

[128]«Postos grandes que V. Magestade provê em Portugal, Algarve, Jlhas e Africa que tudo se reputa por Reyno graduando os, conforme a estimação que se fez e faz de cada hum...» (final do século XVII), BNL, PBA 653 f. 463-466, um documento muito revelador, pois refere expressamente que os principais cargos de governo da Coroa eram encarados, antes de mais, como postos militares.

[129]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal, Recopiladas per mandado do muito alto Catholico e poderoso Rei dom Philipe Primeiro...* (1603), Livro II, título XXV e segs. – «Da maneira, que se terá na sucessão das terras e bens, da Coroa do Reino».

[130]*Ley que nos morgados & beens vinculados soceda o parente mais chegado ao ultimo possuidor, quando o instituydor o nam declarou d outra maneira* (Lisboa, João Alvarez, 1557); e *Ley sobre a socessão dos morgados & bens vinculados. Dos morgados dos filhos* (Lisboa, João Alvares, 1557); *Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, título C – Per que ordem se succederá nos Morgados e bens vinculados; acerca desta questão veja-se, *maxime*, Bartolomé Clavero, «*Dictum beati*. A proposito della cultura del lignaggio..., cit., 1994; Maria de Lurdes Rosa, *O Morgadio em Portugal...*, cit., 1995.

[131]Veja-se, por exemplo, Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...*, cit., 1624, pp. 428 segs., «Noche Septima», «Palestra I – Padres porque aman mas un hijo que otro, y que es nobleza, y si es licito escriuir linages. Para los que piensan que son paedaços de Planetas» (pp. 428 segs.); cfr. com as considerações tecidas por João Salgado a respeito da das razões para a existência do morgadio, em *Ley Regia de*

poderia ser mais claro quanto aos objectivos do rei ao sancionar este tipo de transmissão do património. De facto, o articulado das *Ordenações* indica expressamente que o morgado era uma prática "criada" pelos «Grandes e Fidalgos [...] para conservação e memoria de seu nome e accrescentamento de seus estados e nobreza, e para que em todo o tempo se saiba a antiga linhagem donde procedem, e os bons serviços que fizeram aos Reys nossos honrados e accrescentados...», lembrando que desses multisseculares serviços «resulta grande proveito a estes Reinos...»[132].

Em suma, através do conjunto de medidas que acabou de ser apresentado em linhas muito gerais, a realeza revelou ser muito sensível ao imaginário da superioridade natural. As medidas que foram descritas demonstram que também a monarquia participava desta leitura amorosa do mundo, jamais perdendo de vista que existiam diferenças naturais e morais entre as pessoas. Através dessas medidas, a Coroa deu um contributo fundamental para a estabilização do grupo aristocrático, restringindo a entrada de novos membros e travando a fragmentação e a dispersão do seu património. Como se tal não bastasse, e, de novo à semelhança de uma figura paternal, o monarca chamou incessantemente os nobres, solicitando-lhes frequentemente o seu conselho amigo, para além de ter constantemente zelado pelo bem estar das diversas famílias nobiliárquicas, acompanhando diligentemente o seu quotidiano, acolhendo no palácio real os filhos das principais famílias, conferindo a dignidade de «Amigo», «Primo» ou «Parente», mas, também, de «Morador da Casa Real» a muitos deles, ajustando o casamento dos seus filhos, e, até, fazendo face às dificuldades financeiras por que alguns deles passaram, concedendo ajudas financeiras às casas nobres mais carenciadas. A esse respeito, é bem sabido que, para além de ter doado muitos bens para sustento dessas famílias, a realeza supervisionou o casamento dos jovens nobres, chegando mesmo a suportar as dívidas de muitas dessas famílias[133].

Portugal..., cit., 1627, f. 106 segs.

[132]*Ordenações e Leis do Reino de Portugal...*, cit., 1603, Livro IV, título C.

[133]A respeito deste tema, é fundamental a consulta do estudo de Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 127 segs. e 367 segs.; num manuscrito anónimo de meados de Seiscentos pode ler-se que à aristocracia era indispensável ter posses, «porque a pobresa escuresse muito a fidalguia», restringindo a liberdade. A esta singela afirmação do quão importante era a posse de riqueza para o *ethos* aristocrático, segue-se uma sugestiva alusão ao contributo que estava a ser dado pela legislação régia para a estabilização patrimonial da aristocracia. De facto, para o anónimo autor desse «Papel», tal ajuda servia «para que as famillias, e Cazas dos nobres se sustentão sem Cahirem em falta nem mingoa, e esta he a cauza principal porque o direito civil está tão cheio de fidejcomissos aplicados às Cazas, e famillias romanas, e com esta se sustentão, e deffendem as jnstittuiçoens dos morgados...» – «Tractado em que se declara que Couza seja Plebeo, Escudeyro, Fidalgo, E Chefe de huma Caza E Familia», BNL, Cód. 1551, f. 247v.

Não há dúvida de que a afinidade afectiva e cultural facilitou bastante a aliança entre a realeza e a nobreza, aliança essa que, como não poderia deixar de ser, apresentava uma profunda inspiração paternal e afectuosa. Isso acontecia porque, no fundo, esse era o tipo de laço que mais tinha a ver com aquele mundo onde se reconhecia tanta força coesiva ao amor. Quanto aos laços de afecto, eles eram vistos como elementos imprescindíveis ao bom governo do reino, pois a qualidade do serviço prestado dependia directamente do amor que vigorava entre o senhor e o seu servidor. D. João IV, por exemplo, foi muito celebrado por ter procurado manter um relacionamento amoroso com a principal nobreza, e essa postura manteve-se, ao que consta, até à sua morte. De facto, os derradeiros momentos desse rei foram descritos por um seu servidor palatino, de nome Vicente de Gusmão Soares, uma descrição extremamente sugestiva, pois concede um evidente destaque à familiaridade e ao profundo afecto que existia entre a realeza e a nobreza de corte[134]. Nessa descrição refere-se que a agonia do monarca foi presenciada pelas principais figuras da aristocracia, e, a acreditar no relato de Gusmão Soares, nem sequer nesse momento o rei poupou os gestos amorosos para com os dignitários presentes. Na verdade, D. João, apesar de moribundo, lançou os seus braços ao pescoço do duque de Aveiro, beijando-o e fazendo-lhe uma série de recomendações e de avisos para a sua vida e para a sua família. Depois, e pouco antes de falecer, tudo fez para apaziguar as querelas que existiam entre alguns nobres, fomentando, até, a reconciliação entre eles, rogando-lhes «muito, que esquecendo quaesquer cousas passadas, e deposto o odio, lhe dessem palavra de serem amigos...», ao que se seguiu um singelo ritual de reconciliação, denominado «acto das amizades». Tal ritual consistia na seguinte sequência de gestos: «juntando Sua Magestade as mãos de todos entre as suas, dice, lhes tomava a palavra de serem amigos...»[135]. No seguimento dessa promessa, e sempre por entre choros e lágrimas de parte a parte, alguns oficiais da Casa Real pediram perdão ao rei por faltas cometidas no decurso do seu serviço, e um dos que assim procedeu foi D. João Rodrigues de Sá e Meneses, 3º conde de Penaguião e Camareiro-mor da Casa Real, o qual pediu desculpa a D. João IV por todos os erros por ele cometidos no decurso do serviço que prestara à casa do rei, ao que o monarca respondeu «que não tinha de lhe pedir perdão, pois o serviço era notorio, e excedia ao que era obrigado, e no mais sempre lhe fallara verdade, e lhe era mui aceito o seu parecer, por ser muito conforme ao de Sua Magestade nas cousas de maior importancia».

---

[134]Vicente de Gusmão Soares, *Ultimas Acções del Rey D. João IV. Nosso Senhor, & offerecidos a Rainha Nossa Senhora [...] Por relação de quem assistio presente a todas ellas...* (Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1657); circularam, também, algumas versões manuscritas desta obra.

[135]Vicente de Gusmão Soares, *Ultimas Acções del Rey D. João IV...*, cit., 1657, p. 23.

Segundo o relato de Vicente Gusmão Soares, a esta manifestação da gratidão régia o conde de Penaguião, incapaz de conter a emoção, «lhe beijou a mão com muitas lagrimas, procedidas do afecto com que o Conde servia, e do empenho de tão benigno conhecimento»[136].

Momentos antes de D. João IV falecer, as principais figuras da aristocracia abraçaram, lacrimejantes, o rei, enquanto este dirigia as últimas palavras de afecto para os seus servidores, chegando mesmo a pegar na mão e a beijar aqueles que lhe eram mais queridos. «Chegado despois o Conde de São João, que era huma das partes principaes no acto das amisades, tornou Sua Magestade a chamar os outros condes, e a Rui Fernandez, e dice ao de S. João: "Eu vos dou paz, eu vos deixo a paz, e vos rogo não queirais ir contra esta minha vontade, pois he tão conveniente para a vossa quietação, e do Reino. E para que eu nesta parte vá consolado, me haveis de prometer de serdes amigos"»[137]. A seguir a este «acto de amizades», a este ritual de reconciliação devidamente selado por uma promessa – à qual assistiram, como testemunhas, a rainha, toda a nobreza da corte e todos os principais magistrados do reino –, D. Miguel de Almeida, Conde de Avintes, acercou-se do moribundo D. João IV, chorando copiosamente, devido ao «amor entranhavel que tinha a Sua Magestade»[138].

Como se pode facilmente verificar, a descrição de Gusmão Soares tem no amor entre o rei e a aristocracia o seu tema central. Contudo, é importante frisar que não foram só os publicistas ao serviço da nobreza titular que fizeram eco deste carácter afectuoso da ligação entre o monarca e a aristocracia, pois ela está presente em todo o género de textos que falam do laço que unia o rei ao seu reino. Até mesmo os juristas reconheceram na realeza estes atributos paternais e amorosos, chegando ao ponto de mencionarem tais atributos nos tratados jurídicos que caracterizavam os deveres do monarca. «O Principe he dito cabeça [...] & o mesmo Principe se chama pay da patria, porque com o cuydado, & afeyto de pay ha de tratar dos vassalos», afirma, de uma forma que dificilmente poderia ser mais explícita, o jurisconsulto João Pinto Ribeiro, num livro impresso em 1645[139].

Toda esta insistência no amor como o mais saliente atributo do monarca revela claramente que a escolha de dignitários da nobreza linhagística para ocuparem os principais cargos da monarquia estava longe de ser uma mera estratégia política ditada pela conveniência do momento. Ao invés, o sistemático

---

[136]Vicente de Gusmão Soares, *Ultimas Acções del Rey D. João IV...*, cit., 1657, p. 15.

[137]Vicente de Gusmão Soares, *Ultimas Acções del Rey D. João IV...*, cit., 1657, p. 23.

[138]Vicente de Gusmão Soares, *Ultimas Acções del Rey D. João IV...*, cit., 1657, p. 24.

[139]João Pinto Ribeiro, *Preferencia das letras às armas...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1645), f. B2v.; *vide* A. M. Hespanha, «Carne de uma só carne..., cit., 1993, pp. 961 segs.

chamamento da aristocracia para os principais cargos de governo era o resultado da crença profundamente enraizada de que a nobreza possuía uma natural vocação para amar o bem comum, e, consequentemente, para exercitar a chefia, crença essa que foi descrita na primeira parte deste capítulo. A escolha da aristocracia para os principais postos era fruto de um impulso da monarquia, impulso esse decorrente do laço de amor e de identidade que mantinha com a nobreza, e que a levava a escolher para seus ajudantes aqueles com quem mantinha uma ligação – familiar a afectiva – mais próxima. Ao escolher nobres para ocuparem os mais altos postos da governação, a realeza demonstrava que, à semelhança da aristocracia, também ela tinha consciência de que era produto de um sistema comunitário fundado em razões naturais e afectivas, e que também ela participava dos categorias de hierarquização a que temos vindo a fazer referência. Desse modo, o rei demonstrava que continuava empenhado em privilegiar as ligações afectivas, em detrimento de certas formas de serviço à Coroa das quais estava ausente o amor, como era o caso das ligações comissariais.

Assim, não é exagerado afirmar que esta rede de ligações entretecida entre a realeza e o conjunto das principais famílias da aristocracia portuguesa constituía o núcleo central do sistema político do Antigo Regime. Por aqui se verifica, uma vez mais, que o mundo doméstico e os seus laços afectivos exerceram uma profunda influência na dinâmica política, já que a família, enquanto complexo de relações cimentadas pelo amor, proporcionou a estrutura em que assentou o relacionamento entre a realeza e a nobreza. A verdade é que tal relacionamento se revelou extraordinariamente duradouro, tendo sido à luz dos seus valores e critérios que a monarquia preencheu, durante vários séculos, os principais lugares de governo. E o rei escolhia pessoas «nobres», ou seja, pessoas que provinham de famílias há muito conhecidas pela sua capacidade para amar o bem comum, e, por isso mesmo, dignas da maior confiança. Por outras palavras, o rei escolhia os seus servidores tendo em conta a origem familiar, e perante alguém procedente de uma casa que desde sempre se destacara pela sua nobreza e dedicação ao rei, havia todas as razões para acreditar que a sua actuação seria conducente ao bem comum. A confiança e a solidez conferidas pelo afecto acabavam por fazer com que tais laços perdurassem ao longo de vários séculos, permitindo, assim, que entre a monarquia e a aristocracia se desenvolvesse uma relação extremamente estável, de profunda interdependência e, até mesmo, de simbiose[140].

[140]Nuno Gonçalo Monteiro, «O 'Ethos' da Aristocracia Portuguesa sob a dinastia de Bragança. Algumas notas sobre a Casa e o Serviço ao Rei», *Revista de História das Ideias* (Coimbra), vol. 19 (1997) pp. 383-402.

Em termos políticos, tal sistema traduzia-se, à semelhança do que se passava no agregado familiar, numa distribuição de funções e, necessariamente, numa partilha de poder entre o monarca e os principais dignitários da nobreza, acentuando-se aquilo a que os estudiosos têm chamado de complementaridade entre o rei e a nobreza. Durante vários séculos a Casa Real chamou sempre as mesmas famílias para ocuparem os principais cargos de governo, e fê-lo em nome do amor que, desde há muito, unia a Casa Real a essas casas aristocráticas. A durabilidade dessa peculiar estrutura de relacionamento dependia, como assinalámos, dos laços afectivos e do seu papel de primeira importância enquanto forma de ligação entre o monarca e os seus vassalos. Assim se percebe porque é que foram tantos aqueles que enalteceram as virtudes do laço amoroso entre o rei e os seus servidores aristocráticos, e que desqualificaram todo e qualquer tipo de ligação desprovida de afecto, ou seja, a ligação que não tinha em conta as diferenças naturais e morais entre as pessoas. Assim se entende, também, porque é que as cartas que os vassalos dirigiam ao rei, solicitando que os recompensasse pelos seus serviços, continham alusões tão insistentes aos serviços prestados por antepassados e referências às promessas feitas pelo monarca, apelando às suas obrigações paternais e sublinhando o afecto com que tais serviços tinham sido prestados. No fundo, nesses pedidos a relação entre o rei e os vassalos é sempre concebida como um laço amoroso, personalizado, e fundado em promessas, no qual o monarca levava em linha de conta, antes de mais nada, a origem familiar do vassalo e as suas qualidades morais. Trata-se de pedidos onde os deveres do rei são concebidos em termos fundamentalmente amorosos e morais, e não propriamente jurídicos, e tal sucedia porque, entre as partes, existia não tanto um contrato de prestação de serviços, mas sim uma relação de fidelidade fundada no afecto recíproco e numa promessa de fidelidade e de gratidão. A par disso, nesses mesmos pedidos exorta-se a pessoa régia a jamais conceber tal ligação como uma relação abstracta, desprovida de amor e mercenária, enumerando-se todos os males que decorriam de laços que não levassem em linha de conta a diversa espesura moral das pessoas[141].

[141]«Favor», «lembrança», «promessa», «súplica», «perdão», «lealdade», «fidelidade» ou «bondade» são termos muito presentes nas petições que os vassalos dirigiam ao rei, ao longo dos séculos XVI e XVII, palavras que evocam a componente essencialmente moral dessa relação; algumas dessas petições podem ser consultadas em ANTT, Cartas Missivas, maços 1, 2 e 3.

A exaltação dos laços amistosos.

O mundo cortesão dos séculos XVI e XVII teve grandes responsabilidades na exaltação das vantagens do laço amoroso e na crítica das ligações afectivamente neutras. Na realidade, a corte constituiu, por excelência, o local onde a excelência moral dos laços afectivos foi mais enaltecida[142], e onde a superioridade da aristocracia e a sua inata vocação para a chefia foram constantemente reafirmadas, tendo produzido um vasto material literário que fez eco desses valores. Como veremos detalhadamente no próximo capítulo, para além de casa do rei, a corte era também a sede dos órgãos com responsabilidades governativas, sendo frequentemente retratada como o local onde se encontrava a «parte melhor» da comunidade, ou seja, aqueles que tinham a vocação natural para pensar em coisas grandes, aqueles cujo principal atributo era a magnificência. Essa excelência tinha necessariamente uma tradução em signos visíveis, manifestando-se, por um lado, através da beleza, e, por outro lado, mediante gestos ritualizados de generosidade. Era fundamentalmente através desses dois aspectos que marcavam o quotidiano palaciano dos séculos XVI e XVII, que se tornava visível, aos olhos de todos, a inefável superioridade que era apanágio do grupo aristocrático.

Porém, o cerimonial palaciano não se limitava a sublinhar a beleza e a superioridade moral do grupo dirigente. Na verdade, ele concorria, também, para reforçar esse sistema de diferenciação estatutária, pois, no mundo curial desse período, desenvolveu-se todo um complexo dispositivo comportamental que assentava num profundo sentido da medida, do decoro e da prudência. O mundo cortesão converteu-se num espaço de disciplina comportamental, e a amizade curial funcionou como o principal e melhor exemplo de controlo dos afectos e das emoções. Na vasta literatura coetânea surgida em torno do mundo palaciano foi levada a cabo toda uma complexa codificação das condutas consideradas legítimas e adequadas. Originária de Itália, esta literatura influenciou profundamente o mundo ibérico sobretudo através de Baldassare Castiglione, de Stefano Guazzo ou de Tomaso Garzoni[143], e os sinais dessa influência são bem visíveis em livros diversos, de que o mais famoso exemplo português é, sem dúvida, a obra *Corte da*

[142]Antonio Feros, «Twin souls: monarchs and favourites in early seventeenth-century Spain», *in* G. Parker & R. Kagan (orgs.), *Spain, Europe and the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 27-47.

[143]Tomaso Garzoni, *Plaza Universal de todas Ciencias y Artes, Parte Traducida de Toscano, y parte compuesta por el Doctor Christoval Suarez de Figueroa...* (Madrid, Luis Sanchez, 1615).

Aldeia e noites de Inverno... de Francisco Rodrigues Lobo[144]. Para a temática do presente trabalho, e para além da constante exaltação dos laços afectivos, o aspecto mais saliente desses livros é a tendência para encarar o comportamento como um sinal de distinção, como algo que vincava a separação entre universos estatutários diversos. Trata-se de obras que, como bem apontou Sergio Bertelli, transmitiam um dispositivo de fórmulas, de gestos e de atitudes cuja principal finalidade era distinguir e marcar a diferença do grupo que tinha conhecimento dessas fórmulas e delas fazia uso[145]. O dispositivo comportamental da corte distanciava, tendo a ambição de ser irrepetível em outros sectores da comunidade[146].

No entanto, a literatura de cortesias revela claramente que o aprofundamento da identidade nobiliárquica implicava, sempre, uma componente de normatividade, implicava a assunção de valores, de direitos e de obrigações para com o grupo do qual se era parte integrante. De facto, outro dos aspectos que caracterizava essa comunidade de amigos aristocráticos era o reconhecimento de que a semelhança com os demais instaurava também uma certa normatividade na prática amistosa, muito visível nos apelos ritualizados para a moderação do impulso de beneficência, da acção benéfica, e na moderação no amar. Unido por laços amistosos, o grupo nobiliárquico mantinha, no seu seio, uma comunicação de virtudes, e tal comunicação concorria, sem dúvida, para a consolidação, para a reprodução e para a sobrevivência do grupo e da sua identidade. Um grupo que se socorria de sinais exteriores – estilo de vida, modo de vestir, gostos – para afirmar a sua diferença, e para tornar visível a todos quem é que participava, por direito natural, da excelência hierárquica.

---

[144]A par deste livro há que contar com outros textos não menos importantes, como é o caso da antologia de conselhos práticos para a vida áulica intitulada *El Galateo Español...* (Tarragona, 1593) de Lucas Gracian Dantisco, ou a recolha de preceitos da lavra de D. Francisco de Portugal, designada *Arte da Galantaria...*, cit. «Cortesia» e «galantaria» são palavras que, no mundo palaciano ibérico, designavam dispositivos de auto-controlo, de equilíbrio entre pulsões contrárias, a justa medida entre, por um lado, a severidade e a gravidade, e, por outro, o humor e a moderação – como refere Luís de Abreu e Mello em *Avisos para o Paço...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1659). Já Manuel Monteiro de Campos define «mezura & cortezia» como «sinaes exteriores demonstrativos da excellencia, ou virtude da pessoa a quem honramos...» – *Academia nos Montes, E Conversações de Homens Nobres...*, cit., 1642, p. 36.

[145]Sergio Bertelli e Giulia Calvi, «Rituale, cerimoniale, etichetta nelle corti italiane» *in* S. Bertelli e G. Crifó (orgs.), *Rituale, Cerimoniale, Etichetta*, Milão, Bompiani, 1985, pp. 21 segs.

[146]É esse o sentido das seguintes iniciativas legislativas: *Ley sobre os vestidos de seda, & feitios delles, E das pessoas que os podem trazer* (Lisboa, 25 de Junho de 1560); *Ley reformando os estilos de falar e escrever, reduzindo-os a ordem e termo certo* (1597), BNL, Res. 2312 V.; *Ley e Pragmatica porque V. M. há por bem prohibir o luxo, e excesso dos trages, moveis, e lutas, o uso de espadas às pessoas de baixa condição, e diversos outros abusos que necessitavão de reformar* (Lisboa, 24 de Maio de 1649); *Ley para que as mulheres não usem chapeo com manto, nem manto com rebuço* (Lisboa, 20 de Agosto de 1649); *Ley sobre luxo, vestuários, etc. (1668); Lei para que não se tragam capas pela cabeça* (Lisboa, 25 de Abril de 1674); *Ley, Pregmatica, porque sua Magestade ha por bem prohibir as Guarniçoens de ouro, & prata, qualidade dos panos de que se deue usar neste Reyno, pela maneira que nella se declara* (Lisboa, Impressão de Sua Majestade, 1686). Estes são apenas alguns exemplos de um *corpus* legislativo bastante vasto, o qual continuou a ser paulatinamente enriquecido durante todo o século XVIII.

O Direito «positivo» também fazia eco da mesma escala de valores. Com efeito, a legislação régia produziu uma normativa sumptuária que assentava, precisamente, no pressuposto de que a nobreza natural e os seus signos identitários tinham de ser facilmente reconhecíveis, algo que se estava a tornar difícil numa época em que se generalizavam as vestes e os trajes sumptuosos, os quais tornavam menos visíveis as diferenças estatutárias entre as pessoas. Assim, numa das muitas leis sumptuárias promulgadas durante estes anos, pode ler-se que a «novidade de trages» fora recebida pelo rei com grande desprazer», e que a razão de ser de tal corpo normativo era, precisamente, pôr cobro a essa «desordem dos gastos», ou seja, fazer com que a cada estatuto correspondesse uma determinada forma de vestir, de modo a que a superioridade de uns se tornasse imediatamente reconhecível, ao escrutínio de todos. A nobreza era também «beleza», lembrava Manuel de Faria e Sousa, em *Noches Claras...* (1624), e tal beleza traduzia-se num porte, em vestes e numa conduta que, a cada momento e em cada detalhe, se devia distinguir pela sua beleza, verdadeiro sinal exterior de uma especial perfeição interior.

Além disso, em todos esses livros de cortesias a nobreza é apresentada como o grupo que devia estar permanentemente próximo do monarca, justificando-se tal proximidade pela natural semelhança que existia entre esses dois pólos. Os autores de tais obras alegam que o rei devia rodear-se de aristocratas e com eles estabelecer laços de afecto, por se tratar do grupo natural e moralmente mais perfeito, e que, através desse laço de amizade, exercia a influência moral mais benéfica sobre a pessoa régia. Para além disso, tal literatura continha sempre muitas alusões à generosidade que caracterizava a nobreza, e desse modo explicava porque é que os principais postos do governo deviam pertencer-lhe. As grandes qualidades de chefia que a nobreza alegadamente possuía eram sempre muito enaltecidas, lembrando-se que este grupo era o mais semelhante ao príncipe, o que fazia com que tivesse necessariamente uma relação mais estreita e afectuosa com a pessoa régia[147]. A condição nobre significava ser possuidor de uma natureza semelhante à da realeza, e todos esses livros declaravam que a aristocracia apresentava como que um perfil inato para ajudar o monarca nas tarefas de governo.

A estabilidade do grupo dirigente passava, portanto, pela insistência em critérios de selecção naturais, rígidos e circulares, argumentos que, como se pode facilmente imaginar, restringiam seriamente a possibilidade de novas

[147]«Al Principe, que por ser fiel, y buen amigo, ha padecido muchos trabajos, es justo, no solo ayudar le, más tener con el todos los buenos cumplimientos que se pueda», recomendava Fernando Alvia de Castro em 1621 – Fernando Alvia de Castro, *Aphorismos y exemplos políticos y militares sacados de la Primera Década de Juan de Barros...* (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1621), f. 64 v.

entradas ou de um alargamento repentino do grupo dirigente. De resto, o apelo que o rei por diversas ocasiões dirigiu aos «seus amigos» nobres para que o auxiliassem no governo foi frequentemente retratado como o chamamento dos seus amigos e servidores fiéis, com os quais a realeza sabia que poderia sempre contar. Porém, o rei não chamava qualquer um, bem pelo contrário, já que o monarca chamava sempre aqueles que provinham de famílias com maior historial de serviço, aqueles que melhor preparados estavam para exercer cargos de governo, e tal literatura sempre declarava que a aristocracia era o grupo que naturalmente reunia esses atributos, pois, como vimos, a condição nobre estava directamente relacionada com a maior capacidade de se senhorear a si mesmo e lograr pôr em prática uma atitude de entreajuda generosa e apenas interessada no bem comum. Os nobres eram sempre enaltecidos e louvados pelo seu auto-controlo, um auto-controlo antes de mais nada interior, mas que deveria ter, também, uma tradução visível nos gestos exteriores[148]. Assim, toda esta insistência áulica na codificação e no controlo decorria igualmente da convicção de que só aqueles que melhor dominassem essas forças interiores seriam capazes de reconhecer o que era melhor para todos. Quanto ao governo conduzido por pessoas que se distinguiam pelo seu auto-controlo, dele se dizia que seria necessariamente bom, pois tinha como finalidade o bem comum da colectividade, e não o egoísta bem individual, típico de plebeus. Por aqui se pode avaliar o quanto a sensibilidade da época valorizava o auto-controlo afectivo, o governo de si, e essa valorização é bem visível nos muitos livros que acumulavam preceitos sobre as qualidades do perfeito governante e dos seus ministros.

No entanto, toda esta preocupação pela codificação resultava também do facto de, a partir da definitiva afirmação do meio cortesão, no século XV, as relações políticas se terem tornado muito mais densas[149]. Tal densidade gerou uma consciência muito mais aguda do valor da proximidade e da distância, e as pessoas tornaram-se mais cientes do valor político do espaço físico da residência régia. Como tal, este investimento na codificação decorria também daquela que foi uma das principais orientações da sociabilidade cortesã: a imperiosa necessidade de conquistar o favor do príncipe, mediante o recurso a diversos dispositivos representacionais que visavam captar a sua atenção[150]. A proximidade da pessoa

[148]António de Sousa de Macedo, *Domínio sobre a Fortuna...*, cit., 1682, Cap. XIV – «Que o conhecimento proprio, he hum dos meios porque a prudencia leua o homem a dominar a Fortuna», pp. 99 segs.

[149]Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média...*, cit., 1995; veja-se, também, o interessante estudo de Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Da Doutrina à Vivência: Amor, Amizade e Casamento no "Leal Conselheiro" do Rei D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, Porto, II^{a} série, vol. I (1984) pp. 133-194..

[150]Jay M. Smith, *The Culture of Merit...*, cit., 1996, pp. 36 segs.

régia tornou-se cada vez mais fundamental, pois só assim se poderia desenvolver uma relação personalizada de afecto, a qual era indispensável para se poder entrar na esfera de servidores do rei. Tal significa, por conseguinte, que a corte, enquanto residência do monarca, tinha um papel importante a desempenhar enquanto instrumento de controlo e de restrição do acesso ao mundo do grupo dirigente, ou seja, possuía mecanismos comportamentais que condicionavam o acesso ao rei e, consequentemente, ao sistema de distribuição das mercês régias[151].

Assim, em torno da residência régia gerou-se toda uma sociabilidade onde imperava a idealização dos laços afectivos e uma exaltação do poder do amor, ao ponto de tal se tornar num traço da identidade cultural daqueles que faziam parte do grupo dominante. Para além da corte, também as academias deram um importante contributo para o enaltecer dos laços de fundo amistoso e para a desclassificação das ligações desprovidas de afecto. Na realidade, os académicos eram frequentemente mobilizados para celebrarem a glória de um dignitário da nobreza ou até mesmo do rei, intervindo em festas de casamento, na celebração do nascimento de um membro de uma casa aristocrática ou da própria família real, e, ainda, no cerimonial que era montado aquando da morte de algum dignitário. Não por acaso, nessas ocasiões as academias mobilizavam todo o seu arsenal imagético alusivo ao amor, à amizade e ao afecto entre reis e vassalos, e colocavam esse vocabulário ao serviço da comemoração. Como consequência disso, nas festas áulicas do século de Seiscentos que contaram com o contributo das academias foram invariavelmente exibidas inúmeras imagens pictóricas ou verbais desse conceito afectivo de comunidade, sublinhando-se sempre que o laço que unia o rei aos seus vassalos estava assente, a um nível mais fundamental, no amor. Essa imagética festiva sempre reiterava que a vida em comunidade tinha uma finalidade amorosa, e que o amor continuava a ser o principal critério de selecção para o relacionamento de confiança com o rei.

Como referimos, as artes visuais e a literatura foram muito cultivadas pelos académicos, e estas duas linguagens, habilmente conjugadas, tornaram ainda mais intensa a exaltação da força unitiva do amor, exortando incessantemente as pessoas a aprofundarem os laços afectivos que as uniam, ao mesmo tempo que se aconselhava ao desinvestimento nas ligações que não tivessem uma componente emocional[152]. A determinada altura, estas mensagens

[151]É esse, precisamente, o problema evocado por D. Jerónimo Osório, numa carta para o confessor do rei D. Sebastião; queixando-se da falta de "visibilidade" do monarca e do quão difícil era aceder à sua presença, Osório faz a seguinte advertência: «E non se espante Vossa Reverencia, porque gente que nunca viveu senom da affabilidade do seo Rei, como pode amar um Rei montesinho, que nom vee nem conversa à gente de que se mais havia de servir?», *in Cartas Portuguesas...*, cit., 1922, p. 28.

[152]Elizabeth Cropper & Charles Dempsey, *Nicolas Poussin: friendship and the love of painting...*, cit., 1996.

laudatórias do poder do amor tornavam-se verdadeiramente redundantes, pois, para lá das academias, a exaltação desse conceito moral e amoroso de comunidade tinha também lugar nos muitos rituais e cerimónias que então se realizaram, nas quais surgiam sempre louvores ao poder unificador e coesivo do amor, louvores esses que se socorriam tanto de referências religiosas como profanas[153]. As cerimónias da monarquia recorriam, portanto, às imagens e a processos de comunicação com os níveis mais profundos da humanidade, encetando uma comunicação subtil, um método "doce" e especificamente orientado para desenvolver uma atitude consensual de obediência, porque, como escreve Juan Rufo Gutierrez, «el amor para con su Principe, haze de vassallos hijos buenos, y el aborrecimiento, malos esclauos»[154].

Essa presença da imagética amorosa era de tal modo recorrente que, em determinados momentos, a comunicação entre o príncipe e os seus vassalos chegava a assemelhar-se a uma sucessão de estratégias de sedução e de amor entre as duas partes em presença[155]. As estratégias e a retórica de sedução foram muito aperfeiçoadas ao longo do período seiscentista, até porque os protagonistas da cena política estavam perfeitamente cientes do impacto emocional que era exercido pelas representações do amor e pelos gestos que lhe estavam associados[156]. Como tal, tiraram o máximo partido das cerimónias e dos rituais, convertendo esses eventos num complexo aglomerado simbólico onde os signos de obediência e de docilidade conviviam lado-a-lado, frequentemente misturados com emblemas de autoridade e de dominação. Eram festas que representavam, de forma "teatralizada" e estilizada, os laços comunitários e os seus atributos mais fundamentais, e no decurso dessas celebrações, as pessoas, os grupos e os poderes em presença assumiam uma imagem visível, exibindo-se, propondo uma imagem

---

[153]Como é sabido, grande parte das cerimónias promovidas pela Casa Real portuguesa tinham evidentes ressonâncias cristãs, e todos os seus mestres de cerimónias inspiraram-se no cerimonial religioso, a fim de tirar o máximo partido do poder das imagens. Era por todos reconhecida a larga experiência que a Igreja possuía no uso da pintura e da escultura, sabendo bem como afectar as pessoas e provocar uma adesão emocional a uma determinada mensagem. As imagens eram particularmente eficazes em despertar as crenças e os valores que davam sentido à vida em comunidade, reforçando, desse modo, o sentimento de pertença ao grupo, bem como a noção de que, à frente de tudo, deveria estar sempre o bem comum. Como claramente escreve frei Bartolomeu dos Mártires, com as «cerimonias trabalha a Sancta Igreja continuamente de refrescar e aumentar em nossas almas a memoria & lembrança de Iesu Christo crucificado & a seruorar & imprimir em nossos corações seu amor...» – frei Bartolomeu dos Mártires, *Cathecismo ou Doutrina Christaã & Praticas spirituaes...*, cit., 1564, p. vj.

[154]Juan Rufo Gutierrez, *Las seiscentas apotegmas...* (Toledo, s.e., 1596), f. 191v.; Manuel de Faria e Sousa foi um dos homens de letras de Seiscentos que mais reflectiu sobre o poder das imagens para operar transformações no íntimo das pessoas, dedicando a este tema toda a parte inicial da «Noche Segunda» do seu colóquio *Noches Claras...*, publicado em 1624.

[155]O sermão que frei Thomas Aranha pregou nas exéquias de D. Teodósio encontra-se saturado de vocabulário amoroso, e aí é bem patente o investimento nesses gestos de sedução – cfr. *Sermão Funebre nas Exequias do Serenissimo Principe de Portugal Dom Theodosio...*, cit., 1653.

[156]Fernando Bouza Álvarez, «Retórica da Imagem Real. Portugal e a memória figurada de Filipe II»,

de si próprios e avistando-se uns aos outros. Para além disso, mediante signos visíveis, representavam os mais fundamentais valores que os uniam, e tudo isso ocorria em eventos sempre marcados por uma dimensão colectiva, a qual necessariamente transmitia a ideia de "totalidade", de conjunto ordenado, de comunidade[157].

Através da evocação e da exibição de palavras afectuosas e de imagens amorosas, tais rituais suscitavam signos de pertença a uma comunidade afectiva, reafirmando a validade e a superioridade desses mesmos laços amorosos. Além disso, declaravam que a hierarquia vigente resultara do arbítrio divino, sendo, por isso mesmo, indisponível para os humanos, uma mensagem que apostava na captação do público pela sensibilidade, pelo prazer, pelo gozo, mas também pelo temor e pela piedade, mobilizando recursos e meios que visavam mover (*movere*) os destinatários desses dispositivos simbólicos. Mediante a lembrança repetida e sucessiva de um passado afectivo comum, essas cerimónias assinalavam, reforçavam e davam um decisivo contributo para a reprodução dos sentimentos e dos compromissos em que repousava a vida comunitária.

O momento alto de muitas dessas cerimónias era, sem dúvida, a exibição da pessoa do monarca. Não podemos esquecer que, nessas ocasiões, a virilidade e a coragem guerreira do príncipe, própria de um conceito de rei-cavaleiro, era sempre muito sublinhada, mesmo que tal gerasse alguma tensão com a representação piedosa do rei caritativo, que promovia a paz, muito mais ligada ao ideário do rei-pastor que descrevemos no quarto capítulo desta dissertação. Todavia, a exibição pessoal do príncipe também se relacionava, decerto, com a nostalgia da presença e da intervenção pessoal do monarca, o qual, enquanto pai, se aproximava dos seus filhos para os ajudar. Por fim, a exibição do chefe estava igualmente ligada a um certo fascínio pela obediência e pelo carisma de que se revestia não só o monarca, mas também alguns dos outros dignitários, uma misteriosa força que era suficientemente forte para manter um número enorme de pessoas em adoração e em obediência[158]. Nessas ocasiões festivas era activada toda uma apelativa linguagem simbólica, na qual predominava o ornamento, o brilho e a ostentação, expedientes que visavam não só convencer mas também provocar a surpresa, o espanto, o deslumbramento, mediante uma sucessão de encenações que representavam, alegoricamente, o poder dos laços

Penélope. Fazer e desfazer a história, 4 (1989) pp. 20-58.

[157]Cfr. Pedro Cardim, «Entradas Solenes Rituais comunitários e festas políticas, Portugal e Brasil, sécs. XVI e XVII», *in* István Jancsó (org.), *Festa. Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa. Actas do Seminário organizado pelo Departamento de História da Universidade de São Paulo (6 a 11 de Setembro de 1999)*, São Paulo (no prelo).

[158]Pierre Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique...* cit., 1974.

afectivos. Era uma linguagem que privilegiava formas sintéticas, condensadas mas simultaneamente pormenorizadas, de representar os laços comunitários mais transcendentais, bem como as suas diversas propriedades, e todo esse dispositivo cénico ambicionava não só afirmar os valores que norteavam o viver colectivo, mas também reforçar e dar continuidade a esse mesmo sistema, assegurando que as suas principais instituições continuariam a assentar em laços onde o afecto era a principal força unitiva.

Não deixa de ser sintomático que, no quadro das cerimónias da monarquia, as instruções relativas aos que seguiam próximo do rei envolvessem uma série de criteriosas inclusões e exclusões[159]. No lugar de maior destaque, junto do monarca, encontravam-se, sempre, as principais figuras da nobreza titular. Esta aparição "pública" do rei rodeado pela aristocracia é muito significativa, pois constituía um sinal claro de que o monarca continuava a privilegiar a nobreza natural – profana, mas também eclesiástica – para os principais cargos da república e também para as mais avultadas mercês[160]. Relegado para segundo plano ficava, por conseguinte, um grupo enorme de vassalos, onde se incluíam, desde logo, os endinheirados, os mercadores e os financeiros. Não obstante o seu poderio monetário – e, até, o seu protagonismo no financiamento da Coroa –, acabavam por não estar representados no grupo que seguia mais próximo da família real. Para o escrutínio de todos aqueles que assistiam a essas cerimónias, tal exclusão da «gente da mercancia» demonstrava que o rei não contava com este tipo de homens para o seu serviço de confiança, e significava, para além disso, que o monarca, no tocante ao recrutamento para os principais cargos de governo, continuava a privilegiar a origem familiar e o critério do nascimento – nobre –, em detrimento da ascensão social por via do dinheiro. Significava, no fundo, que o rei privilegiava o critério do nascimento em detrimento da promoção hierárquica recente, porque a pertença a uma família naturalmente nobre significava que se provinha de uma estirpe que desde há muito vinha dando provas de afecto pela Casa Real e de amor pelo bem comum.

«Em materia de precedencias» – afirmava o Duque de Aveiro na década de 1640 –, entre «...as Dignidades qualificadas preponderão as mais antigas...»[161], uma frase que sugere que, para a sensibilidade da época, a antiguidade, ligada à nobreza natural, significava confiança, segurança e lealdade

[159]Norbert Elias & John L. Scotson, *The Established and the Outsiders*, Londres, Sage, 1994.

[160]Cfr. o importante trabalho de Nuno Gonçalo Monteiro acerca desta temática: «O 'Ethos' da Aristocracia Portuguesa..., cit., 1997, pp. 383-402.

[161]Representação do Duque de Aveiro a D. João IV (post. 1640), Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC), cod. 584, f. 143.

sólida. Ao invés, a ascensão recente, através do dinheiro, era sinónimo de fortuna, de incerteza e de instabilidade moral, logo, as pessoas que tinham tais atributos não deviam estar próximo do rei, sob pena de lhe transmitirem tais influências[162]. Para além da riqueza financeira, também o grupo dos juristas, os chamados «letrados», eram relegados para uma posição secundária – e menos visível –, nas festas promovidas pela monarquia. É certo que eles estão presentes em certos momentos de algumas cerimónias régias, mas é muito significativo que o rei nunca se faça acompanhar, nos lugares mais próximos da sua pessoa, de juristas, mas sim, e em vez deles, de grandes figuras da nobreza. Tal opção constituía mais um sinal claro de que o grupo sócio-profissional dos «letrados», apesar de controlar muitos sectores da administração da Coroa, continuava a ter de se subordinar à aristocracia e ao seu sistema de valores.

A emergência de outros critérios de diferenciação.

«He necessario para a conservaçam de toda a Republica que aja nella grandes, & que aja pequenos», afirma, peremptoriamente, António de Vilas Boas e Sampaio, em 1676, uma frase que exprime bastante bem o espírito da ordem hierárquica que imperou no Antigo Regime português, cujo imaginário temos vindo a descrever[163].

Todavia, a presença de um princípio hierarquizador dominante não exclui a possibilidade de existirem, pela mesma altura, outras propostas de ordenamento estatutário. E a verdade é que a documentação da época revela que, não obstante todos os esforços no sentido da estabilização hierárquica e do fechamento, existiu sempre uma certa possibilidade de questionar o *status quo* e até de contrariar essa cultura que tanto insistia na superioridade natural e nos laços afectivos. De facto, muitos foram aqueles que se esforçaram por ascender ao grupo que perpetuava a preeminência social e que quase completamente monopolizava o acesso os seus gestos de gratidão. Alguns desses "intrusos" chegaram a alimentar uma literatura que procurava sistematizar o modo como essa estratégia ascensional deveria ser conduzida, livros que, entre outros aspectos, concediam muito mais espaço ao bem estar pessoal e às estratégias

[162]Acerca da confiança e do seu papel nas relações entre aqueles que tinham responsabilidades governativas, uma das reflexões coetâneas mais incisivas pertence a António Pereira da Fonseca, aliás frei Cristóvão Godinho, em *Poderes de Amor em geral...*, cit., 1657: «Ora Quartodecima. Disse de quanta importancia seja a fee, quam necessario a hum Gouernador fazer o que deue, sem respeitos particulares, & quam graue, danoza a malicia de huma traiçam» (pp. 357 segs.).

[163]António de Vilas Boas e Sampaio, *Nobiliarchia Lusitana...*, cit., 1676, p. 8.

intencionais para estabelecer relações individualmente vantajosas, relegando os traços de superioridade natural, o afecto, os laços familiares e o bem comum para um plano secundário[164]. Tais figuras ambiciosas e inconformadas eram então conhecidas como os «pretendentes», e a literatura que os servia reunia preceitos que visavam instruí-los na arte de se fazerem amados, ou seja, na arte de agradar e de conquistar o afecto e a protecção de um «poderoso» ou, até, do próprio rei, apontando para um sistema de relações onde o afecto continuava presente, se bem que se tratasse de um amor muito diferente daquele de que até aqui falámos. Era, essencialmente, um afecto interesseiro, um amor individualista e pouco ou nada empenhado no bem comum[165]. Além disso, era um afecto que nada tinha a ver com a generosidade inata de que se ufanavam sempre os aristocratas.

Para além dos testemunhos de inconformismo face à imobilidade da estrutura hierárquica da comunidade, a documentação da época proporciona algumas imagens dissonantes, e até mesmo críticas, em relação ao sistema hierárquico que até aqui descrevemos, o que mostra que o seu dispositivo legitimador, apesar de predominante, não era absolutamente consensual. A ânsia de ascensão social, apesar de todos os apelos no sentido da resignação, continuava presente, e num parecer anónimo de meados do século XVII pode ler-se o seguinte lamento, relacionado com a ânsia de ascensão hierárquica que muitos então revelavam: «Hoje [...] não se contentão, com que o Escudeiro se faça fidalgo, E o fidalgo ordinario melhorar se à primeira nobreza, senão que todos querem ser Príncipes...». De acordo com o juízo do autor desse mesmo papel, tais inconformados estavam a ir «contra a vontade de Deos, que lhes não deu esse nascimento, e na fazenda contra as leis do Reyno, E contra o bom gouerno de huma Republica, que não permite que os homens cresção com tanta desproporção». Dito de outra forma, essa ambição pouco tinha a ver com o bem comum ou com o bem do conjunto da comunidade, pois contrariava aquilo que a natureza ditara, e é por isso que, no final deste parecer, o rei é exortado a «athalhar las [estas ambições] como a mayor ruína das repúblicas, fazendo conter a cada hum dentro dos limites da sua Esphera...»[166]. A «esphera», enquanto espaço fechado e

[164]Guy Fitch Lytle, «Friendship and Patronage in Renaissance Europe» *in* F. W. Kent et al. (orgs.), *Patronage, Art, and Society in Renaissance Italy*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 47-61.

[165]No mundo ibérico são bastante numerosos os textos de instrução para recém-chegados à corte, e esse vasto *corpus* – que incluía manuscritos e impressos – reunia instruções, por vezes meticulosas, acerca do modo de gerir influências com outros cortesãos, apresentando súmulas dos preceitos considerados mais fundamentais para o aprendizado das normas de relacionamento no palácio. Os livros de Lorenzo Palmireno são muito exemplificativos disso mesmo, como por exemplo *El Estudioso Cortesano*... (Alcalá, Juan Iñiguez de Lequerica, 1587). Veja-se, também, de Alonso de Barros, *Filosophia Cortesana moralizada*... (Madrid, En casa de la biuda de Alonso Gomez, 1587). Sobre este grupo de homens a que se dava o nome de «pretendentes», *vide* Trevor J. Dadson (org.), *Avisos a un Cortesano. An Anthology of Seventeenth-Century Moral Political Poetry*, Exeter, The University of Exeter, 1985, pp. XV segs.

estanque, é, sem dúvida, uma forma muito sugestiva de denotar o lugar natural que competia a cada uma das pessoas.

Nos livros que traçam retratos do mundo palaciano e do grupo dominante é também possível escutar alguns ecos dissonantes, muito reveladores de que, a par dos que louvavam o amor natural e a imobilidade hierárquica, sempre existiram vozes que a questionaram. É certo que os séculos XVI e XVII nos legaram numerosos textos que apresentam retratos ideais da corte, escritos esses onde se vislumbra, frequentemente, a utopia de um palácio fundado nas leis da amizade e onde todos viviam em paz e em sadia «naturalidade», ou seja, o lugar onde todos conviviam amistosamente, o lugar por excelência da verdadeira amizade e onde a dissimulação se encontrava ausente[167].

No entanto, são também numerosos os escritos coetâneos que apresentam a corte como um antro de inimizades e de pessoas interesseiras, como o lugar onde os amigos são encarados como o antídoto mais eficaz para contrariar a instabilidade e a constante mudança que caracterizava o mundo palaciano e a elite dirigente. Não menos frequente era a caracterização da corte como antro da mentira e do fingimento[168], e como o lugar onde era impossível manter uma verdadeira amizade[169]. Esta imagem eminentemente negativa da corte régia – muito presente, por exemplo, na obra *Tempo de Agora...* (1622) de Martim Afonso de Miranda – surge, também, nos livros que recomendam a prática da dissimulação e da ocultação das emoções, um tema que se relaciona com o desenvolvimento da fisiogonomia[170]. A par da dissimulação, nesses livros de fisiogonomia exortava-se ao adestramento da impassibilidade e da impenetrabilidade, elogiando-se o silêncio e o segredo, assim como a arte de

[166]«Parecer sobre o estado del reyno de Portugal, 1653», ANTT, S. Vicente Mss. 12, f. 652-653.

[167]André de Resende, no seu poema *De vita aulica* exemplifica muito bem a idealização da corte, apresentando-a como o *habitat* natural da «parte melhor» da comunidade, aquela que se distinguia, precisamente, pelo profundo sentimento que nutria pelo bem comum. Já em meados de Seiscentos, Luís de Abreu e Mello, no seu tratado *Avisos para Paço...*, tece diversas considerações acerca deste mesmo tema, e recorda, a propósito, que o romano Marco Aurélio sustentava que «o Paço do Monarca hauia de ser hum templo de Deos, huma luz da prudencia, huma balança da justiça, a fé da fortaleza, a regra da temperança, huma fonte de graças, huma esolla de coraçoens, hum lugar de Phylosofos, hum senado de sabios, hum premio de letrados, huma meza de pobres, hum refugio de innocentes, & hum amparo de miseraueis...», transmitindo, por conseguinte, uma imagem fundamentalmente positiva do mundo áulico – Luís de Abreu e Mello, *Avizos pera o Paço...* (Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1659), p. 95.

[168]Cfr., por exemplo, Francisco Manuel de Melo, *Os Relógios Falantes*, citamos pela edição crítica de Maria Judite Fernandes de Miranda, Coimbra, Universidade, 1968, pp. 46 segs.

[169]António de Sousa de Macedo, *Eva, e Ave...*, cit., 1676, Cap. XXXXII – «Que os amigos, não são alívio para os trabalhos da vida, antes os acrecentão», pp. 215 segs.

[170]Cfr. obras como *La Fisionomia dell' Huomo...*, de G. Battista Della Porta, ou *Fisonomia Naturale...* (1622) de Giovanni Ingegneri di Polemone e Adamantio – Giovanni Ingegneri di Polemone e Adamantio, *Fisonomia Naturale...* (1622), consultámos a seguinte edição: G. Battista Della Porta, *La Fisionomia dell' Huomo...* (Veneza, Eredi di G. Battista Combi, 1652) (compilação que inclui o livro de Ingegnieri).; acerca do tema da dissimulação, *vide* Jean-Jacques Courtine, *Histoire du Visage. Exprimer et taire ses émotions, XVIe-XIXe siécle*, Paris, Rivages, 1988.

decifrar as intenções dos outros e de permanecer indecifrável ou impenetrável ao escrutínio dos outros. Tal estratégia implicava uma preparação difícil, um moroso treino no governo do rosto, do corpo e do conjunto da atitude corporal, traduzindo-se num ideal de controlo absoluto dos comportamentos, bem visível no grande número de preceitos e de recomendações de mesura que visavam suprimir todo o excesso e a perda de controlo. O corolário de todo este trabalho seria a supressão da espontaneidade comportamental mediante um integral senhorio sobre as paixões, uma atitude que é nesses livros apontada como a melhor defesa contra aristocratas cortesãos que, ao invés de serem encarados como familiares ou amigos naturalmente bem intencionados, eram cada vez mais descritos como rivais perigosos e apenas empenhados em aumentarem o seu poder[171].

Foi duradoura e persistente esta tensão entre uma imagem idealizada da corte régia onde imperava uma aristocracia naturalmente fadada para amar o bem comum, e a menos recorrente imagem negativa do universo curial e da nobreza. Ao mesmo tempo que muitos a louvavam, a corte representou, para outros, o lugar por excelência do artificial, onde era virtualmente impossível a prática da caridade e onde imperava a adulação e a falsa amizade, assim como o interesse e a ingratidão. «A verdadeira amizade não se dà bem, nem se acha em as cortes, porque como ella seja huma união de vontade, & nestas não se veja outra cousa que huma mera desigualdade nos desejos...», afirmava o sempre pessimista Martim Afonso de Miranda em 1624[172]. Embora estas duas visões aparentemente opostas tenham coexistido durante bastante tempo, é bem possível que a tensão que existia entre elas constitua a forma que alguns encontraram para questionarem não só o sistema elitista que a corte simbolizava, mas também para manifestarem as suas dúvidas a respeito das vantagens que eram decorrentes desses vínculos afectivos que tanta desigualdade geravam. Assim, em alguns desses livros deparamos com uma recusa mais ou menos velada dos laços afectivos

[171]Um bom exemplo da leitura católica da temática da fisiogonomia é proporcionado pelo livro do jesuíta Lorenço de Ortiz, *Ver, Oir, Oler, Gustar, Tocar. Empresas que enseñan, y persuaden su buen Uso, en lo Politico, y en lo Moral...* (Lyon, Emprenta de Anisson, Posuel Y Rigaud, 1687). Esta arte de se fazer amado e de conquistar o afecto do rei é muito bem descrita por Luís de Abreu e Mello, no seu manual *Avisos para o Paço...*, de 1659, onde, a par de elogios à vida cortesã, surge perfeitamente retratado o contraste entre o artificialismo da corte e a naturalidade da vida no campo; a mesma imagem é explorada por Manuel Monteiro de Campos, em *Academia nos Montes...*, um livro de 1642. Importa não esquecer que o contraste entre a vida na corte e a vida no campo evoca, ainda, uma dicotomia antiga: o confronto das vantagens da vida activa com as da vida solitária e contemplativa, tema de que faz eco Heitor Pinto no seu *Imagem da Vida Christam...*, cit., 1563, f. 215 segs.

[172]Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 22. Explica o mesmo Martim Afonso que «nenhuma gente tem menos amigos que os fidalgos, & os ricos, porque como não tem as faltas, & miserias que os pobres, & honrados padecem, não tratam de mais que da conservação, & aumento de suas casas, leuar boa vida, caçar, jogar & passear, pelas quais portas tem a lisonja, & a cobiça franca entrada, guardando os bens que não parecem ate que a morte faz leilam delles, & tanto os traz feytos à sua mão, que lhes faz crer que sem escrupulo podem ter, & guardar sem pagar, & possuir sem restituiçam...» – *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 36v.

e da sua capacidade para manterem coesas as diversas partes do corpo social, e neles, em vez do elogio do amor, o laço afectivo é apresentado como o principal responsável pela multissecular desigualdade em que se vivia. Embora não pareçam ainda capazes de formular um ordenamento alternativo ao amoroso, tais livros anunciam, sem dúvida, o advento de um outro sistema de diferenciação, desta feita assente em critérios hierárquicos onde o amor tinha cada vez menos peso.

A literatura contém muitos ecos desta situação de coexistência de diversos critérios de diferenciação social, e alguns livros coetâneos indiciam que estava já na forja uma certa crítica aos princípios de hierarquização a que fizemos alusão ao longo de todo este capítulo. Essa crítica era visível nas comparações que eram tecidas entre o mérito moral decorrente do sangue, e o mérito individual que decorria da utilidade dos serviços prestados a um senhor ou ao próprio rei. Tal literatura confrontava, no fundo, a confiança que era decorrente do amor natural com a confiança gerada por um contrato de trabalho, totalmente desprovido de afecto e governado por condições abstractas e iguais para todos, independentemente do seu nascimento. A verdade é que alguns autores chegavam mesmo a concluir que, nas relações baseadas no mérito individual, a utilidade do serviço prestado costumava ser muito maior[173]. Importa não esquecer que, numa ligação contratual, o servidor era escolhido para desempenhar um cargo governativo não propriamente por provir de uma família aristocrática e por nele se reconhecer uma natural capacidade para servir o bem comum, mas porque possuía a competência técnica para a tarefa a desempenhar; além disso, o servidor era tratado não como um amigo de longa data, mas sim como um estranho de quem se esperava uma actuação útil, e caso não cumprisse as suas obrigações, ao invés de uma admoestação amistosa ou de um amoroso perdão, poderia muito bem ser alvo de um processo disciplinar, de uma «visita», como então se dizia. A «visita», ou «visitação», consistia numa técnica "fria" de averiguação de culpas desenvolvida nos círculos do oficialato letrado, tendo sido muito utilizada no mundo ibérico do século XVII. Convirá lembrar que um dos traços mais salientes dessas «visitas» era o facto de privilegiarem uma avaliação objectiva do desempenho de um servidor, não mostrando qualquer interesse pelos dados afectivos e intencionais;

[173]Veja-se, por exemplo, o livro de João Pinto Ribeiro, *Preferencia das letras às armas...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1645), onde, entre outros aspectos sugestivos, se procede ao elogio das «letras» e da educação livresca, encarada como a forma de saber mais conveniente para aqueles que desempenham cargos de governo; acerca desta problemática, consulte-se os estudos de José Subtil acerca do oficialato do Antigo Regime, por exemplo «Os poderes do centro» *in* A M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 157-193.

além disso, aos executores dessas «visitas» não repugnava a condenação a um castigo severo, caso fossem encontradas culpas[174].

Como se pode observar, pelo menos desde o século XVII que se vinham escutando certas críticas – na maior parte das vezes veladas, claro – ao sistema moral que justificava o monopólio dos cargos governativos de que gozava a grande nobreza. No entanto, chegaram-se mesmo a escutar algumas vozes mais destemidas, as quais denunciaram a evidente inabilidade de muitos dos aristocratas para exercerem eficazmente essas funções, lembrando a flagrante incompatibilidade entre o *ethos* nobiliárquico e o carácter cada vez mais utilitarista e mercantilizado que a gestão governativa estava a assumir[175]. Entre os que mais contestaram este monopólio dos aristocratas encontravam-se juristas, financeiros e, até, alguns militares. Os primeiros lembravam aos sucessivos monarcas que a presença de juristas à frente do governo era de fundamental importância, alegando que eram eles os detentores do saber capaz de ordenar as relações comunitárias: a normatividade jurídica.

João Salgado de Araújo, na sua *Ley Regia de Portugal...*, de 1627, muito escreveu a favor do primado da jurisprudência no governo[176], e o mesmo ponto de vista é defendido por alguns dos mais insignes jurisconsultos desse período, como António Pinto Ribeiro ou António de Sousa de Macedo, os quais também defenderam a preeminência dos «letrados» em vários passos das suas obras[177], encarando-os não só como os especialistas na regulação comunitária, mas também como o principal freio às ambições autoritárias do rei ou de algum dos seus ministros[178]. Para além dos letrados, entre o oficialato ligado ao governo da «fazenda» também foi surgindo um entendimento de governação cada vez mais desligado dos compromissos com a hierarquia tradicional, e muito mais voltado para a conveniência, para a utilidade e para a maximização dos ganhos, um

---

[174]Jean-Frédéric Schaub, «La *visita* de Diogo Soares: un procés politique en Castille au 17e siècle», *in* J.-M. Scholz (org.), *Fallsstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz, 15. Bis 20. Jahrhundert*, Francoforte no Meno, V. Klostermann, 1994, pp. 3-31.

[175]Veja-se, por exemplo, as considerações tecidas por Álvaro Ferreira de Vera acerca deste tema, em *Origem da Nobreza Politica, Blasões, apellidos, cargos, & titulos nobres...* (Lisboa, Mathias Rodriguez, 1631), f. 48v.

[176]João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, 1627, f. 27 segs.

[177]«Que seja, precisamente necessários conselheiros juristas», escreve António de Sousa de Macedo na sua *Armonia Politica...*, cit., 1651, p. 196; veja-se, também, de João Pinto Ribeiro, «Sobre os Títulos da nobreza de Portugal, & seus Privilegios» em *Obras Varias...*, cit., tomo II, pp. 221-242.

[178]Do governo partilhado dizia-se, em meados do século XVII, que era mais conforme à natureza, ao passo que «ao poder absoluto, chamou hum político animal desboçado, que corre a precipitar sse sem o freo da razão sem as redeas da politica entendida sem a uara da Justiça, e sem os estribos, em que se deve segurar a prudencia. Nam deuem os poderozos ter por dita, o conseguir tudo o que intentão...» – frei Gabriel Purificação, «Políticas moraes para privados [...] ao Snr. Luís de Souza e Vasconcellos Conde de Castello Milhor do Conselho de S. Magde. e Escriuão da Puridade. Carta». BNL, FR, cód. 12968, f. 85.

ambiente onde não tardaram em surgir oficiais que se revelavam capazes de conceber tais desideratos como algo que era independente quer da manutenção dos equilíbrios hierárquicos há muito estabelecidos, quer das relações de afecto com o monarca. Por fim, entre os que contestavam a inevitabilidade deste predomínio aristocrático contam-se, ainda, umas poucas figuras do universo militar. Com efeito, mesmo nesse meio tão profundamente ligado à aristocracia e aos seus principais signos identitários, surgiram vozes que denunciavam a incompetência e a inabilidade dos nobres para liderarem o exército, propondo, primeiro timidamente, e aos poucos de um modo cada vez mais aberto, outras formas de hierarquização dos comandantes militares, defendendo o abandono do conceito cavaleiresco de serviço guerreiro, e a sua substituição por um entendimento mais "técnico" e utilitário da força militar[179].

Curiosamente, o monarca teve igualmente uma palavra a dizer neste processo. Com efeito, e não obstante a sua conivência com a aristocracia – com a qual, como vimos, desenvolveu um multissecular laço de afectiva simbiose e interdependência –, o próprio rei contribuiu para desestabilizar o ancestral sistema de relações que vinha desenvolvendo com a nobreza natural, pois a partir de meados do século XVII a realeza demonstrou empenho em se destacar do corpo social e de se libertar de alguns dos constrangimentos – afectivos – impostos por aqueles que o rodeavam. No quadro dessa afirmação regalista, teve lugar um importante ajustamento do discurso sobre o amor entre o rei e os vassalos. De facto, aos poucos o monarca começou a assumir uma imagética que o retratava como alguém que fora escolhido por Deus, como uma entidade dotada do dom da graça divina, e que se encontrava, de alguma forma, a meio caminho entre o mundo terreno e o mundo divino. Nesse contexto, o carácter carismático da monarquia acentuou-se, e o rei, ao invés de insistir num amor comunitário e repartido por todos, passou a exigir que a monarquia fosse objecto do amor mais forte, assim como de uma fidelidade que se sobrepusesse a todos os demais laços emocionais. Na sequência disso, a graça régia foi também sendo exercitada de forma mais livre e descomprometida, e o monarca logrou introduzir no grupo dominante aquilo que na época foi designado por «nobreza civil» ou «política», quer dizer, figuras com uma identidade muito diferente e com uma cultura de serviço bem diversa daquela que vigorava entre a nobreza de linhagem.

[179]Cfr. Luís Mendes de Vasconcelos, *Arte militar dividida em tres partes. A primeira ensina a peleijar em campanha aberta, a segunda nos alojamentos, & a terceira nas fortificacoes. Com tres discursos antes da Arte. No primeiro se mostra a origem, & principio da guerra, & Arte Militar, & o seu primeiro autor, no segundo a necessidade que d'ella tem todos os estados, & no terceiro como se poderà saber, & conservar. E hua comparacao da antigua milicia dos gregos, & romanos, com a deste tempo...* (Alenquer, Vicente Alvarez, 1612). Acerca deste tema, veja-se, de Fernando Dores Costa, «O bom uso das paixões: caminhos militares na mudança do modo de governar», *Análise Social*, 149 (1998) pp. 969-1017.

Tratava-se de uma "nova" nobreza, de uma nova elite dirigente que procurava ascender a essa posição proeminente através do mérito individual e da confiança política, e alguns dos mais destemidos membros desta "nova" nobreza não tinham pejo em manifestar as suas dúvidas sobre as qualidades da aristocracia para a chefia e para ocupar os principais cargos de governo[180]. E o certo é que, ainda no século XVII, esta "nova" nobreza, para além de ostentar, em alguns casos, uma formação universitária jurídica – tanto canónica como civil –, logrou ocupar postos que até aí tinham sido um exclusivo da nobreza natural, rompendo com o monopólio que esta detinha e provocando, como seria de prever, o seu mais feroz descontentamento. A esta concorrência entre a aristocracia e essa nova nobreza correspondia, no fundo, a tensão entre, por um lado, um conceito de superioridade natural, amorosa e moral, e, por outro, um conceito de superioridade que nada tinha a ver com a natureza nem com o amor, mas sim com a utilidade e o mérito individual; no plano pedagógico, a essa tensão correspondia o contraste entre, por um lado, a «criação» doméstica no seio da casa aristocrática, enfatizadora das diferenças naturais, e, por outro, uma educação escolar, universitária, técnica e homogeneizadora[181]. Apesar de continuarem a proteger a nobreza natural, a verdade é que os monarcas seiscentistas recrutaram cada vez mais letrados para ocuparem altos postos de governo, em especial o cargo de secretário de estado.

Aliás, e como muito bem assinalou Bartolomé Clavero, na própria expressão «graça e mercê», ligada à actividade recompensadora do monarca, ecoavam também algumas ambiguidades, ou seja, cada uma das palavras apontava para uma maneira distinta de encarar os serviços que as pessoas prestavam ao monarca. O primeiro termo, a «graça», reportava-se àquilo que a realeza dava em fé e em confiança, no quadro de uma relação afectuosa; o

[180]Álvaro Ferreira de Vera caracterizou esse novo grupo de servidores de uma forma bastante sugestiva: a «nobreza política» era aquela que se concedia por «graça & mercê» dos reis, e era uma qualidade recebida por aqueles que a mereciam, pelos serviços prestados ao rei. Como tal, Ferreira de Vera sustenta que até a pessoa mais humilde poderia ser nobilitada, acrescentando que «isto digo porque ha alguns, que posto que nobres, tem tanta arrogancia, que louvando se da virtude, & valor dos seus passados, menosprezão àquelle que actualmente tem esta virtude, & que por caminhos legitimos mereceo ser honrado» – Álvaro Ferreira de Vera, *Origem da Nobreza Politica...*, cit., 1631, f. 34 segs.; para outras propostas de caracterização da nobreza, *vide* Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...* cit., 1624, pp. 433 segs. Também Manuel de Faria e Sousa criticou a presunção da nobreza de linhagem, afirmando que muitos cavaleiros se julgavam «...mas antigos do que las estrellas», acabando desse modo por abrir a porta ao merecimento individual – Manuel de Faria e Sousa, *Noches Claras...*, cit., 1624, p. 442.

[181]Danilo Aguzzi Barbagli, «La Difesa di Valori Etici nella trattatistica sulla nobilità del secondo Cinquecento», *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Stui sul Rinascimento*, seconda serie, XXIX (1989) pp. 377-427. Este contraste ecoa por detrás de muitas das páginas do livro *Segunda Parte do Tempo de Agora*...(Lisboa, 1624), da autoria de Martim Afonso de Miranda; na parte final dessa obra são tecidos rasgados elogios aos livros e à sua virtualidade pedagógica, e Martim Afonso de Miranda afirma taxativamente que «mayor poder he o dos liuros, que dos amigos mais verdadeiros...», pois os livros são amigos desinteressados, estão «isentos de merecer, pedir, ou esperar, falam liures, & não temem ameaças...» – Martim Afonso de Miranda, *Segunda Parte do Tempo de Agora...* cit., 1624, f. 165-165v.

segundo, pelo contrário, remetia para um horizonte de concessões mais atento ao contributo individual[182]. No fundo, tratava-se do contraste entre, por um lado, o mérito natural, linhagístico e assente na ancestral ligação afectiva, e, por outro lado, o mérito individual que era próprio dos vínculos conjunturais, afectivamente desinvestidos e proto-burocráticos, os quais estavam a surgir, em número crescente, nalguns sectores da administração daquele período. Até ao final do século XVII parece que vingaram as vozes que atribuíam à nobreza hereditária e ao sangue uma primazia e uma excelência moral que os merecimentos individuais não conseguiam alcançar. Contudo, o debate em torno da hierarquia recrudesceu ao longo do século de Setecentos, e nessa centúria o resultado da contenda foi bem menos claro.

Antes de terminarmos este capítulo, é importante recordar que outra das facetas desse exercício "descomprometido" da graça régia foram os «validos», também conhecidos por «privados». «Valido» era o nome dado ao dignitário que o rei escolhia como o seu mais próximo servidor, uma figura que também foi por diversas vezes designada como o «melhor amigo do monarca», e a sua presença junto do rei significava que o monarca estava a abraçar formas mais voluntaristas e individualistas de afecto, rompendo com um conceito de amor mais extensivo e distribuído proporcionalmente em função da superioridade natural. Com efeito, a partir de meados de Quinhentos, os validos desempenharam um papel cada vez mais destacado na condução dos destinos governativos, se bem que a sua presença no palácio real tenha sempre provocado alguma perturbação nos equilíbrios estabelecidos entre a Casa Real e a aristocracia. Na realidade, o «favor» de que gozavam tais figuras significava, entre outras coisas, que o rei deixava de nutrir um amor igualmente forte pelo conjunto dos seus servidores aristocráticos, colocando em prática um amor mais livre e descomprometido, o qual privilegiava um dignitário e concentrava nele todo o seu afecto, em prejuízo dos demais[183].

As tensões geradas pela afirmação dos validos prendem-se, essencialmente, com o seu impacto na economia afectiva entre a realeza e a aristocracia. Com efeito, ao optar por governar com um valido, o rei deixava de distribuir proporcionalmente o seu afecto pelos seus conselheiros aristocráticos, concentrando o seu amor e a sua confiança naquele que por vezes adquiriu o epíteto de «melhor amigo do rei». No fundo, reencontramos aqui a tensão entre,

---

[182]Bartolomé Clavero, *Antidora*... cit., 1991, pp. 87 segs.

[183]O melhor estudo sobre o impacto do valimento no sistema político dos séculos XVI e XVII pertence a Antonio Feros: *The King's Favorit, The Duke of Lerma. Power, Wealth and Court Culture in the Reign of Philip III of Spain*, dissertação de doutoramento apresentada na Johns Hopkins University, Baltimore, 1994 (no prelo); para Portugal, *vide* Ângela B. Xavier, *«El Rei aonde póde, & não aonde quêr». Razões da Política no Portugal Seiscentista*, Lisboa, Colibri, 1998.

Figura 35
O «privado» esteve sempre ligado a um conceito «secretista» e individualista de governo. Juan Baños de Velasco y Acevedo, *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones politicos y morales y su impugnador impugnado de si mismo...* (Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670).

por um lado, um conceito de afecto extensivo, familiar e comunitário que distinguia as pessoas em função das suas diferenças naturais; e, por outro, o amor livre, centrado num par de amigos, o afecto a dois, mais voluntarista e de certo modo voltado para um entendimento individualista das relações entre o rei e os seus servidores, entendimento esse que evidentemente relegava para segundo plano os princípios hierárquicos que temos vindo a analisar, pois o principal critério para a escolha do valido não era propriamente a origem familiar, mas sim a vontade do monarca. Foi precisamente esta questão que motivou as muitas páginas que a literatura seiscentista dedicou ao tema do valido, analisando, com todo o detalhe, as consequências constitucionais dessa opção do rei por ter apenas um amigo no qual concentrava o seu afecto, descompensando emocionalmente os demais dignitários[184]. O assunto era realmente muito sério, pois tal concentração do afecto régio numa só pessoa introduzia significativas mudanças em duas áreas fundamentais da governação, a saber, a escolha dos principais conselheiros do monarca, e a distribuição de recompensas pelos bons serviços prestados. No próximo capítulo analisaremos, em pormenor, esta problemática. De momento refira-se apenas que, a respeito desta magna questão constitucional, as opiniões dividiram-se, e alguns autores houve que reconheceram ao rei o direito de manter uma amizade especialmente intensa apenas com um dos seus colaboradores. Seja como for, a maioria manifestou muitas reservas quanto a um relacionamento com essas características, aconselhando, como alternativa, um amor muito mais extensivo e proporcional, quer dizer, um amor mais repartido e que jamais perdesse de vista o bem comum. Chegou-se mesmo ao extremo de negar ao rei o direito a ter relações afectivas demasiado exclusivistas, por receio dos efeitos negativos que elas poderiam provocar.

Como seria de prever, perante a ascensão do valido o descontentamento da aristocracia era sempre bastante ruidoso, tanto mais que, em muitos casos, esses «melhores amigos» do rei provinham de famílias da pequena nobreza, ou até mesmo plebeias. Quando tal acontecia, nas muitas queixas que invariavelmente dirigia ao monarca, a nobreza de linhagem verbalizava todos os critérios de desclassificação dos plebeus que atrás referimos, assim como os preconceitos sociais que se reportavam aos princípios de diferenciação que descrevemos no decurso deste capítulo. Assim, a nobreza

[184]Para uma boa panorâmica sobre a volumosa literatura que discutiu as implicações afectivas e constitucionais do valido, veja-se Antonio Feros, «Twin souls: monarchs and favourites in early seventeenth-century Spain...», cit., 1995; um dos livros coetâneos que, para o contexto português, melhor analisa esta temática, é o tratado *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el govierno éthico, económico y político...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1672) do jesuíta Diogo Henriques de Vilhegas (*maxime* pp. 62 segs.).

natural deplorava o facto de muitos desses validos serem plebeus e, logo, naturalmente imperfeitos, egoístas e incapazes de amar o bem comum, advertindo para os efeitos nocivos que o convívio com uma pessoa que não pertencia ao grupo daqueles que eram naturalmente superiores poderia ter no rei e no governo da «república»[185]. Além disso, nessas queixas contra o valimento escutavam-se sempre muitos lamentos acerca do efeito dissolvente do dinheiro, o qual enfraquecia os laços afectivos, não tendo em conta as qualidades naturais das pessoas e permitindo ascensões sociais demasiado rápidas[186]. Faziam-se escutar, também, críticas às formas de ligação que não obedeciam ao ordenamento dos afectos, e que instauravam laços muito mais voláteis, fundados no serviço mercenário, ou seja, na prestação de um serviço a troco de um salário, uma ligação onde a fidelidade era garantida pelo dinheiro, onde os laços afectivos e a generosidade natural contavam pouco, e, finalmente, onde o interesse e a utilidade individual predominavam sobre o bem comum[187]. Ligações, por fim, que por serem tão voláteis, propiciavam a mobilidade social, ameaçando seriamente o monopólio da oligarquia dominante.

Alguns destes temas serão analisados detalhadamente no capítulo que se vai seguir. Por agora, recorde-se apenas, e antes de concluirmos este capítulo, que para além do favorecimento do valido, a realeza foi igualmente alvo de críticas porque praticava a venda de títulos nobiliárquicos e de ofícios para fazer face às carências financeiras da Coroa[188]. O rei também foi muito censurado pelo facto de ter admitido na sua privacidade algumas das figuras que foram alvo das mais sistemáticas e seculares campanhas de descrédito por parte do grupo dominante, como foi o caso dos judeus e dos arbitristas. Como bem refere Atienza

---

[185]«Un hombre de baxo nacimiento, puesto en lugar tan superior, apenas cabe en si, ni alcança lo que aquello es, las mercedes que el Principe haze, ò deue hazer, regula por su miseria, piensa que viue en su casa, en donde la auarícia hizo havitacion...», sustenta João Salgado de Araújo. Afirmava o mesmo jurisconsulto que é precisamente para evitar tais perturbações que «a los nobles conpeten los lugares supremos y de gouierno, porque [...] a los nobles en que assisten las otras partes de generosidad y mas requisitos al puesto, deuen conferir se las Plaças y Magistrados en que se predomina, y gouierna, no a los Plebeos, no a los idiotas, no a los codiciosos...» – João Salgado de Araújo, *Ley Regia de Portugal...*, cit., 1627, f. 62v.; acerca desta problemática, veja-se «Os Grandes nos ofícios da República», cap. 3 da IV Parte de *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, de Nuno Gonçalo Monteiro.

[186]«Deus nos acuda, que ja as demasias, variedades de trajos, modos de iguarias, copia de coches, numero de escudeiros de modo vam em crecimento, que afogão as virtudes, condenão as almas, destroem as casas, empenhão os morgados, arrendão as comendas de antemão, & por muito menos, & em resolução degradam os bons costumes, & não gastam as horas como conuém...», afirmava Martim Afonso de Miranda. Como consequência desta situação, de acordo com Miranda «não ha quem não se queixe de injustiças, o que merece esta encantoado, o que adula tem officios, o que peita comendas, & não ha quem faça bem...» – Martim Afonso de Miranda, *Tempo de Agora...*, cit., 1622, f. 109-109v.

[187]Em França, no mesmo período, encontramos apreciações análogas acerca do serviço que era prestado a troco de dinheiro – Jonathan Dewald, *Aristocratic experience and the origins of modern culture: France 1570-1715*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 105 segs.

[188]Cfr. I. A. A. Thompson, «The Purchase of Nobility in Castile, 1552-1700», *The Journal of European Economic History*, VIII, 2 (1979) pp. 313-360; Jay M. Smith, *The Culture of Merit...*, cit., 1996, pp. 13

Hernández, no fundo todos estes lamentos reflectiam o mal-estar corporativo provocado pelo facto de a realeza, em certas conjunturas, ter mais em conta a riqueza do que a pureza de sangue, e por privilegiar o interesse em prejuízo daqueles que eram desde há muito apontados como os que mais amavam o bem comum[189].

Amizade, familiaridade e confiança política.

Entre as diversas formas de normatividade que então operavam, a ordem instaurada pelo amor era, entre todas, a mais integral e extensiva, pois regulava as relações de filiação no seio do universo doméstico aristocrático, as alianças entre as famílias, e também o modo como as famílias se relacionavam com a realeza, proporcionando o «idioma» para as ligações extra-familiares e para a estruturação simbólica da realidade social[190]. Ao longo deste capítulo analisámos aquilo que a leitura amorosa da comunidade dizia acerca da hierarquia entre as diversas partes do corpo social. Assim, identificámos um vasto e complexo conjunto de critérios hierarquizadores, os quais, integrados num mecanismo único, conferiram estabilidade e asseguraram a continuidade dessa maneira de conceber as relações comunitárias e o escalonamento estatutário entre as suas várias partes[191]. Como assinalou Maurice Godelier, tais critérios não reflectiam um simples agregado de diversas formas de comportamento individual, bem pelo contrário, pois indiciavam a presença de uma lógica de funcionamento comum ao conjunto do corpo social[192]. O aspecto central dessa lógica de funcionamento era, como vimos, o amor e o seu poder unitivo.

Descrevemos um olhar sobre o mundo que era extremamente sensível às diferenças naturais entre as pessoas, uma leitura da comunidade onde a personalidade era determinada pelo *status*[193]; onde a distinção estatutária era justificada por uma diferença de carácter essencial, de índole moral; e, finalmente, onde o modo como as pessoas viviam era determinado pelo seu estado social.

---

segs., e 50 segs.

[189]Ignacio Atienza Hernández, «El señor avisado: programas paternalistas y control social en la Castilla del siglo XVII..., cit., 1986, p. 896.

[190]Cfr. Hans Medick e David Warren Sabean (orgs.), *Interest and emotion...* cit., 1984.

[191]Nuno Gonçalo Monteiro, «O 'Ethos' da Aristocracia Portuguesa..., cit., 1997, pp. 397 segs.

[192]Maurice Godelier, «Apresentação» a Karl Polanyi et. al. (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos...* cit., 1976, pp. 20-21.

[193]Bartolomé Clavero, «Principio Constitucional: el Individuo en Estado» *in Happy Constitution...* cit., 1997, p. 13.

Verificámos, além disso, que no centro desse sistema estiveram sempre o amor pelo bem comum e os laços afectivos. De facto, a leitura afectiva das relações comunitárias revelou-se verdadeiramente polivalente, dado que vincou as diferenças naturais entre as pessoas; ditou a situação de preeminência natural e moral de uns em relação aos outros; estruturou as relações no seio do grupo dominante, dotando-o de vínculos sólidos e duradouros fundados no amor; justificou, ao longo de um período multissecular, o predomínio de um grupo minoritário, invocando a sua capacidade natural para amar o bem comum; conferiu a esse grupo as razões que justificavam a sua excelência e o seu "fechamento", bem como a situação de monopólio que instaurou em torno das concessões régias; e, por fim, gerou dispositivos comportamentais que tornavam visíveis e evidentes as distinções morais e estatutárias entre as pessoas, dispositivos esses que acabavam, eles próprios, por reforçar o divórcio social entre essa circunscrita elite dominante e a maioria da população.

A análise do sentimento de superioridade de que comungava o grupo dominante tornou bem patente todo o poder dos laços afectivos, sobretudo a sua capacidade para instaurar e legitimar este sistema – imóvel e duradouro – de desigualdade instituída, parte integrante de uma estratégia de perpetuação do grupo nobilitado nos círculos do poder, um grupo que, dessa forma, conseguiu restringir seriamente o acesso aos estratos superiores da comunidade[194]. Como tivemos o ensejo de demonstrar, a amizade tinha a enorme vantagem de conceptualizar vínculos doces e não-violentos; a liberalidade, por seu turno, designava a natural disponibilidade aristocrática para beneficiar o próximo; a magnificência amplificava essa postura liberal da nobreza; a gratidão reportava-se à postura que devia ser adoptada por aquele que recebia o benefício; e o serviço, por fim, denotava a exteriorização, em obras, do dispositivo sentimental que acabou de ser apresentado[195]. Como demonstrou Jesus Vallejo, a nobreza apropriou-se desta série de valores, institucionalizando tal apropriação através da definição de mecanismos jurídicos que serviram de enquadramento às suas relações enquanto grupo – a homenagem, o benefício, o morgadio –, e também às relações que mantinha com os demais grupos sociais[196].

Assim, o poder que os dominantes exerciam foi invariavelmente apresentado como um serviço, um serviço que o grupo mais preeminente prestava

[194]Xavier Gil, «Cultura Políticas y clases dirigentes regionales en la formación del Estado Moderno» *in* M. Lambert-Gorges (org.), *Les Élites Locales et l'État dans l'Espagne Moderne, du XVIe au XIXe siècle*, Paris, C.N.R.S., 1993, pp. 173 segs.

[195]António Manuel Hespanha, «La Economia de la Gracia, cit., 1993, pp. 156 segs.

[196]Jesús Vallejo, «Amor de árbitros. Episodio de la sucesión de Per Afán de Ribera el Viejo..., cit., 1994, p. 238.

àqueles que ocupavam uma posição hierarquicamente subalterna, e tal situação gerava uma dívida, uma dívida que uns e outros deviam honrar através da disponibilidade para dar os seus bens, o seu trabalho, e até a sua vida, tudo isso em nome do amor. Dessa forma engendrava-se um sistema circular de desigualdade instituída, circular porque tinha o poder de se justificar a si mesmo, e desigual, porque envolvia profundas diferenças estatutárias, as quais, como vimos, eram atribuídas à natureza das coisas. Trata-se de um sistema que revelou uma singular longevidade, reunindo um invulgar consenso, sendo precisamente por isso que, nos séculos XVI e XVII, foram tão raras as vozes que se levantaram contra as profundas diferenças hierárquicas então vigentes. Na realidade, nenhuma das movimentações sociais que então ocorreram teve como objectivo a instauração de um ordenamento alternativo ao vigente, o que indicia que o predomínio da aristocracia – eclesiástica e profana – foi, em geral, um dado incontestado. Sabemos hoje que só a partir de meados do século XVIII surgiram movimentos claramente apostados em substituir esse ordenamento por um outro mais igualitário[197], e sabemos igualmente que, até essa data, todas as leituras alternativas de hierarquização das relações comunitárias foram sistematicamente classificadas como «desumanas», «heréticas», «anti-naturais» ou, até, «monstruosas», qualificativos muito reveladores do profundo enraizamento cultural destes dados[198].

Na linguagem de descrição social que temos vindo a explorar, o amor desempenhava um papel determinante, pois era o principal critério de hierarquização entre as diversas famílias que compunham o corpo social.

Através do amor pelo bem comum, justificou-se a superioridade natural da nobreza e a sua aptidão inata para a ocupar postos de chefia. Os laços afectivos estruturaram, também, o relacionamento entre a nobreza e a realeza, tendo-se instaurado, entre esses dois pólos de poder, uma coincidência de perspectivas e uma sintonia de objectivos que passava, em grande parte, pelo facto de tanto a monarquia como a aristocracia – profana e eclesiástica – comungarem da mesma cultura organizativa, do mesmo *ethos*, o qual, como verificámos, tinha nos vínculos amorosos de base familiar o seu aspecto mais determinante. O laço afectivo gerava fidelidade e confiança pessoal, e, para lá disso, definia uma

[197]Nuno Gonçalo Monteiro, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia...», cit., 1993, pp. 360 segs.

[198]Paul Zweig, *The Heresy of Self-Love. A Study of Subversive Individualism*, Princeton, Princeton University Press, (1ª edição: 1968), 1980, pp. 65 segs.; não podemos esquecer que lidamos com uma cultura estruturada pelas concepções tomistas, à luz das quais a opinião da maioria equivalia ao conhecimento seguro e àquilo que mais fielmente correspondia à ordem natural e à vontade divina. Neste ambiente cultural, aquele que não pensava do mesmo modo que a maioria tinha boas hipóteses de ser encarado como um louco, anti-social ou até mesmo como subversivo – cfr. Anthony Pagden, *The Fall of*

peculiar modalidade de relacionamento entre a pessoa do rei e cada uma das famílias aristocráticas. Tal modalidade revelou ter capacidade para delimitar o grupo que, invocando razões naturais, se arrogou do direito hereditário a estar mais próximo do monarca e a monopolizar os principais cargos da Coroa.

No quadro governativo, este predomínio dos laços afectivos sobre as demais formas de ligação fazia com que os postos e os cargos de comando fossem pensados, antes de mais nada, como relações fortemente personalizadas entre os dignitários e a pessoa régia, e não tanto como lugares institucionais onde as pessoas exerciam uma determinada função regidas por valores burocráticos. Dito de outra forma, do ponto de vista da aristocracia, as instituições tinham muito menos significado do que os laços afectivos que uniam as pessoas umas às outras, pois esses laços tinham em conta aquele que era o dado mais valorizado: a origem familiar, a superioridade natural e a excelência moral.

Natural Man..., cit., 1982, pp. 90 segs.

Capítulo 7

A corte régia e o sistema político do Antigo Regime

Uma vez analisado o sentimento de superioridade de que comungava a aristocracia, é a altura de analisar o tipo de relações que esse grupo estabeleceu com a família régia, no quadro da Casa Real. A corte régia, enquanto local de residência do rei, constituía um dos vários pólos detentores de capacidade governativa no Portugal do Antigo Regime, e à semelhança das casas senhoriais, toda a sua estrutura tinha uma matriz doméstica. Assim, ao longo deste capítulo verificaremos que o essencial da residência régia assentava em laços que possuíam um indubitável fundo afectivo, e verificaremos, também, que a constelação de valores descrita na segunda parte desta dissertação estava muito presente na Casa Real, traduzindo-se num sistema de relacionamento e num conjunto de instituições reguladas, fundamentalmente, pela moral.

Cumpre ter em conta, porém, que, neste período, a importância do palácio real enquanto *locus* de poder aumentou consideravelmente, já que foi uma época em que a realeza se procurou afirmar em relação às demais entidades detentoras de poder político, uma afirmação processada através de um triplo movimento: em primeiro lugar, mediante a reivindicação de uma maior autonomia em relação aos constrangimentos que a prendiam aos demais corpos sociais; em segundo, procurando assumir-se como a peça central do sistema político português daqueles anos, quer dizer, como o local onde eram produzidas as decisões governativas que cada vez mais extravasavam aquela que, originariamente, tinha

sido a esfera de intervenção do monarca; por fim, a monarquia afirmou-se, também, como a principal responsável pela manutenção e pela reprodução do sistema político.

Tudo indica que os corpos sociais souberam adaptar-se a essas régias ambições de protagonismo, pois, como é bem sabido, a partir do século XVI ao palácio real acorreram as principais figuras dos diversos estados, estabelecendo com a realeza uma série de laços de serviço. A Casa Real tornou-se no principal palco de relacionamento entre a monarquia e um número crescente de eclesiásticos e de aristocratas, e tal relacionamento foi precisamente estruturado pelos valores que foram analisados na segunda parte desta dissertação. A corte cada vez mais funcionou como o cerne, como a peça central da comunidade política, mas também como o principal pólo ordenador dessa comunidade. Além disso, assumiu-se como a principal defensora da hierarquia tradicional, e como o *locus* por excelência dessa tarefa fundamental que, como vimos, era a proporcional distribuição dos recursos por entre todas as partes da comunidade. No entanto, e ao mesmo tempo que tudo isto decorria, no seio da Casa Real foram surgindo contradições e tensões que, a prazo, viriam a revelar todo o seu potencial desestabilizador, acabando por contribuir, a seu modo, para a definitiva dissolução do sistema político do Antigo Regime, um processo que será objecto de uma análise mais circunstanciada no derradeiro capítulo desta dissertação.

O núcleo central da Casa Real.

Como primeiro passo de um estudo com estas características, é fundamental começar por explicitar a semântica do vocabulário coetâneo, pois ele é muito revelador do lugar da corte régia no sistema político do Antigo Regime. Assim, analisaremos a semântica da palavra «corte», «casa real», «áulico», «cortesão», «fidalgo»; mais adiante incidiremos sobre os vocábulos «criado», «oficial» e «ministro», também eles muito correntes no mundo cortesão daquele período.

De acordo com o teatino Raphael Bluteau, o vocábulo «Aulico» significava, nos primeiros anos do século XVIII, «Palaciano, Homem de Corte»[1]. Já a palavra «Corte» denotava, para Miguel Leitão de Andrada, «... aquelle corpo do Rei, com todos os que lhe assistem, officiaes, e grandes, e menores, morando onde elle mora, como Igreja todo o corpo, e ajuntamento dos Christãos e se diz em latim *Curia* de *cura*...», significando «...cuidado, e governo, a agencia, e negociação, e

[1]Raphael Bluteau, *Vocabulario...*, cit., 1712, I, p. 676.

administração de todo aquelle corpo de gente»[2]. Bluteau, por seu turno, acrescenta que a Corte é «o lugar onde reside o Rey, assistido dos Officiaes, & Ministros da Casa Real. [...]», afirmando ainda que «Corte» significa também «o palacio Real, ou como lhe chamamos *Corte* Real, & todo aquele magnifico composto da familia, cortezãos, & grandezas de hum Principe»[3].

Vejamos o significado de outras palavras ligadas ao mundo palaciano: antes de mais, «Cortesão», um termo que, de acordo com Bluteau, significava «Homem nobre, que segue a corte, servindo, ou assistindo à pessoa Real»[4]; «Fidalgo», por sua vez, e segundo Miguel Leitão de Andrada, «... quer dizer filho de alguem, a saber, noto, conhecido», e o mesmo Andrada acrescenta que «não nobre, quer dizer não conhecido, e he opposto ao nobre conhecido...»[5]. O serviço do rei era, portanto, inerente à condição fidalga, ao estatuto nobre, e, segundo R. Bluteau, D. Afonso V foi o primeiro rei que, entre os escudeiros e cavaleiros que o seguiam, escolheu alguns dignitários da sua confiança para o servirem directamente, seleccionando «...os que lhe pareceo, para as assistencias, & serviço da Casa Real, & os mandou escrever em livro particular, chamando lhe *Moços Fidalgos*, cujo accrescentamento era a *Escudeiros Fidalgos* e *Cavalleiros Fidalgos*»[6]. O mesmo Bluteau salienta ainda que o foro de fidalgo constitui um «Título de Honra»[7].

Face aos dados que acabámos de apresentar, podemos dizer que, na viragem para o século XVIII, a palavra «corte» denotava, antes de mais, a casa ou o local de residência do rei e dos seus familiares mais próximos, ou seja, a rainha sua mulher, o príncipe e os infantes seus filhos. No entanto, e para além disso, denotava igualmente o complexo de relações domésticas que se materializavam na chamada «Casa Real», a qual incluía, para além dos diversos membros da família real, os «criados», quer dizer, os que tinham sido criados, os que tinham crescido vivendo na casa do rei; incluía, também, os «oficiais», ou seja, as pessoas que exercitavam um serviço de carácter doméstico; englobava, ainda, aqueles que tinham o estatuto de «Moradores», isto é, os dignitários que serviam directamente

---

[2]Miguel Leitão de Andrada, *Miscellanea...*(Lisboa, Mateus Pinheiro, 1629), p. 402.

[3]Raphael Bluteau, *Vocabulario...*, cit., 1712, II, p. 576.

[4]Raphael Bluteau, *Vocabulario* ..., cit., 1712, II, p. 577.

[5]Miguel Leitão de Andrada, *Miscellanea...*, cit., 1629, p.p. 391-394.

[6]Raphael Bluteau, *Vocabulario...*, cit., 1712, IV, p. 107.

[7]Acerca do vocabulário designador de diferenças hierárquicas, e dos problemas hermenêuticos que levanta, *vide* Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832). A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal...*, cit., 1998, pp. 17 segs.

o rei, podendo alguns deles "morar" no próprio Paço[8], e que recebiam, regularmente uma certa quantidade de bens e de dinheiro – a «Moradia» – destinada à sua subsistência. Todavia, não devemos esquecer que essa mesma palavra «corte» podia designar, também, o grupo de dignitários da primeira nobreza que acompanhava o monarca e que desempenhava uma função protectora e consultiva[9].

Para lá dos significados que foram apresentados, o vocábulo «corte» podia designar, ainda, a cidade-sede da residência do rei, ou seja, o núcleo urbano onde o monarca decidira estabelecer a sua residência permanente. Essa sedentarização da corte está naturalmente ligada à emergência de uma cidade «cabeça» do reino, à afirmação do conceito de cidade-capital, e, no caso de Portugal, como é sabido, desde finais do século XVI Lisboa foi invariavelmente associada ao estatuto de *caput regni*, a «cidade-cabeça», a principal entre todas as urbes do reino. Contudo, para além da presença do monarca, o vocábulo «corte» significava igualmente o local onde se encontrava o principal conselho régio e os demais órgãos de decisão governativa ligados à Coroa, os chamados «conselhos palatinos», a saber, o Conselho de Estado, o Conselho da Fazenda, o Conselho de Guerra, o Conselho Ultramarino, e ainda as juntas que foram surgindo no decorrer dos séculos XVII e XVIII, órgãos onde serviam dignitários da nobreza, mas também um grupo heterogéneo habitualmente designado por «oficiais» ou «ministros». A palavra «ministro» aponta, como é sabido, para o universo eclesiástico, onde desde há muito tal vocábulo denotava aqueles que davam assistência aos sacerdotes, no quadro das organizações eclesiásticas, as quais, como vimos, também assentavam numa matriz doméstica. Contudo, no início de Setecentos, a par desta ressonância clerical, o padre Bluteau também define «ministro» como «aquele a quem o Príncipe fia a administração de cousas concernentes ao governo»[10], ou seja, tratava-se de alguém que gozava de crédito pessoal junto do rei, ao ponto de este lhe confiar determinadas tarefas governativas.

Finalmente, a palavra «corte», na documentação coetânea, podia ainda denotar, simplesmente, a cidade onde se encontravam sediados os principais

---

[8]No entanto, ao longo dos séculos XVII e XVIII a dimensão presencial dos "moradores" é insignificante, e quase nenhum residiu, de facto, no Paço Real.

[9]Esta relação entre o rei e os seus aristocráticos servidores é retratada de uma forma bastante sugestiva por uma descrição da corte datada de inícios do século XVIII: «He obrigação dos Vassallos empregarem-se no serviço dos Monarchas que os governão, e dos Reys o conserva llos em paz, e justiça, e a huns, e outros he reciproca esta correspondencia política de que nenhum deve esquecer se, sem expor se ao justo reparo da Censura...» – BNL, Pombalina, cód. 151, f. 7.

[10]R. Bluteau, *Vocabulario* ..., cit., 1712-, tomo 5, p. 499.

tribunais da Coroa, como sejam o Desembargo do Paço, a Mesa da Consciência e das Ordens, e a Casa da Suplicação. No fundo, trata-se de órgãos com responsabilidades judiciais e administrativas que, no período tardo-medieval, integravam os serviços domésticos da Casa Real, mas que, com o complexificar das tarefas governativas e administrativas, se foram autonomizando, acabando por formar o núcleo dos tribunais superiores da Coroa, núcleo esse que, sem deixar de estar vinculado ao conjunto familiar do rei, começou a gozar de uma crescente autonomia. Ainda assim, até bastante tarde algumas dessas instituições judiciais jamais tiveram um edifício próprio, reunindo normalmente no Paço Real, numa das suas dependências, o que acabava por conferir a esses tribunais uma indesmentível feição doméstica.

Em suma, e como se pode verificar, o termo «corte» é polissémico, apresentando uma semântica algo imprecisa, sobretudo no que diz respeito aos limites do universo social e institucional a que se reportava. No entanto, há que realçar que em todos os significados que apresentámos a matriz doméstica está bem presente, um aspecto altamente significativo, e que adiante analisaremos. Por agora, refira-se, apenas, que no decorrer deste estudo, e por razões meramente analíticas, optámos por delimitar o campo de estudo, concentrando a nossa atenção apenas nos dois principais grupos desse vasto leque de oficiais e de serviços: antes de mais, aqueles que eram parte integrante da «Casa Real»; e, para além destes, aqueles que serviam nos chamados «cargos palatinos». Assim, nas páginas que se vão seguir analisaremos, em primeiro lugar, os laços de "familiaridade" estabelecidos entre a Casa Real e os seus servidores; depois, incidiremos sobre os oficiais que estavam incumbidos do «governo doméstico» da Casa Real; em terceiro lugar, examinaremos as distinções estatutárias ditadas pela residência régia, e explicitaremos quais eram os princípios de discriminação que presidiam a essas distinções, assim como os bens que as acompanhavam; por fim, analisaremos as atribuições e o perfil daqueles servidores da Casa Real que, apesar de integrarem o espaço palaciano, tinham responsabilidades numa área que extravasava as questões caseiras do monarca, área essa por diversas vezes designada como «governo do reino». No que toca ao âmbito cronológico desta sondagem, incidiremos nos anos compreendidos entre 1640 e o final do Antigo Regime, se bem que privilegiemos, claramente, o século XVII e o primeiro quartel de Setecentos, um longo período durante o qual, como teremos oportunidade de verificar, a maioria das ligações que a Casa Real estabeleceu com os seus servidores obedeceu a uma matriz afectiva.

Não obstante o carácter algo impreciso do vocabulário cortesão, não há dúvida de que a expressão «Casa Real» concede uma ênfase especial à pessoa

régia, à sua família e às ligações mais ou menos permanentes e mais ou menos formalizadas que o rei estabelecia com aqueles que se encontravam mais próximo da sua pessoa. A este respeito é oportuno referir, uma vez mais, que a casa do monarca assentava nos mesmos princípios de funcionamento que, durante o Antigo Regime, governavam todas casas senhoriais, tanto seculares como eclesiásticas. No seio da Casa Real primava o modelo patriarcal, e o rei personificava a figura paternal, gozando de uma autoridade muito extensiva sobre os que mantinham uma relação com a Casa[11]. Além disso, o sistema de relações desenvolvido no quadro da residência do rei era regulado por um vasto conjunto de normas que era intrínseco à natureza da comunidade doméstica, e que nada tinha a ver com o direito positivo. Na verdade, e como por diversas vezes referimos, a normativa doméstica precedia o direito positivo, e este último reconhecia e respeitava essa preeminência, razão pela qual, e à semelhança do que acontecia com as demais casas nobiliárquicas, a Casa Real acabava por constituir uma espécie de espaço autónomo, regulado precisamente por essas normas – fundamentalmente morais – que emergiam do seu modelo organizativo.

Entre as pessoas directamente ligadas à residência do rei contavam-se, antes de mais, os familiares directos do monarca, mas também alguns dos seus parentes, e ainda um conjunto mais ou menos vasto de servidores que, não raras vezes, eram englobados na categoria de «familiares», uma classificação, que, como assinalámos, era decorrente não só do facto de se moverem no interior do espaço doméstico da pessoa régia, mas também do laço afectivo que os ligava ao monarca. Atrás referimos por diversas vezes, que até ao final do Antigo Regime o conceito de «casa» tinha uma acepção bem mais alargada do que sucede hoje, incluindo não só os consanguíneos mas também um grande número de criados e de servidores. O mesmo se pode dizer do conceito de «doméstico», já que também ele possuía uma significação bem diversa da actual, dizendo respeito a um grupo que podia ser bastante vasto[12].

A caracterização detalhada da Casa Real passa, necessariamente, pela identificação de todos os ofícios que integravam esse complexo doméstico do monarca português. É possível levar a cabo tal tarefa a partir da recolha de dados contidos em documentação diversa[13], com destaque para um texto, o *Regimento da*

---

[11]Ignacio Atienza Hernández, «El señor avisado: programas paternalistas y control social en la Castilla del siglo XVII», *Manuscrits*, 9 (Enero 1991) pp. 155-204.

[12]Nuno Gonçalo Monteiro, «Casa e Linhagem: o Vocabulário Aristocrático em Portugal nos séculos XVII e XVIII», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 12 (1993) pp. 50 segs.

[13]«Oficiais da Casa de El Rei», BA, cód. 51-IX-3, fólios 153 segs.; João Baptista de Castro, *Mappa de Portugal... segunda Parte...* (Lisboa, Miguel Manescal da Costa, 1746), cap. IX - «Do Governo Antigo, e Moderno da Casa Real» (pp. 356 segs.).

Casa Real de D. João IV, de 3 de Janeiro de 1643[14], o qual define ofícios, atribuições de alguns dos oficiais da casa, precedências entre eles e, ainda, diversos aspectos do seu funcionamento quotidiano. O *Regimento* de 1643 constitui um texto importante, pois atesta a "refundação" da corte em Lisboa, ou seja, assinala o regresso de um rei decidido a estabelecer nessa cidade a sua residência permanente. De acordo com testemunhos da época, o rei D. João IV, logo após a revolta de 1640, manifestou a intenção de regimentar todos os aspectos da Casa Real, a fim de estabelecer, de um modo claro e duradouro, o funcionamento do seu núcleo doméstico. A organização da Casa Real foi, por conseguinte, uma das prioridades da nova ordem saída da Restauração, o que, em si, é altamente revelador, pois sublinha o quão importante era a estrutura familiar no quadro do sistema político do Antigo Regime. Nesse sentido, o novo rei ordenou a todos os oficiais que elaborassem um «papel do que pertencia a cada hum ao seu officio», mandando também aferir, com exactidão, quais eram, realmente, os oficiais da sua residência. Para realizar essa tarefa foram reunidas diversas instruções relativas à organização da casa do monarca, algumas delas datadas dos séculos XV e XVI, e o rei mandou também «juntar varios papeis e documentos, e em particular para o regimento da Capella», papéis esses que foram, depois, analisados em Conselho de Estado. No entanto, parece que «os Embaraços da guerra e outros negocios Embaraçarão a rezolução...»[15], e o regimento que englobava todos os ofícios jamais foi finalizado. O único articulado que chegou a ser produzido foi o *Regimento* de 1643, o qual acaba por se revelar muito incompleto, pois reporta-se apenas a uma parte ínfima do funcionamento da Casa Real, sendo omisso a respeito de questões tão importantes como o estatuto de morador, o número de oficiais, o âmbito jurisdicional de cada um deles, a remuneração de serviços e, ainda, o financiamento da casa.

A propósito deste aspecto é oportuno lembrar que, desde 1582, Lisboa tinha deixado de contar com um monarca residente, se bem que tal não significasse que a Casa Real tivesse deixado de existir. Na verdade, durante o período filipino existiu nessa cidade uma residência de vice-rei ou de governador, a qual contava com uma capela real[16], com um sistema de moradias e também com um expediente de remuneração de serviços, tal e qual como se fosse a morada de

[14]«Regimento dos Officios da Casa Real d'El-Rei Dom João IV», BNL Mss. 135 nº 14, publicado por J. J. de Andrade e Silva (org.), *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza...*, 1640-1647, Lisboa, Imprensa de F. X. de Souza, 1856, pp. 166 segs., também publicado nas *Provas Genealógicas da Casa Real Portuguesa...*, org. de D. António Caetano de Sousa, tomo IV, pp. 378 segs.

[15]BNL, Pombalina, cód. 653, f. 431.

[16]Acerca da história da Capela Real, *vide* João Baptista de Castro, *Mappa de Portugal...* (Lisboa, Miguel Manescal da Costa, 1746), tomo III, pp. 163 segs.

um rei[17]. Porém, a essa casa faltava uma personagem crucial: o *pater familias*, o «chefe da casa», o monarca. Tendo isso em conta, torna-se ainda mais justo qualificar o *Regimento* de 1643 como um documento de certo modo "fundador", pois ele consagra o definitivo regresso do rei-pai e da sua corte a Lisboa, depois de sessenta anos de ausência. Além disso, e como dissemos, é altamente significativo que um dos primeiros gestos de D. João IV, pouco tempo depois de ter sido alçado ao trono, tenha sido a organização de uma Casa Real. Tal gesto significava a criação da estrutura que lhe permitiria estabelecer ligações de confiança e de serviço com as principais famílias da aristocracia portuguesa, tornando tais famílias solidárias – antes de mais nada a um nível afectivo – com os destinos da nova dinastia. Por outras palavras, ao estabelecer uma Casa Real, D. João IV transmitia à nobreza a mensagem de que estava disposto a aceitar o seu auxílio afectuoso, dando origem a um regime de relacionamento essencialmente moral e amoroso, um relacionamento regulado por normas pré-jurídicas, portanto, mas que, não obstante, e como veremos adiante, não deixava de ter enormes implicações constitucionais.

No tocante à família real, a criação de uma estrutura doméstica tinha consequências muito importantes, porquanto definia, de uma forma clara, os papéis constitucionais que competiam a cada um dos diversos membros desse agregado doméstico. Assim, D. João, o chefe dessa nova casa régia, convertia-se no *pater familias* dessa casa, mas também, de certa forma, do conjunto do reino, cabendo a ele uma autoridade superior e o desempenho de uma acção com vista ao bem comum da comunidade; a rainha D. Luísa, esposa do *pater*, deveria obedecer ao seu marido, para além de ter a obrigação de colaborar com o rei no sentido da concretização desse bem comum; D. Teodósio, o primogénito varão, passava a ser o príncipe herdeiro, tal e qual como acontecia no âmbito das demais casas nobiliárquicas, e também ele ficava com um percurso pré-determinado, devendo aceitar a determinação natural e preparar-se para cumprir a missão de chefia que a natureza lhe tinha atribuído: a sucessão no trono; dos outros irmãos, dos infantes, esperava-se o respeito pela ordem doméstica e, também, uma acção tendente ao bem comum, ou seja, uma colaboração com o chefe da casa e com o príncipe herdeiro tendo em vista o bem-estar de todos. Em suma, face ao chefe da casa, todos tinham a obrigação moral de aceitar os papéis que o ordenamento caseiro ditava, e faziam-no em nome de uma finalidade supra-individual: o bem comum do grupo ao qual pertenciam.

[17]Cfr. BA, cód. 51-IX-3, f. 153 segs.; «Relação dos indivíduos que exerciam os principais cargos do reino no tempo no tempo de Filipe 4º»; BGUC, cód. 588, f. 138-142v.; veja-se, também, A. M. Hespanha, *As vésperas do Leviathan...*, 1994, pp. 228 segs.

Como se pode verificar, o estabelecimento da Casa Real foi uma opção de grande importância, antes de mais nada porque definiu o papel que cabia a cada um dos membros do núcleo central da família régia. Contudo, e para além disso, estabelecia um outro aspecto não menos relevante: o regime sucessório da casa, o que equivale a dizer, do trono. Na realidade, o estabelecimento do núcleo doméstico da realeza foi acompanhado pela adopção de um modelo de sucessão semelhante ao que vigorava em todas as casas nobiliárquicas – a varonia e a primogenitura. Como vimos, para lá de ser um regime sucessório muito experimentado e bastante consensual, a primogenitura tinha a virtualidade de estabelecer uma certa relação de indisponibilidade entre o rei, enquanto chefe da casa, e o seu domínio, pois, à semelhança de um morgado, também o monarca tinha a obrigação de transmitir ao descendente o seu domínio tal e qual como o tinha recebido, sem operar alterações na sua orgânica interna[18]. No quinto capítulo referimos que o morgadio era encarado como um modelo sucessório a que todos atribuíam um carácter natural e fundamentalmente pré-jurídico, sendo sempre apontado como o mais conforme às intenções divinas. Não há dúvida de que esse carácter transcendental contribuía para tornar tal sistema ainda mais consensual, e fazia também com que o relacionamento entre o monarca e o seu domínio assentasse em bases supra-pessoais, ou seja, num conjunto de normas que não estava dependente do arbítrio de nenhum rei ou da disposição dos demais corpos sociais. Pelo contrário, eram normas das quais se dizia que estavam inscritas na ordem das coisas, normas atemporais, portanto, que inscreviam a ordem doméstica num plano de certo modo eterno e pré-jurídico, conferindo desde logo à Casa Real uma noção de estabilidade e de continuidade.

Em face de tudo isto, percebe-se facilmente a importância de que se revestiu o restabelecimento da Casa Real. No entanto, na perspectiva da relação entre a monarquia e o reino tal opção foi também determinante, porquanto significou a criação das condições de relacionamento entre as principais famílias do reino e a realeza. Com efeito, o núcleo doméstico do monarca proporcionava uma estrutura de relacionamento com a qual os diversos clãs aristocráticos estavam há muito familiarizados. Ao criar uma Casa Real o monarca comunicava a esses clãs que contava com o seu afecto, contava com o seu auxílio no desempenho de tarefas governativas desse grande núcleo doméstico que era o reino. E o certo é que o monarca brigantino não tardou a estabelecer ligações de familiaridade e de serviço com boa parte das principais casas aristocráticas,

[18]Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus...*, cit., Liber II, Caput III – An Rex ex absoluta potestate Regnum alienare valeat vel cedere, & quo jure in Regno successio deferatur, pp. 115 segs.; veja-se, também, o Caput IV – Utrum Rex possit alienare partem Regni, Civitatem, vel alia bona, item, & Vassallos inuitos?, pp. 124 segs.

ficando desse modo restabelecidas as bases de uma multissecular cumplicidade e colaboração entre a realeza e a aristocracia, bases essas que tinham sido momentaneamente cortadas no decurso da revolta de 1640. Cumplicidade, porque ambas participavam do mesmo *ethos*, tendo na família e nos seus valores o seu principal factor de identidade; colaboração, porque, como veremos, entre a monarquia e a aristocracia se desenvolveu uma relação de entre-ajuda e de complementaridade, relação essa baseada num laço essencialmente afectivo e moral. Importa frisar, a este respeito, que se tratava de uma colaboração fundamentalmente moral e que pouco tinha a ver com o universo jurídico, pois decorria do recíproco reconhecimento do papel governativo que cabia às famílias desempenhar. No entanto, e apesar de esse laço ser mais de índole moral do que jurídico, ele nem por isso se revelou menos duradouro, bem pelo contrário[19].

O *Regimento* de 1643 constitui, portanto, um acontecimento político de primeira importância, mesmo tendo em conta que o seu conteúdo possui pouca originalidade. Na realidade, ao nível da organização, tal articulado reproduz, no essencial, o modelo organizativo da Casa de Bragança[20], a qual, por sua vez, se inspirara na Casa Real de Portugal anterior a 1580, e também na Casa Real de Espanha do período dos Habsburgo e, ainda, na generalidade das casas aristocráticas ibéricas[21]. Aliás, sabemos hoje que, logo após a revolta de 1640, diversos oficiais e criados da Casa de Bragança transitaram quer para a Casa Real – sediada no Palácio, ou Paço, da Ribeira, em Lisboa – quer para a Casa do Príncipe D. Teodósio[22], dando continuidade a uma situação já praticada anteriormente, quando a Casa de Bragança era, apenas, uma casa ducal com um estatuto similar ao das demais famílias nobiliárquicas[23]. No fundo, este é mais um aspecto que reforça um dado atrás enunciado: a homologia entre a casa do rei e os núcleos domésticos da grande aristocracia. E uma vez que o *Regimento* se revela omisso em muitos aspectos do funcionamento da Casa, a fim de obtermos uma

[19]Acerca do equilíbrio Coroa-senhores, veja-se A. M. Hespanha, *As vésperas do Leviathan...*, cit., 1994, pp. 380 segs.

[20]«Regimento dos Officiaes da Casa do Duque Dom Theodosio I», *in Provas Genealógicas da Casa Real Portuguesa...*, tomo IV, 1ª, pp. 235-252, e também 253-261 e 276 segs.; *vide*, também, Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança (1560-1640)...*, cit., 1997, pp. 274.

[21]Através de recolhas de cortesias como a que existe na BA, cód. 51-VI-35; ou, também, a da BNL, cód. 8595, intitulada «Etiquetas de Palazio, estilo, y Governo de la Casa Real. Que han de obseruar y guardar los criados della, en el usso y exercicio de sus oficios, desde Mayordomo mayor y criados mayores, hasta los demas Criados Jnferioes. Funciones de la misma Cassa Real, Ordenadas por el año de 1562 y reformadas el de 1617»; ou a «Memoria sobre los oficios de la Casa de la Reyna», BNL, cód. 1555, f. 61; «Memoria dos ofícios da Casa Real de Castella na forma em que hoje estão», BGUC, cód. 510, f. 151-157v.

[22]Cfr. BNL, Pombalina, cód. 648, f. 172 segs.

imagem detalhada do núcleo doméstico do rei somos forçados a recorrer a documentação de diversa índole, dispersa por variadas colecções arquivísticas.

Os ofícios domésticos da Casa Real.

Para além da parte nuclear da família, a Casa Real desenvolveu diversas modalidades de relacionamento com aqueles que lhe prestavam serviços, destacando-se, entre eles, o seu corpo de oficiais domésticos. A fim de construirmos uma lista completa dos oficiais que estavam ao serviço da residência régia tivemos de recorrer a diversas descrições coetâneas que chegaram até hoje. O resultado dessa pesquisa surge nos quadros seguintes, os quais apresentam os servidores que integravam a Casa Real, repartidos pelas suas respectivas secções.

Ofícios da Casa Real (séculos XVII e XVIII)

Câmara e «Casas»		*Capela*	*Cozinha e Mesa*
-Aio -Armeiro-mor -Camareiro-mor -Escrivães do Guarda-Roupa -Escrivão da Câmara del Rei -Cirugião -Físico-mor -Gentil-Homem da Câmara -Guarda-Roupa -Mestre de Dança -Mestre dos Infantes -Mestre-sala -Moços da Câmara -Moços da Estante -Porteiro da Câmara -Reposteiro-mor -Secretário -Pagem da Campainha	-Alcaide -Apontador das Moradias -Apontador dos reposteiros -Aposentador -Chanceleres -Corregedor do Crime da Corte e Casa -Correio-mor -Escrivães da Matrícula -Escrivães das Moradias -Escrivães do Tesoureiro da Casa Real -Escrivão da Receita -Guarda da Tapeçaria -Guarda dos Contos -Guarda-Jóias -Meirinho da Corte -Moço das Chaves -Mordomo-mor -Pintores -Porteiro-mor -Porteiro da cana -Pregoeiro -Provedor das Obras do Paço -Regedor -Rei d'armas -Tesoureiro da Casa Real -Tesoureiro da -Tapeçaria do Castelo -Tesoureiro das Moradias -Vedor da Casa Real	-Abade -Auditor da Capela -Bispo dos Pontificais -Capelão-mor -Capelães -Cantores -Charamelas -Confessor -Deão da Capela Real -Esmoler-mor -Mestre de Capela -Moço de Capela -Organistas -Pregadores da Corte -Promotor da Justiça -Prestes da Capela -Sumilher de cortina -Tesoureiro da Capela -Varredor da Capela -Varredor da rua e do Alpendre da Capela Real	-Acosinha -Asuantearia -Boticário -Copeiro-mor -Copeiro Pequeno -Cozinheiro-mor -Despenseiro-mor -Despenseiro -Escrivães das compras, cozinha e despensa -Manteeiro -Marchante -Oficiais da cozinha -Oleiro da Copa -Preste de cozinha -Servidor do cutelo -Servidores da Toalha -Trinchante -Uchão

Guarda	*Estribeira e acompanhamento*	*Caça e Coutadas*
-Alferes-mor -Almirante -Aposentador da Guarda Real -Armeiro-mor -Capitão da Guarda Alemã -Capitão da Guarda Portuguesa -Escrivães da Guarda Real -Marechal -Mariscaes -Escrivão da Guarda Reposta -Guarda-mor -Guarda Reposta -Soldados da Guarda Alemã -Soldados da Guarda Portuguesa	-Aposentador-mor -Aposentador dos Moços da Estribeira -Atobaleiro-mor -Cevadeiro-mor -Coudel-mor -Escrivães das Cavalariças -Estribeiro-mor -Estribeiro-pequeno -Estribeiros-menores -Moços da Estribeira -Pagador das despesas da jornada -Pagem da caldeirinha -Pagem da mala	-Caçador-mor -Caçadores -Couteiro-mor -Escrivães Apontadores e pagadores dos Caçadores -Falcoeiro-mor -Monteiro-mor -Monteiros de Cavalo

[23]Mafalda Soares da Cunha chamou a atenção para o facto de os servidores dos Duques de Bragança poderem transitar para o serviço régio sem sofrerem qualquer quebra de foro ou de remuneração – *Redes Clientelares da Casa de Bragança (1560-1640)...*, cit., 1997, pp. 58 segs.

Como se pode verificar, os servidores da Casa do rei constituíam um grupo bastante numeroso, e só a secção directamente ligada ao serviço doméstico podia integrar perto de meio milhar de criados. A partir dos dados reunidos neste quadro torna-se também possível identificar diferentes tipos de servidores da Casa Real, uma diferenciação que era decorrente de uma certa especialização de funções, envolvendo, também, diferenças hierárquicas.

Para além do regimento acima mencionado, nos anos que se seguiram teve lugar uma reflexão mais ou menos sistemática acerca da organização da Casa do rei e sua articulação com o sector do governo do reino. Um dos testemunhos mais paradigmáticos do que acabámos de afirmar é o livro de Francisco Manuel de Melo, *Aula Política, Cúria Militar...* onde é possível encontrar uma descrição pormenorizada do Palácio Real de Madrid[24]. D. Francisco Manuel recolheu as informações para esse seu livro através do contacto directo com muitos oficiais que serviam na corte de Madrid, e do seu labor resultou um retrato muito sugestivo da organização curial dos Habsburgo espanhóis, um modelo que, segundo o mesmo dignitário, os portugueses deveriam procurar imitar, pois tinha permitido à Espanha manter um vasto império durante muito tempo. E, de facto, nos anos que se seguiram foram introduzidas algumas alterações na organização da Casa Real, essencialmente através de diversos decretos e cartas régias posteriormente passadas, documentos esses que definiram, de forma mais ou menos minuciosa, os diversos tipos de ofícios, as modalidades de nomeação para esses ofícios, a hierarquia entre eles e, ainda, o importante aspecto da remuneração dos serviços.

Assim, o primeiro comentário sugerido pelos quadros atrás apresentados diz respeito à natureza dos «ofícios» da Casa Real. Cumpre referir, desde já, que tais ofícios supunham o desempenho de uma determinada função ou conjunto de funções, encontrando-se ordenados por uma hierarquia mais ou menos precisa. A distinção mais marcante era, desde logo, a que separava os oficiais «maiores» dos «menores», e de acordo com o *Regimento* de 1643, os «oficiais maiores», ou seja, os principais oficiais da casa, eram os seguintes: «...o Mordomo-mór, o Porteiro-mór, o Camareiro-mór, o Estribeiro-mór, o Guarda-mór, o Reposteiro-mór, o Copeiro-mór, o Vedor, o Mestre-Salla, os Trinchantes, os Capitães da Guarda, o Capellão-mór, os Sumilheres da Cortina, o Aposentador-mór, o Monteiro-mór, o Armador-mór, o Esmoler-mór...». A partir de 1643 a Casa

[24]Cfr. *Aula Política, Cúria Militar. Epístola Declamatória ao Serenissimo Príncipe D. Theodozio: & Política Militar...* (Lisboa, Mathias Pereira da Sylva, 1720).

Real apresentava, portanto, vinte e seis «ofícios maiores», e esta situação manteve-se sem grandes alterações até às primeiras décadas do século XVIII[25]:

Oficiais mores da Casa Real
Alferes-mor
Almirante
Almotacé-mor
Aposentador-mor
Caçador-mor
Camareiro-mor
Capelão-mor
Capitão da Guarda
Condestável
Copeiro-mor
Coudel-mor
Esmoler-mor
Estribeiro-mor
Gentil Homem da Câmara
Guarda-mor
Marechal
Meirinho-mor
Mestre-Sala
Monteiro-mor
Mordomo-mor
Porteiro-mor
Provedor das Obras
Reposteiro-mor
Sumilher da Cortina
Trinchante
Vedor da Casa

Em termos estatutários, os chamados ofícios «maiores», ou «mores», da Casa Real tinham como principal característica o facto de possuírem atribuições mais vastas e preeminentes do que as dos chamados ofícios «menores» ou «inferiores», cujo estatuto se aproximava da condição das profissões «mecânicas», sendo, em muitos casos, meros servidores assalariados. De resto, *Regimento* de 1643 quase não fala desses servidores de pequena dignidade, limitando-se a fazer uma referência rápida aos «ofícios menores», classificando-os como aqueles que não tinham «titulo de Móres, ou são Officiaes da Côrte, ou Criados, e não Officiaes da Casa»[26].

Por outro lado, e de acordo com o mesmo regimento, os possuidores de «ofícios mores» da Casa Real que fossem simultaneamente titulares nobiliárquicos, eram revestidos de uma especial dignidade hierárquica, dignidade essa sempre bem visível nas cerimónias organizadas pela Coroa. Na realidade, nessas ocasiões, os oficiais com títulos nobiliárquicos posicionavam-se junto dos

[25]Cfr. «Corte de Portugal, que conthem a origem e notícia de todos os officios que nella assistem, Titulos que teve, Tribunaes com que se governa, e pessoas que os Reys ocuparam em cada hum...», BNL, Pombalina, cód. 151 e 152; cfr. Damião de Lemos Faria e Castro, *Politica Moral, E Civil, Aula da Nobreza Lusitana...* (Lisboa, Francisco Luiz Ameno, 1751), tomo IV, pp. 477 segs.; Tristão da Cunha de Ataíde, 1º Conde de Povolide, *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V*, Lisboa, Chaves Ferreira, 1990.

titulares, e não junto dos demais oficiais, «por não fazer offensa à dignidade do Titulo, que é maior [do que a de oficial]»[27]. Além disso, os oficiais da Casa Real que ostentassem títulos nobiliárquicos tinham o direito de se «descobrirem» na presença do rei.

Entre os diversos servidores «maiores» da Casa Real, a primazia pertencia, claramente, ao Mordomo-mor. Este oficial – por vezes também qualificado como «ministro» – era o principal responsável pelo governo do espaço doméstico do rei. Muitas das suas atribuições foram decalcadas dos oficiais homónimos que existiam em residências senhoriais, e sob a alçada do Mordomo-mor encontravam-se todos os oficiais e criados da Casa. Enquanto principal responsável pelo financiamento do núcleo doméstico, a ele cabia o pagamento dos oficiais, dos criados e das suas moradias, e por sua ordem os vassalos eram admitidos a diferentes foros e graus de nobreza. Além do mais, em todas as cerimónias o Mordomo-mor tinha direito a ocupar o primeiro lugar entre os oficiais da Casa Real, e tal lugar cimeiro foi confirmado em 1649, por um decreto de D. João IV[28], o qual determinava que em todos os actos públicos o Mordomo-mor tinha lugar à direita do monarca, segurando no seu bastão, sendo «o mais chegado à sua Real pessoa»[29]. A sua dignidade era tão acentuada que, na Capela Real, o Mordomo-mor chegava a desfrutar de uma cadeira especialmente reservada para ele, junto à «quartina» do rei.

Todavia, para além desta posição de destaque nos eventos cerimoniais, o Mordomo-mor possuía muitas atribuições, tão importantes quanto melindrosas. A ele pertencia, por exemplo, o despacho de todos os «filhamentos» e das «moradias», uma área politicamente sensível e que analisaremos mais adiante. Além disso, consultava pessoalmente o rei acerca de petições enviadas por pessoas que desejavam ser acrescentadas no foro ou nas moradias, e também no que dizia respeito aos lugares de Moços da Câmara do Número do Serviço do Paço. Por outro lado, o Mordomo-mor provia, sozinho, um importante conjunto de ofícios do serviço da Casa Real: o Porteiro da Câmara, os Reposteiros da Câmara e do Estrado, assim como os Moços da Estribeira, os Reis d'Armas, os Arautos, os Pasavantes, as Charamelas, as Trombetas, os Atabaleiros, e todos os demais

[26]«Regimento dos Officios da Casa Real d'El-Rei Dom João IV», BNL Mss. 135 nº 14, publicado na *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza...*, 1640-1647, tit. V.

[27]«Regimento dos Officios da Casa Real d'El-Rei Dom João IV», BNL Mss. 135 nº 14, publicado na *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza...*, 1640-1647, tit. V.

[28]BNL, Pombalina, cód. 653, f. 445 segs.; cfr. António de Vilas Boas e Sampaio, *Nobiliarchia Portugueza, Tratado da Nobreza hereditaria, & Politica...* (Lisboa, Officina de Francisco Villela, 1676) pp. 130 segs.

[29]BNL, Pombalina, cód. 653, f. 445v.

ofícios «mecânicos» da Casa Real[30]. Ao Mordomo-mor cabia também prover os Capelães que não fossem do Número, e era ele quem passava os alvarás a todos os Capelães e ministros da Capela Real, e, ainda, aos Pregadores do rei, por portarias emitidas pelo Capelão-mor. Apreciava, juntamente com o rei, os pedidos de renúncia de ofícios, e a ele cabia examinar as petições de pessoas que fossem menores de idade e que desejassem adiar a percepção de uma determinada mercê concedida pelo rei; examinava, ainda, os pedidos das mulheres a quem tinha sido dado um ofício para quando casassem. Finalmente, o Mordomo-mor supervisionava os registos dos livros das mercês e da matrícula, o que significa que controlava toda a importante secção do registo dos «filhamentos», já que era ele quem nomeava a pessoa que iria servir como Escrivão dos Filhamentos.

A par de tudo isto, o Mordomo-mor escolhia as pessoas que serviam nos seguintes ofícios: o Escrivão da Matrícula; o Tesoureiro das Moradias; o Tesoureiro do Tesouro; o Guarda Reposta; o Tesoureiro da Tapeçaria; o Meirinho do Paço; o Prestes do Serviço do Paço; o Estribeiro pequeno; o Copeiro pequeno; o Uchão; os Moços das compras; o Cevadeiro; o Mariscal; o Apontador das Moradias; os Escrivães do Tesoureiro das Moradias do Guarda Reposta; e, finalmente, o Tesoureiro da Casa, da Tapeçaria e da Cevadoria[31]. Ao rei competia apenas confirmar a designação feita pelo Mordomo-mor, e era também esse oficial quem ajuizava acerca das diversas questões suscitadas pela dada de ofícios, como por exemplo quando os proprietários destes ofícios os pediam em sua vida para seus filhos, para seus sobrinhos ou para outras pessoas. Aliás, quando um desses ofícios vagava, era uma vez mais o Mordomo-mor quem o provia. Por outro lado, o Mordomo-mor detinha amplas competências no governo financeiro da Casa Real, já que estava incumbido de ordenar o pagamento das moradias e das «vestearias», e era também ele quem conferia as contas de todos os oficiais que tivessem como atribuição fazer pagamentos e compras. Por seu despacho eram realizadas as principais despesas, e cabia ao Mordomo-mor vistoriar as contas e quitações, possuindo, a esse respeito, uma esfera de intervenção mais digna do que a da Mesa do Despacho das Contas, à do Vedor da Fazenda da Casa e à do Contador-mor[32].

---

[30]Entre eles contavam-se o ourives da prata e do ouro, o pintor, o barbeiro, o sirieiro, o livreiro, o confeiteiro, o boticário, o Mestre de ensinar a dançar as Damas e as Mouriscas, os físicos e os cirugiões; cfr. BNL, Pombalina, cód. 653, f. 446-446v.

[31]Cfr. BNL, Pombalina, cód. 653, f. 447-447v.

[32]Para além disso, o Mordomo-mor dava ordem à Casa da Índia para passar as certidões da quantia pecuniária a que tivessem direito aqueles que chegavam da Índia e que tinham vencido moradia durante o tempo em que estiveram ausentes do reino. Por fim, passava as cartas de alguns dos oficiais maiores da Casa Real, dando-lhes posse desses ofícios, como era o caso do Porteiro-mor, do Estribeiro-mor, do Mestre-Sala e do Trinchante, entre outros.

As atribuições domésticas do Mordomo-mor, como se pode verificar, eram extremamente vastas, e assim permaneceram ao longo de todo o século XVII e parte do século XVIII. Porém, no quadro atrás apresentado existe um outro sector da Casa Real que, pela sua relevância na organização doméstica do rei, merece igualmente um especial destaque: a «Câmara».

A «Câmara» – na acepção da época, «a casa em que estivesse o leito, ainda que S. Magde. não dormisse nelle»[33], ou «a Casa, em que se dorme»[34] –, constituía o espaço da intimidade do monarca, aonde só tinha acesso um número muito restrito de pessoas. Entre essas poucas pessoas para quem as portas da Câmara se abriam sobressaía o Camareiro-mor, por ser o oficial que «veste, & despe El-Rey, & tem aposento no Paço, para acudir com mais presteza à sua obrigação»[35]. Para além disso, o mesmo Camareiro-mor tinha jurisdição sobre os outros servidores da Câmara, a saber, os Pagens da Campainha, o Pagem da Lança, o Pagem da mula, os moços das chaves (as chaves das caixas onde era guardada a roupa do monarca), e o Porteiro da Câmara (o servidor que levava os recados daqueles que desejavam falar com o rei). Além disso, o Camareiro-mor ordenava aos moços da Câmara o que lhes competia fazer, e o mesmo fazia aos moços da guarda-roupa, os quais tinham a responsabilidade de trazer as peças de roupa para vestir a pessoa régia. Por fim, o Camareiro-mor tinha também à sua guarda os moços da escrivaninha, a cujo cargo estava a gaveta onde o rei escrevia e guardava os seus papéis pessoais e secretos[36].

As competências do Camareiro-mor no espaço da Câmara eram, por conseguinte, muito amplas, e não é demais voltar a referir que esta primazia do Camareiro decorria directamente do facto de tal serviço envolver um contacto directo com a pessoa régia, nos seus momentos de intimidade. Aliás, as normas que regulavam o quotidiano da Casa Real eram especialmente minuciosas na definição daqueles que podiam falar directamente com o monarca ou com algum

[33]BNL, Pombalina 653 f. 430v.

[34]Raphael Bluteau, *Vocabulario...*, cit., 1712, II, p. 68.

[35]Raphael Bluteau, *Vocabulario...*, cit., 1712, II, p. 71; *vide*, também, «Título do Camareiro-mor», BNL, Mss. 27 nº 112-113.

[36]A Câmara era o lugar onde o rei escrevia e guardava os seus papéis mais secretos. A esse respeito, no seu testamento D. João IV deixou escrita a seguinte indicação: «tenho muitos papéis tocantes ao gouerno deste Reino do conhecimento de meos vassalos que podem servir muitos à Rainha e ao Príncipe e porque da publicação delles pode rezultar prejuizo a muitas pessoas mando ao Bispo meu confessor e Antonio Cauide fação inventario delles e os entreguem à Rainha», BA, cód. 51-VI-9, f. 39; num parecer entregue ao rei, nos anos de 1650, pode ler-se que «hum Rey nosso, tinha tido hum liuro ou memorial, em que lançaua por sua mão as informações que tomaua em segredo, com pessoas bem intencionadas e approuadas em virtude, dos vassallos de seu reyno para os officios e cargos da republica, seculares e eclesiasticos, e dos que melhor procedião» (Consulta para Sua Majestade, BA, cód. 51-IX-6, f. 349v.); acrescenta esse mesmo documento que tal livro servia ao rei «de verdadeira consulta, e pelo menos por elle regulava as que enviavão dos tribunaes».

dos principais membros da família real[37]. Os oficiais ligados à Câmara do rei são os que «frequentemente practicão com os Príncipes, [são] cofres de suas payxoens, moderadores dos seus affectos...»[38], e como tal gozavam de uma ligação muito mais intensa do que aqueles que, pelo contrário, mantinham um contacto mediatizado e mais distante com o monarca. Atrás afirmámos, por diversas ocasiões, que, nesta época, a possibilidade de comunicar directamente com a pessoa régia era algo de muito importante, pois tal podia materializar-se na capacidade de influenciar o arbítrio do rei e na possibilidadede receber mais avultadas recompensas pelos serviços prestados[39]. Devido à importância de que se revestia o contacto pessoal com o rei, todos os regimentos e instruções sobre o cerimonial usado na corte sempre estabelecem, de forma muito minuciosa, quem e como se poderia comunicar com a pessoa do monarca[40]. A esse respeito, tanto o Mordomo-mor como o Camareiro-mor gozavam de um acesso muito directo, se bem que, em algumas ocasiões, outros oficiais da Casa Real – como o Escrivão da Puridade, o Secretário ou, até, o confessor – tenham procurado sobrepor-se a eles, a fim de monopolizarem a comunicação com a pessoa régia.

Do Camareio-mor do duque D. Teodósio I de Bragança se dizia que «tinha tantas qualidades, e virtudes, que como Ayo o acomcelhava em todas as couzas, que se offerecião de honra, primor, e Cavalaria, e governo de seu estado, e nenhuma destas o Duque fazia sem o parecer delle...»[41]. E este acesso directo ao «amo», ao Senhor, era de tal forma disputado, que chegava a provocar querelas bastante sérias entre alguns dos ofícios maiores da Casa Real. Cumpre sublinhar que, para além de envolverem um choque de competências domésticas, tais querelas comportavam, indubitavelmente, uma componente afectiva. O conflito que teve lugar na segunda metade do século XVII entre o Mordomo-mor e o Camareiro-mor é, a esse respeito, paradigmático. Durante a década de 1670 o Camareiro reivindicou a preeminência sobre o Mordomo do interior da Câmara, ou seja, na zona mais íntima e reservada do palácio real, e exigiu que ninguém

---

[37]Veja-se, por exemplo, um papel intitulado «Forma pera se servir a Caza do Infante D. Pedro», BNL, Pombalina, cód. 687, f. 144 segs.

[38]Francisco Manuel de Melo, *Aula politica & curia militar...* (Lisboa, Mathias Pereyra da Sylva, 1720), p. 95.

[39]O rei D. João IV, ao que tudo indica, cultivou muito este tipo de ligações fortemente personalizadas com os seus serviçais, e no seu testamento, legou muitas das suas jóias a alguns dos seus criados «preferidos», acrescentando que «Antonio Cavide tem de todos conhecimento e a Rainha se informara delle para saber quaes são os mais beneméritos, e três, nomeadamente, cujos nomes dirá o meu confessor» – Testamento de D. João IV, BA, cód. 51-VI-9, f. 39.

[40]Veja-se «Regimento dos Officios da Casa Real d'El-Rei Dom João IV», BNL Mss. 135 nº 14, publicado na *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza...*, 1640-1647, tit. XXXIX.

[41]Cfr. «Regimento dos Officiaes da Casa do Duque Dom Theodosio I», *in Provas Genealógicas da Casa Real Portuguesa...*, tomo IV, 1ª, p. 237.

entrasse na Câmara sem a sua especial autorização e sem o consentimento do rei, desejando ser ele o único servidor que acompanhava o monarca nessa ocasião de especial intimidade, assistindo-o nas suas necessidades mais pessoais. Todavia, o Mordomo-mor não reconheceu essa pretensão, alegando que a precedência do Camareiro-mor se limitava ao espaço da Câmara do rei, e apenas no período em que o monarca dava «as boas noutes até o outro dia estar todo vestido»[42]. Assim nasceu uma disputa que se prolongou durante várias décadas, e que levou ao aparecimento de uma série de pareceres e de alegações em defesa de cada uma das partes[43]. Para além deste conflito, o Mordomo-mor e o Camareiro-mor disputaram, também, o direito de apresentação do Camareiro-pequeno, dos Moços da Câmara e do Guarda-Roupa.

O exemplo que acabámos de apresentar demonstra claramente que a maior ou menor proximidade – física e afectiva – do rei estava directamente relacionada com o desempenho de funções mais ou menos preeminentes[44]. Apesar do que estava estipulado no regimento, e como referimos atrás, o Camareiro-mor sofreu a concorrência de outros oficiais da casa que também procuravam monopolizar a comunicação directa com o rei, e, ao que tudo indica, acabou mesmo por ser derrotado. Com efeito, a partir do reinado de D. Pedro II o ofício de Camareiro-mor passou a ser exercitado pelos chamados «camaristas», ou seja, os gentis-homens passaram a servir alternadamente como camareiros-mores, e tal situação permaneceu até ao final do século XVIII, contribuindo para o esvaziamento de boa parte da capacidade política do ofício de Camareiro-mor, uma vez que, servindo alternadamente, os camaristas estariam em pior posição para desenvolver uma relação personalizada e de confiança[45].

À porta da Câmara encontrava-se sempre o Guarda-mor, outro dos oficiais maiores da Casa Real. Este servidor comandava uma guarda de vinte e quatro fidalgos, e tinha a incumbência de dormir junto à porta da Câmara onde o

[42]BNL, Pombalina, cód. 653, f. 430v.

[43]ANTT, Mss. S. Vicente, 12, f. 157; *vide* também «Papel sobre duvidas de jurisdição do Mordomo Môr com o Camareiro Môr», BNL, Pombalina, cód. 687 f. 137v.-139; «Sobre a duvida do Camareiro mor acerca de não trazer recado aos Duques para S. Magde. os mandar entrar», BNL, cód. 310, f. 37; «Aviso para o Conde Mordomo-mor, em 1686, com humas advertencias do que El Rei lhe mandava guardar acerca do seu ofício, com a declaração do lugar, que teria nas audiencias, e quando S. M. estivesse no throno», ANTT, Miscelâneas Manuscritas nº 171 f. 300; acerca do mesmo tema, veja-se BNL, Pombalina, cód. 636 f. 430 segs.

[44]BNL, Pombalina, 653, f. 431 segs.; o Mordomo-mor e o Camareiro-mor não foram os únicos oficiais da Casa Real em concorrência a pretexto da maior ou menor proximidade do rei. De facto, no seio da Casa do monarca tiveram lugar outros conflitos relacionados com a sobreposição de competências e de atribuições, e existiu uma longa e amarga querela entre o Guarda-mor e o Mordomo-mor, a respeito de qual dos dois tinha o direito de se posicionar mais próximo do monarca nos actos públicos, acabando a decisão por ser favorável ao Mordomo-mo; e este mesmo oficial venceu o Estribeiro-mor, ao preservar o seu direito a passar as Portarias dos Moços da Estribeira.

monarca pernoitava, «a quem tinha obrigação de ver depois de deitado, acompanhado do Sumilher, e sem esta ceremonia se não corria a cortina», sendo esta última tarefa da responsabilidade do Sumilher da Cortina, outro dos «oficiais mores» da Casa do rei[46]. O Sumilher era, portanto, um dos poucos dignitários eclesiásticos que tinham acesso à Câmara régia.[47]. Para além dos fidalgos que guardavam esse espaço da intimidade que era a Câmara, a Casa Real, no seu conjunto, contava com os seus próprios meios de defesa: a chamada «Guarda Real». No Palácio existia, efectivamente, um número significativo de homens em armas que se encontravam ao serviço do rei, repartindo-se em três companhias: a «Guarda dos Tudescos», a «Guarda Portuguesa» e a «Segunda Companhia da Guarda Portuguesa».

Para lá dos oficiais da Guarda, a Casa Real contava com outros ofícios directamente relacionados com a actividade bélica: o Condestável, o Marechal, o Almirante e o Alferes-mor. Estes quatro ofícios tinham também o estatuto de «maiores», e gozavam de grande preeminência, se bem que as suas funções apenas se tornassem realmente importantes nas ocasiões de guerra, e quando o rei se deslocava à frente de batalha, a fim de auxiliarem o rei na condução dos combates. Nessas ocasiões a esfera de actuação do Condestável, do Marechal e do Almirante tornava-se bastante ampla[48], e tal sucedeu algumas vezes durante a guerra da Restauração[49]. Porém, após 1668 o monarca cada vez menos se expôs ao risco de ser ferido ou morto em batalha, acabando por nunca mais participar, em pessoa, na guerra. Consequentemente, os cargos de Condestável, de Marechal e de Almirante caíram em desuso, se bem que tenham continuado a ser atribuídos a membros da família real.

Para lá dos mencionados, existiam outros ofícios que estavam ligados à rotina cerimonial da Casa Real. O «Reposteiro-mor» era um deles, pois a ele cabia fazer «as vezes de Camareyro mòr, antes que o houvesse (...)»; o reposteiro «...serve de chegar a cadeyra, ou a almofada ao Rey, quando se assenta, ou pôem de joelhos», e «...preside aos mais Reposteyros, que são cincoenta & cinco, cujos officios provém; & estes armão as tapeçarias, & pôem a mesa, & adornão as Casas Reaes dos mais adereços; & a seu cargo está tambem mandar guardar as mesmas armações, para o que ha hum guarda com quatro homens...»[50]. Outro «ofício

[46]Damião Faria e Castro, *Politica Moral, E Civil...*, cit., 1751, p. 486.

[46]Damião Faria e Castro, *Politica Moral, E Civil...*, cit., 1751, p. 487.

[47]Damião Faria e Castro, *Politica Moral, E Civil...*, cit., 1751, p. 487.

[48]Cfr. BNL, Mss. 28 nº 121.

[49]«Titolo do regimento da guerra e de alguns officios da Caza Real», 2ª metade do século XVII, BA, cód. 51-VI-19, f. 1-45.

maior» da Casa Real era o Mestre-Sala, que tinha por principal atribuição distribuir, nas sala do palácio, as pessoas que tomavam parte em audiências e em cerimónias promovidas pela Casa Real.

Não menos importante a nível simbólico era o conjunto de servidores da Capela Real, esse espaço onde os mistérios da divindade conviviam lado-a-lado com os enigmas da monarquia[51]. D. Filipe I dotou a capela do Paço de um regimento, depois confirmado por D. João IV, em 1652[52], um documento que lhe conferiu autonomia funcional e jurisdicional em relação ao resto da Casa Real. A Capela contava com o seguinte conjunto de servidores, também designados por «ministros»:

Nº de ministros	*Ministro*
1	Capelão-mor
1	Deão
1	Bispo dos Pontificais
4	Pregadores
1	Auditor da Capela
1	Promotor da Justiça
1	Tesoureiro da Capela
30	Capelães
3	Mestre de Cerimónias
1	Mestre da Capela
24	Cantores
2	Organistas
4	Porteiros
18	Moços da Capela

Entre os ministros da Capela a primazia pertencia ao Capelão-mor, pois era ele quem governava os demais oficiais, sendo responsável pela organização de todas as festividades religiosas que aí tinham lugar[53]. A par do Capelão-mor, também o Pregador do Rei gozava de um importante ascendente[54], mas não menos relevante era a acção de um outro eclesiástico que servia na Casa Real, embora não directamente ligado à Capela: falamos do confessor do rei, o qual detinha um acesso muito especial à consciência do monarca, desfrutando de uma notável capacidade para influenciar o seu arbítrio. Alguns desses padres

[50]Raphael Bluteau, *Vocabulario...*, cit., 1712, VII, p. 262. Veja-se, também, «O que pertence ao reposteiro Mor fazer no acto de levantamento e juramento do Príncipe N.S.», BNL, Pombalina, cód. 687, f. 158.

[51]Cfr. João Baptista de Castro, *Mappa de Portugal...*, cit., 1746, tomo III, pp. 163 segs.

[52]ANTT, Mss. S. Vicente, 23, f. 136; acerca da capela real, *vide* Diogo Ramada Curto, *A Cultura Política em Portugal. Comportamento, ritos e negócios*, dissertação de doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp. 384 segs.

[53]«Forma que se observava no acompanhamento d'el Rei à Capela; assim nos dias de semana, como nos Domingos», ANTT, S. Vicente, 20, f.1 segs.

[54]«Catalogo Chronologico Historico dos Capellães Mores de Portugal», BNL, cód. 163, f. 65-70v.

confessores – como os jesuítas António Vieira (durante o reinado de D. João IV) e Sebastião de Magalhães (durante o reinado de D. Pedro II) – gozaram de grande ascendente sobre o rei, chegando a ser equiparados a validos. Deles se dizia, então, que «entre todos os Ministros que assistem aos reys os seus Confessores [são] não somente os de mais authoridade, pois são Juntamente Ministros de Deus no officio que exerçitão, mas de mais confiança, pellas materias de mais conçideração que se lhe encarregão...»[55]. Como se pode verificar, o laço que unia o rei aos seus servidores eclesiásticos possuía, também, uma forte carga afectiva[56].

O Palácio Real contava com um outro «ofício maior» também ligado à dimensão religiosa da Casa Real, o de Esmoler-mor, ainda que este não estivesse integrado na Capela do rei. O ofício de Esmoler pertencia aos abades do Mosteiro de Alcobaça, permanecendo na posse do abade enquanto durasse a sua prelazia abacial[57], e a sua principal atribuição era recordar ao rei as obras de caridade e de esmola que eram habitualmente apoiadas pela Casa Real, e para as quais o monarca deveria contribuir com regularidade. Além disso, este oficial estava também ligado à liberalidade régia, em particular às suas expressões mais magnificentes, pois «pertence mais ao esmoler quando Sua Magestade entra com obstentação nas cidades e villas principais do Reino, lançar algum dinheiro ao pouo em sinal de gratificação da ditta entrada...»[58].

Ainda no tocante ao conjunto dos «oficiais maiores», não menos importantes eram aqueles que tinham responsabilidades no governo económico e financeiro da mesma. Entre eles sobressaía o Vedor da Casa, outro oficial «maior» do núcleo doméstico do monarca e que tinha como principal atribuição o governo financeiro, cabendo-lhe também substituir o Mordomo-mor quando este estivesse ausente. Adiante veremos que para o cargo de Vedor eram escolhidas, por vezes,

---

[55]Carta de D. João de Ataíde e Castro, padre confessor; s.d., BA, cód. 51-IX-34, f. 476.

[56]No início do reinado de D. João V o número de ministros da Capela Real cresceu bastante, passando esta secção da casa régia a incluir seis «dignidades»: a de Deão, a de Chantre, a de Mestre Escola, a de Arcipreste, a de Arcediago e, finalmente, a de Tesoureiro-mor; contava, igualmente, com dezoito canonicatos, divididos em três classes: a primeira era a dos Presbíteros, a segunda classe correspondia aos Diáconos, e a terceira aos subdiáconos. Após a criação da Basílica Patriarcal, em 1716, foram introduzidas novas alterações na Capela Real, tendo sido suprimida a terceira classe dos canonicatos. Entretanto, em 1709 os ministros da Capela formaram uma Colegiada, pelo que a Capela Real, à semelhança das demais colegiadas, passou a estar dotada de um Cabido, de uma Mesa Capitular, de uma Arca, de um Selo e, ainda, de uma Constituição própria. Na colegiada entravam também os Confessores, os Mestres de Cerimónias, o Altareiro, o Subchantre, os Cantores, trinta e dois Capelães e doze Serventes; cfr. «Bulla da Erecção da insigne Collegiada de S. Thomé, na Capella Real», 1709, *Provas Genealógicas da Casa Real Portuguesa...*, IV, 1ª, pp. 196-208; «Sobre o estado da Real Capella desde o anno de 1709 até 1739, e sobre outras cousas notaveis», BNL, cód. 11234 nº 30; cfr. Tristão da Cunha Ataíde, *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V...*, cit., pp. 281 segs.

[57]«Regimento dos Esmoleres e seus substitutos, feito pelo senhor Dom João 4º», Arquivo da Casa Ducal de Bragança, Vila Viçosa, Mss. II f. 76; *vide* também «Papel sobre o Ofício de esmoller-mor, que ele deu a El Rei D. João 4º o original», BA, cód. 50-V-36 f. 287; «Catálogo dos Abades de Alcobaça que foram Esmoleres-mores da Casa Real», BNL, cód. 1482, f. 130 segs.

[58]«Sobre o ofício de Esmoler-mor», ANTT, Colecção São Vicente, nº 12, pp. 147 segs.

figuras oriundas de famílias não-nobilitadas, pois era um posto que exigia o contacto directo com o dinheiro, uma prática que, como vimos, para a sensibilidade da época era pouco consentânea com a condição aristocrática.

A par destes ofícios de maior dignidade, a Casa Real possuía outras secções dotadas de uma certa autonomia funcional e jurisdicional. É esse o caso dos ofícios ligados ao serviço da cozinha e da mesa do rei, "sectores" que integravam uma série de servidores responsáveis pelo abastecimento alimentar e logístico, assim como pelo serviço de mesa e copa. O sector da Mesa e Cozinha era vital para o bom funcionamento da residência régia, e aí pontificavam os Trinchantes – que davam assistência à mesa do rei –, o Uchão – responsável pelo armazenamento da caça –, o Mantieiro – que servia à mesa –, os Moços da Câmara – traziam as iguarias –, o Copeiro-mor – aquele que dava o púcaro de água ao monarca; e, finalmente, os Moços Fidalgos – à volta da mesa, sempre ajoelhados. Para além disso, esses moços tinham a incumbência de entreter as pessoas régias durante a refeição, conversando acerca de assuntos eruditos e galantes[59], e no final da refeição o monarca costumava repartir os doces e as frutas que sobrassem entre os que estivessem presentes.

A secção relativa à «Caça e coutadas» reportava-se ao abastecimento alimentar da Casa Real, mas também ao exercício da caça, esse régio divertimento que, em termos simbólicos, tanta importância possuía para a sensibilidade da época. Aí pontificava o Monteiro-mor, oficial que superintendia a toda a montaria e caça da Casa Real, detendo jurisdição sobre os monteiros-mores das comarcas, sobre os couteiros de cavalo, sobre os moços de monte, sobre os escudeiros e sobre os demais oficiais de coutada, montaria e caça. Importa não esquecer que a área que estava sob a administração das coutadas era muito vasta e importante ao nível de recursos, o que significa que a Casa Real acabava por ter sob a sua alçada directa as vastas extensões de coutadas que se estendiam pelo reino[60].

A «Estribeira» constituía um outro núcleo funcional da Casa Real. Os servidores dessa secção, também designada por «Estribeira e Acompanhamento», possuíam atribuições que se relacionavam com as deslocações do monarca e da sua comitiva, bem como com os serviços de apoio a essas deslocações[61]. O Estribeiro-mor detinha a primazia entre os oficiais da Estribeira,

---

[59]Cfr. João Baptista de Castro, *Mappa de Portugal...*, cit., 1746, pp. 370 segs.; acerca do complexo cerimonial das refeições do monarca, veja-se, *maxime*, «Regimento dos Officios da Casa Real d'El-Rei Dom João IV», BNL Mss. 135 nº 14, publicado na *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza...*, 1640-1647, tits. LII segs.

[60]«Título do Monteiro-Mór» e coisas que a seu ofício pertencem», BNL, Mss. 27 nº 105.

[61]Veja-se, por exemplo, a lista de oficiais que foram destacados para acompanhar o rei por ocasião da «Jda de Almeyrim, e saluaterra em Janeiro de 643», BA, cód. 51-IX-3, f. 134; cfr., no mesmo códice, aos

e a seu cargo estava tudo o que dizia respeito ao governo dos carros que eram usados nas deslocações do monarca e da sua família[62]. Já o Coudel-mor cuidava das cavalgaduras, e o Aposentador, outro dos oficiais relacionados com as «jornadas» realizadas pela corte, tinha como função viajar à frente da comitiva régia, sempre que o monarca saía de Lisboa, a fim de tratar de questões logísticas e do alojamento de todos os membros da Casa Real que nelas participassem.

Uma última palavra para o «Aio», uma figura que não tinha propriamente o estatuto de Oficial da Casa Real mas que, apesar disso, merece ser tomado em consideração, pois a sua presença na residência régia era muito constante. Com efeito, o Aio tinha como principal incumbência dirigir a «criação» do jovem príncipe, e, como tal, também ele gozava de um grande ascendente pessoal não só sobre os filhos varões do rei, mas também, muitas vezes, sobre a restante família real[63]. Como aios do príncipe serviram sempre algumas figuras de proa da nobreza titular, como foi o caso de D. Francisco de Faro, Conde de Odemira, que serviu como aio de D. Afonso VI em finais da década de 1650[64]. Já Francisco Correia de Lacerda, aio do infante D. Pedro, viria mais tarde a ocupar importantes cargos governativos, alcançando mesmo o posto de Secretário de Estado, o que é revelador do quão importante era desfrutar da possibilidade de aceder ao Paço Real. A figura do Aio estava, portanto, relacionada com uma outra importante função que era desempenhada pelo agregado doméstico do monarca: a formação do príncipe. De acordo com um testemunho, o Aio devia ser considerado como um dos principais servidores da Casa Real, pois as suas atribuições «...não só se exercitam no serviço da Casa e da pessoa, mas também no ânimo, nas acções e potencias do mesmo Príncipe». A grande influência que muitas vezes era gozada pelo aio relacionava-se, precisamente, com a sua jurisdição moral, a qual lhe dava acesso ao «ânimo» e às «potências» do filho do rei, e como tal, enquanto fosse jovem o Príncipe tinha a obrigação de «obedecer e sojeitar se ao Ayo que o há-de ensinar

fólios 132 e 133, outras listas de pessoas que integravam comitivas régias, as quais podiam atingir o número de cinquenta a sessenta pessoas.

[62]«Memória... por António Galvão de Andrade, Estribeiro de El rey D. João 4º que foi mui versado nos estilos e etiquetas da Caza de Bragança», BA, cód. 54-X-17 nº 42; veja-se, também, «Atribuições do estribeiro-mor», BNL, cód. 11234, nº 48; BNL, cód. 11206 f. 21 segs.; «Instrução do duque Dom João II [de Bragança] do officio de seu Estribeiro-mór», *in Provas Genealógicas da Casa Real Portuguesa...*, IV, 1ª, pp. 253-261.

[63]Cfr. o estudo de Eugenio Asensio acerca de Lourenço de Cáceres, preceptor de latim do infante D. Luís, onde é bem patente a influência política que este servidor podia alcançar: «Lourenço de Caceres y su tratado *Dos Trabalhos do Rei* (con una nota sobre Jorge de Montemayor Plagiario)», *Iberida. Revista de Filologia*, 5 (Junho de 1961) pp. 67-78; a respeito da figura do Aio *vide* também, de António Camões Gouveia, «A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista», *Ler História*, 18 (1990), pp. 10 segs.

[64]BNL, Pombalina, cód. 653, f. 405.

e fazer capaz de governar huma monarchia, arte mais dificultosa de aprender, e mais perigosa de exercitar»[65].

Até este ponto fizemos apenas referência ao oficialato que integrava a Casa Real. Porém, esta caracterização não ficaria completa sem uma alusão a outras duas organizações domésticas paralelas à residência régia, e que acabavam por participar do mesmo espírito organizativo. Falamos, por um lado, da Casa da Rainha e, por outro, da Casa dos Infantes, também conhecida por Casa do Infantado.

Quanto à Casa da Rainha, como o seu próprio nome indica era o agregado doméstico que servia de enquadramento à esposa do rei de Portugal, e incluía serviçais domésticos, comitiva e serviços ligados ao seu abastecimento e ao seu financiamento. Embora a residência da rainha apresentasse dimensões substancialmente menores que a Casa Real propriamente dita, o seu modelo organizativo também era em tudo inspirado nos núcleos domésticos da aristocracia. A morada da rainha podia contar com um número bastante considerável de servidores, e para comprová-lo dispomos de um documento de meados do século XVII, escrito em castelhano, que enumera os principais oficiais da Casa da Rainha e Infantas: antes de mais, a Camareira-mor; depois, a Aia das Infantas; as Damas de Honor e as Damas; o Guarda-mor e o Guarda-menor das Damas; as Damas da Retrete; as Moças da Câmara; as Moças da Retrete; as Lavadeiras; as Mulheres de Serviço; a Capelã; o Mordomo-mor, e os demais Mordomos; o Estribeiro-mor; os Pagens; o Aposentador-mor; e, finalmente, o Secretário[66].

---

[65]«Instruções de Rui de Moura Teles para o Conde de Odemira...», 1656, BNL, Pombalina, cód. 653, f. 345; o Aio, por vezes também designado por «Mestre», entrava em acção a partir do momento em que o jovem príncipe deixava de necessitar do serviço das mulheres e das Damas do Paço. De facto, a partir de uma tenra idade o príncipe convivia essencialmente com homens, contando apenas com o serviço de criados do sexo masculino, coordenados pelo Aio, uma figura nomeada pelo próprio rei, e à qual cabia advertir o príncipe e os infantes em «todas aquellas couzas compostas e ajustadas conforme o seu Real sangre, e o seu estado»; para lá disso, ao Aio competia «representar [ao príncipe] como se há de haver com os homens, e nos actos publicos...» – «Parecer do Duque sobre o modo da Educaçam de S.S. Altezas» [os infantes D. António e D. Manuel], Lisboa, 14 de março de 1707, BA, cód. 51-VI-5 f. 80-80v. Era também o Aio quem definia o conteúdo das lições ministradas ao príncipe, pelo que deveria ter sempre qualidades pessoais muito especiais. De acordo com um testemunho coetâneo, tal servidor tinha de ser «...bem acostumado, sciente de entendimento, maduro, Leal ao Rej, e amador do Reino». Além disso, o Aio tudo devia fazer para que o príncipe «tenha muito amor e temor a Deus, muito amor ao Reino e aos vassallos, que fale pouco e sempre na verdade, e em honra dos homens, que estime os bons e aparte os maos, que obedeça sempre à razão...» – a «razão» significava, neste contexto, a natural disposição das coisas – «Instruções de Rui de Moura Teles para o Conde de Odemira...», 1656, BNL, Pombalina, cód. 653, f. 345.

[66]BNL, cód. 1555 f. 61-105; compare-se com «La Orden que es nuestra voluntad se guarde, y cumpla en las Cosas que aqui hiran declaradas del servicio de la Serenissima Reyna Donna Ana mi muy clara y muy amada muger hasta que otra cosa mandemos es la seguiente», BA, cód. 51-VI-37, f. 141v.-156; *vide* «A Rainha Nossa Senhora Mandou Observar o Regimento siguinte» (16/2/1725) *in* Tristão da Cunha de Ataíde, *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V...*, cit., 1990, pp. 406 segs.; e «Vedores da casa das Rainhas» e «Vedores da Casa dos Príncipes, e Infantes», *in* Damião Lemos e Castro, *Politica Moral, E Civil, Aula da Nobreza Lusitana...*, cit., 1751, tomo IV, pp. 483-485.

Numa descrição anónima datada da segunda metade do século XVII pode ler-se que, para o serviço de sua casa, as rainhas de Portugal dispunham de «duas famílias [de servidores], huma de homens e outra de mulheres». Importa atentar no qualificativo de «família», o qual é aqui usado para denotar um conjunto vasto de servidores, uma opção terminológica que, uma vez mais, nos recorda que, nesta época, o espaço doméstico comportava um grupo de pessoas muito mais numeroso do que acontece actualmente, e entre muitos deles nem sequer existiam laços de consanguinidade, existindo, sim, relações de confiança, fruto da proximidade entre as pessoas e do profundo conhecimento umas das outras. Assim, a «família» dos oficiais masculinos da Casa da Rainha era praticamente idêntica à da Casa Real, embora os servidores fossem em menor número. Quanto à «família» das mulheres, era presidida pela Camareira-mor, «que é sempre senhora de grandes famílias e normalmente viúva», e a ela obedeciam um número variável de Damas. Contava, ainda, com as Moças da Câmara, de entre as quais se escolhia, depois, as do «Açafate», ou seja, aquelas que transportavam os toucados das rainhas. A Casa da Rainha contava também com as chamadas «Donas Fidalgas», e era de entre elas que se escolhia a Camareira-pequena da rainha.

O outro núcleo doméstico ligado à família real era a Casa dos Infantes, após 1654 conhecida por «Casa do Infantado». A par da Casa Real – que servia de residência tanto para o rei como para o príncipe herdeiro – esta casa estava vocacionada para o enquadramento dos infantes, englobando, à semelhança da casa do rei e da Casa da Rainha, um conjunto bastante alargado de oficiais domésticos, chegando a integrar várias dezenas de servidores – como demonstram os estudos realizados por Maria Paula Lourenço[67].

Ainda a respeito das casas dos membros da família real, cumpre referir que, durante algumas ocasiões, os príncipes também contaram com um núcleo doméstico próprio, tendo sido esse o caso de D. Teodósio, filho de D. João IV, na década de 1640[68]. Contudo, tratava-se, provavelmente, de um corpo de oficiais pouco numeroso e de carácter temporário, perdurando apenas enquanto o príncipe não assumisse a condição régia. No caso do príncipe D. Teodósio, com a sua morte precoce esse pequeno núcleo doméstico deve ter sido absorvido pelas demais casas da família real.

No tocante às incumbências de todos os servidores que foram mencionados, é importante ter em conta que existia, seguramente, uma certa

[67]Maria Paula Lourenço, *A Casa e o Estado do Infantado, 1654-1706*, Lisboa, JNICT, 1995.

[68]«Forma que se deu às pessoas que deviam de assistir a S.A. o senhor D. Theodozio quando se lhe pôs casa, e a forma que se deu para o servirem», BPE, cód. CV/1-17, f. 319.

distância entre o que os regimentos de cada um dos ofícios estabelecia, e aquilo que era realmente realizado por tais oficiais. O efectivo cumprimento das suas incumbências dependia do perfil do titular do ofício e da sua capacidade para actuar no seio da corte, e o mesmo se pode dizer da influência política gozada por cada um deles. De facto, por vezes encontramos oficiais relativamente subalternos a desfrutar de um grande ascendente sobre o monarca, imperando, até, sobre alguns «oficiais maiores». Este dado recorda-nos, uma vez mais, que a dimensão pessoal tinha um peso enorme nas relações que eram estabelecidas no seio da Casa Real, e explica, também, porque é que algumas famílias aristocráticas tudo fizeram para manter a sua «ligação» a ofícios da Casa Real aparentemente pouco relevantes em termos políticos, como era o caso dos postos da cozinha, da mesa e da estribeira. Como veremos mais à frente, a preservação dessa «ligação» permitiu-lhes manter, durante um período multissecular, o acesso pessoal e directo à pessoa régia e à Corte. De resto, certos estribeiros-mores e alguns trinchantes eram membros do Conselho de Estado, ou ocupavam altos postos da Coroa, como a presidência de Tribunais, de Conselhos ou de Juntas, o que significa que a posse de um ofício da Casa Real valia, sobretudo, pelo facto de possibilitar o acesso Paço Real, de entrar no núcleo da confiança pessoal do rei e de habilitar esse serviçal a interferir no espaço decisório e nas resoluções aí tomadas. No sistema político do Antigo Regime muito se jogava, portanto, ao nível dos vínculos pessoais, nos quais a confiança afectiva tinha um papel preponderante, o mesmo não se podendo dizer das ligações jurídicas e contratuais, as quais estavam em boa medida ausentes da estrutura doméstica que até aqui descrevemos[69].

Toda esta ênfase concedida às ligações pessoais explica porque é que a pena de degredo tinha tantas implicações políticas e comunitárias. Na verdade, o afastamento inerente ao degredo significava a quebra de um laço pessoal até então existente entre o rei e um dignitário, era sinal de que o rei perdera a confiança na pessoa desse dignitário. Aquele que o rei «proibia de ir ao Paço» ficava por conseguinte impedido de aceder à pessoa régia, ficando sem hipótese de aconselhar o monarca e de participar no régio sistema de distribuição de mercês. O «degredo» significava, no fundo, a perda do estatuto de «amigo do rei» e o fim do acesso ao Palácio Real, era a «saída da corte», como então se dizia. E a mesma componente pessoal da ligação entre o rei e os seus servidores é visível nos pedidos de perdão que alguns dos degredados dirigiam ao monarca, suplicando-lhe que

[69]Cfr. com os comentários tecidos por Gastão de Melo Matos, a respeito desde tema, em «Notícias da Corte em 1668», *Biblos*, vol. XXVI (1950) p. 30, nota 28; agradeço a Nuno Gonçalo Monteiro a indicação deste estudo.

«levantasse o desterro», e os autorizasse a aceder, uma vez mais, ao palácio real. Nos casos em que o rei acedia a esse pedido, o seu gesto assemelhava-se muito à reconciliação entre velhos amigos ou entre um pai e um filho, até porque ao primeiro assistia, sempre, o direito de repreender o segundo, incitando-o a reconhecer as suas faltas e a pedir perdão, de modo a que a concórdia fosse reposta, podendo então o grupo voltar a aceitar esse membro desavindo[70].

Uma última palavra tem de ser dita a respeito da natureza das atribuições de cada um destes oficiais. Atrás fizemos referência a alguns regimentos e decretos que delimitavam a esfera de intervenção de cada um deles. No entanto, é imprescindível não esquecer que todo este esquema organizativo era inseparável do tradicional ordenamento caseiro, o qual assentava essencialmente em costumes e em normas não-escritas, o que significa que uma boa parte do quotidiano da Casa Real e do desempenho dos seus oficiais não se encontrava regulado por regras fixadas em papel. Trata-se, em vez disso, de normas produzidas pelo próprio núcleo caseiro do rei, e não obstante o carácter não-escrito de tais normas costumeiras, nem por isso deixavam de ter um eficaz efeito ordenador sobre o quotidiano da Casa Real. Na verdade, apesar de não estar registado por escrito, este ordenamento revelou-se capaz de manter em boa ordem a residência do monarca, e foi de tal modo eficaz que chegou ao ponto de constranger o próprio rei, já que também ele tinha a obrigação de respeitar a constituição dessa comunidade doméstica e as prerrogativas de cada um dos seus componentes. De resto, todos os regimentos e decretos que mencionámos eram articulados escritos que praticamente se limitavam a reconhecer, *a posteriori*, situações há muito praticadas, o que, uma vez mais, reforça o carácter essencialmente moral e pré-jurídico do núcleo doméstico da realeza.

O estatuto do servidor doméstico.

Como se pode verificar a partir da longa enumeração que acabou de ser efectuada, a Casa Real congregava um conjunto de servidores com incumbências extremamente heterogéneas, o mesmo se podendo dizer acerca das matérias com que lidava e dos serviços de processamento e de registo com que contava, os quais eram também diversificados e complexos. A maior parte dos serviçais que enumerámos eram designados por «oficiais», e entre eles existiam

[70]Tristão da Cunha de Ataíde, em *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V...*, cit., 1990 (p. 412), conta que em várias ocasiões o rei chamava ao Paço alguns fidalgos que estavam desavindos, e aí eram «repreendidos da parte de Sua Magestade», seguindo-se a reconciliação e o regresso à concórdia.

distinções muito notórias, tanto funcionais como estatutárias. Antes de mais, e como verificámos, existia uma separação nítida entre, por um lado, os ofícios «maiores», ou «mores», e, por outro, os ofícios «menores», ou «pequenos». Tal distinção estava sobretudo relacionada com a dignidade da função desempenhada por cada um desses servidores, mas reportava-se também à natureza de cada um dos ofícios, ou seja, a qualidade das tarefas que o oficial desempenhava, tarefas essas que tinham uma influência determinante no seu estatuto hierárquico. Assim, a designação «ofício pequeno» denotava não só um serviçal que desempenhava funções de pouca importância, mas implicava, também, um juízo de valor depreciativo acerca de tais funções, e, consequentemente, das pessoas que exercitavam tais cargos «menores». Entre os ofícios pequenos existia, igualmente, uma gradação hierárquica, e no fundo da escala encontravam-se aqueles que desempenhavam as funções mais «vis», os chamados «mecânicos», contando-se, entre eles, o ourives da prata e do ouro, o pintor, o barbeiro, o sirieiro, o livreiro, o confeiteiro, o boticário, o mestre de ensinar a dançar as Damas e as Mouriscas, os físicos e, finalmente, os cirurgiões.

A par do termo «oficial», a palavra «criado» também era frequentemente usada para designar aqueles que integravam o serviço doméstico da Casa do rei. Como bem notou Mafalda Soares da Cunha nos estudos que dedicou à Casa de Bragança dos séculos XVI e XVII, o vocábulo «criado» era muitas vezes utilizado como sinónimo de «servidor da casa», e englobava situações estatutárias muito diversas[71]. Originalmente, esse termo evocava o percurso daqueles que, para além de servirem a pessoa régia, tinham sido criados na Casa Real, quer dizer, tinham crescido e feito a sua formação no seio da residência régia. Já os termos «Escudeiro» e «Cavaleiro», também muito presentes no léxico da casa do rei, estavam essencialmente ligados à função de defesa e protecção que era inerente à Corte, ou seja, ao acompanhamento da pessoa régia, e à memória da vocação guerreira da hoste do monarca, um tema de que, como vimos, ainda fazem eco muitos livros seiscentistas[72].

Quanto aos termos «Escudeiro» e «Cavaleiro», também muito correntes no mundo curial, reportavam-se a certas distinções estatutárias que tinham muito peso para a sensibilidade do Antigo Regime. Na verdade, o estatuto de «escudeiro», e sobretudo o de «cavaleiro», comportavam uma componente honorífica de fundamental importância, a qual introduzia uma decisiva

[71]Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança (1560-1640)...*, cit., pp. 66 segs.

[72]Veja-se, por exemplo, frei Miguel Soares, *Serões do Príncipe*, [meados do século XVII] ed. Maria Teresa Neto e Cova, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1966; *vide*, também, Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média...*, cit., 1995, pp. 11 segs.

diferenciação entre aqueles que possuíam esse estatuto e aqueles que não o possuíam, habitualmente designados por «plebeus»[73]. Adiante verificaremos que esta componente honorífica era acompanhada por importantes distinções no papel que cada um desempenhava no mundo áulico, e tinha consequências no que respeita aos montantes que o rei concedia como sinal de reconhecimento pelos bons serviços prestados.

Como começámos por referir, no período medieval à comitiva que acompanhava o rei e os seus familiares foi frequentemente dado o nome de «corte», ou seja, um conjunto que ligava o rei e os seus mais directos servidores através de uma relação afectiva de lealdade e de fidelidade, e uma das funções inerentes ao acompanhamento do rei era, precisamente, a protecção face às ameaças dos seus inimigos. Este esclarecimento serve essencialmente para frisar que o oficialato da Casa Real e da Corte tem de ser entendido à luz dos valores de serviço vigentes no mundo do Antigo Regime, valores esses que tinham sobretudo a ver com o universo doméstico, mas também guerreiro, encontrando-se ainda muito distantes da actual cultura burocrática.

No tocante ao recrutamento dos serviçais da residência régia, há que distinguir diversas situações, as quais decorriam do tipo de serviço que era desempenhado, mas também da sua maior ou menor dignidade estatutária. Para os ofícios superiores o recrutamento fazia-se com base na antiguidade e na qualidade da família de onde provinham aqueles que desejavam servir o rei. Aliado a este critério da antiguidade, uma boa parte dos ofícios da Casa eram hereditários, sendo transmitidos de pai para filho ou para um outro parente próximo, e assim se explica porque é que algumas famílias desfrutaram, durante várias gerações, de uma presença tão permanente junto do monarca. Para a sensibilidade da época a transmissão hereditária dos ofícios era encarada como algo de perfeitamente normal, pois constituía não só a prova da virtude da família que há muitas gerações servia a Coroa com manifesta fidelidade, mas também um sinal de gratidão e de reconhecimento, da parte do monarca para com aquele agregado doméstico[74]. Estes valores estão em perfeita consonância com o que afirmámos atrás, no quinto capítulo deste trabalho, quando incidimos sobre o sistema de relacionamento que unia o rei às principais casa aristocráticas, tendo verificado, nessa ocasião, que a prestação continuada de bons serviços conferia ao titular do ofício direitos morais, e também jurídicos, sobre esse cargo. De resto,

[73]«Tractado em que se declara que Couza seja Plebeo, Escudeyro, Caualeyro, Fidalgo, E Chefe de huma Caza E família» [meados do século XVII], BNL, cód. 1551 f. 245-248v.

[74]Cfr. António Caetano de Sousa, *Memorias Historicas, E Genealogicas dos Grandes de Portugal: os Estados, e os Nomes dos que actualmente vivem, suas Arvores de Costado, as alliançcas das Casas, e os Escudos de Armas, que lhes competem, até o anno de 1754...* (Lisboa, Officina Sylviana, 1755).

sabemos hoje que durante o longo período compreendido entre o final do século XVI e o século XVIII, a própria Casa Real promoveu a patrimonialização dos seus ofícios, favorecendo deliberadamente a permanência de um conjunto limitado de famílias junto do monarca, com o objectivo de criar um bloco coeso e resistente no qual a monarquia se poderia apoiar[75].

É à luz deste entendimento do serviço régio que se explica, também, a frequente acumulação de cargos, um fenómeno bastante generalizado na Casa Real, mas também na Casa da Rainha e na do Infantado, e que, ao contrário do que acontece nos nossos dias, não escandalizava ninguém. Não podemos esquecer que a apresentação para um ofício destes, mais do que uma questão de mérito ou de competência técnica, era, sobretudo, uma questão estatutária, um régio gesto de reconhecimento da preeminência e da superioridade natural daquele que era agraciado com um determinado cargo. Como tal, para a maior parte destes postos o mérito individual e a competência técnica eram critérios que em nada contavam para a selecção daqueles que iriam desempenhar tais funções. Ao invés, o critério de recrutamento era fundamentalmente estatutário, tendo sobretudo em conta a origem familiar – e a comprová-lo estão expressões como «Marquês Mordomo-mor» ou «Conde Meirinho-mor», as quais indicam que o ofício curial era encarado, antes de mais, como um signo distintivo e como um atributo honorífico, e não propriamente como uma função. A maioria dos principais cargos da Casa Real eram, por conseguinte, hereditários, e durante o período que estamos a considerar foram controlados por um conjunto reduzido e bem delimitado de famílias. No entanto, é importante frisar que a transmissão hereditária de um ofício carecia, sempre, do consentimento régio – através da carta que iniciava com a fórmula «Sua Majestade faz mercê de que exercite o ofício de ...., que exercita o seu Pai...» –, pois, à semelhança dos bens da Coroa, tais ofícios eram doados «em vida», e não «de juro e herdade», e tal fazia com que o rei reservasse uma pequena margem de manobra na relação que mantinha com os titulares desses ofícios.

Abaixo do conjunto dos chamados «ofícios maiores» encontrava-se uma série de ofícios ditos «menores», de menor dignidade, a maior parte dos quais estava também patrimonializada. Como resultado, na Casa Real – tal como aconteceu em outros domínios do dispositivo administrativo da Coroa – a patrimonialização foi bastante generalizada, o que levou à concentração desse conjunto dos ofícios num número restrito de famílias. Foi precisamente esse circunscrito grupo de clãs familiares que, ao longo de décadas sucessivas, marcou presença no seio da casa do monarca, auxiliando-o no desempenho das suas

[75]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)* ..., cit., 1998, pp. 529 segs.

obrigações, mas, ao mesmo tempo, influenciando as escolhas para os principais ofícios e para as mais avultadas mercês concedidas pela monarquia.

O testemunho de António de Vilas Boas e Sampaio, autor do livro *Nobiliarchia Portugueza...*, impresso em 1676, é muito ilustrativo a respeito do que acabámos de afirmar. Num determinado passo dessa sua obra, Vilas Boas e Sampaio estabelece uma relação muito linear entre os principais ofícios da Casa Real e um conjunto bem delimitado de famílias, todas elas titulares da nobreza. Assim, declara que o ofício de Mordomo-mor estava «ligado» – é esse o verbo utilizado por Vilas Boas e Sampaio – aos Condes de Portalegre e Senhores de Gouveia; o ofício de Camareiro-mor estava na família dos Marqueses de Fontes e dos Condes de Penaguião; o cargo de Estribeiro-mor estava na Casa dos Guedes; o posto de Guarda-mor estava ligado aos Condes de Sortelha; o ofício de Reposteiro-mor «andava» nos Condes de Castelo Melhor; o cargo de Monteiro-mor estava associado à Casa dos Melo; o ofício de Caçador-mor estava ligado aos Condes de Sabugal; o ofício de Aposentador-mor era dos Condes de Santiago; o cargo de Coudel-mor pertencia aos Marqueses de Cascais; e, por fim, o ofício de Almotacé-mor estava ligado à Casa dos Farias[76].

De seguida apresentamos uma série de quadros onde figuram os proprietários – que conseguimos apurar em fontes documentais de diversa índole – dos ofícios maiores da Casa Real, no período compreendido entre 1640 e 1834, e neles é possível comprovar o quão estreita era a ligação da aristocracia com os principais cargos da Casa do rei.

Reinado	*Alferes-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	Fernão Teles de Meneses	1º Conde de Unhão ; Casou com D. Margarida de Távora, dama de honor da rainha D. Isabel de Bourbon, mulher de D. Filipe III, e foi depois camareira de D. Maria Francisca de Sabóia
	António Teles de Meneses	1º Conde de Vila Pouca
D. Afonso VI	António Teles de Meneses	1º Conde de Vila Pouca
D. Pedro II	Vasco Fernandes de Meneses	1º Conde de Sabugosa Governador do Brasil
D. João V	Luís César de Meneses	2º Conde de Sabugosa Governador do Brasil
D. José I	Luís César de Meneses	2º Conde de Sabugosa
	D. João José Amsberto de Noronha	6º Conde de S. Lourenço Serventia
D. Maria I	D. Anselmo Maria de Melo da Silva César e Meneses	1º Marquês de Sabugosa, 7º Conde de S. Lourenço
D. João VI	José António da Silva César e Meneses	8º Conde de S. Lourenço, 2º Marquês de Sabugosa

[76]António de Vilas Boas e Sampaio, *Nobiliarchia Portugueza, Tratado da Nobreza hereditaria, & Politica...*, cit., 1676, cap. XII: «Dos Officios Titulares da Casa Real...», pp. 128 segs.

Reinado	*Almirante*	*Títulos/ Outros Postos*
D. João IV	D. Luís de Portugal	6º Conde do Vimioso
D. Afonso VI	D. João de Castro	Cunhado do Precedente
D. Pedro II	D. Francisco de Castro	Filho do precedente
	D. João de Castro	Senhor de Roriz Irmão do precedente
	D. Luís Inocêncio de Castro	
	Francisco de Brito Freire	Serventia
	Lopo Furtado de Mendonça	
D. João V	D. Luís Inocêncio de Castro	
	D. António José de Castro	
D. José I	António José de Castro	1º Conde de Resende
D. Maria I	D. José Luís de Castro	2º Conde de Resende
D. João VI	D. Luís Inocêncio Benedito de Castro	8º Conde de Resende
	D. António Benedito de Castro, 4º Conde de Resende	

Reinado	*Almotacé-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV		
D. Afonso VI	Francisco de Faria da Silva	
	D. António Luís da Câmara Coutinho	
D. Pedro II	D. António Luís da Câmara Coutinho	
	D. Luís da Câmara Coutinho	
	D. João Gonçalves da Câmara Coutinho	Filho do Precedente
D. João V	D. João Gonçalves da Câmara Coutinho	
	Lourenço Gonçalves da Câmara Coutinho	
D. José I	D. João Gonçalves da Câmara Coutinho	
	Lourenço Gonçalves da Câmara Coutinho	
D. Maria I	Lourenço Gonçalves da Câmara Coutinho	
	João Gonçalves da Câmara	
D. João VI	Lourenço Gonçalves da Câmara Coutinho	
	António Correia de Sá Benevides Velasco da Câmara	6º Visconde de Asseca

Reinado	*Aposentador-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	Manuel de Sousa da Silva	Serviu na menoridade do seu sobrinho, o Conde de São Tiago
	Aleixo de Sousa da Silva e Meneses	
D. Afonso VI	Manuel de Sousa da Silva	
	Lourenço de Sousa da Silva	1º Conde de São Tiago Filho do Precedente
D. Pedro II	Lourenço de Sousa da Silva	1º Conde de São Tiago
	Aleixo de Sousa da Silva e Meneses	2º Conde de São Tiago
D. João V	Aleixo de Sousa da Silva e Meneses	2º Conde de São Tiago
D. José I	D. Lourenço de Sousa e Silva e Meneses e Eça	3º Conde de São Tiago
D. Maria I	D. Lourenço de Sousa e Silva e Meneses e Eça	3º Conde de São Tiago
	Nuno Aleixo de Sousa da Silva e Meneses	4º Conde de São Tiago
D. João VI	Nuno Aleixo de Sousa da Silva e Meneses	4º Conde de São Tiago

Reinado	*Caçador-mor*[77]	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Francisco Coutinho	6º Conde do Redondo Estribeiro-mor da rainha D. Luísa de Gusmão; tinha sido caçador-mor de D. Filipe III
D. Afonso VI	António Luís da Câmara Cordeiro	
D. Pedro II	António Luís da Câmara Cordeiro	
D. João V		
D. José I		
D. Maria I		
D. João VI		

Reinado	*Camareiro-mor e Camaristas*	*Títulos/ Outros Postos*
D. João IV	D. João Rodrigues de Sá e Meneses	3º Conde de Penaguião; o 1º

[77]BA, cód. 51-VII-49 f. 35.

		Conde de Penaguião fora Camareiro de D. Filipe I e II, e o 2º Conde foi de D. Filipe III
D. Afonso VI	D. Francisco de Sá e Meneses	4º Conde de Penaguião, 1º Marquês de Fontes
D. Pedro II	D. Francisco de Sá e Meneses	4º Conde de Penaguião, 1º Marquês de Fontes
	D. João de Mascarenhas	1º Marquês de Fronteira, 2º Conde da Torre
	Manuel Teles da Silva	1º Marquês de Alegrete
D. João V	Manuel Teles da Silva	1º Marquês de Alegrete
	Fernão Teles da Silva	2º Marquês de Alegrete
	Manuel Teles da Silva	3º Marquês de Alegrete
	D. Manuel José de Castro	Marquês de Cascais
	D. João de Sousa	3º Marquês de Minas
	D. Carlos de Noronha	2º Conde de Valadares
	D. Joaquim Francisco de Sá e Almeida Meneses	2º Marquês de Abrantes
	D. Diogo de Noronha	3º Marquês de Marialva
	D. Rodrigo Anes e Sá	3º Marquês de Fontes
	D. Rodrigo Xavier Teles de Meneses Castro e Silveira	4º Conde de Unhão
D. José I	D. Joaquim Francisco de Sá e Almeida Meneses	2º Marquês de Abrantes
	D. Diogo de Noronha	3º Marquês de Marialva
	Fernão Teles da Silva	4º Marquês de Alegrete
	D. Pedro José de Noronha	3º Marquês de Angeja
	D. Pedro de Meneses	4º Marquês de Marialva
	D. José Lobo da Silveira	Barão Conde
	Tomás da Teles da Silva	Visconde de Vila Nova da Cerveira
	D. João Xavier Teles de Meneses	5º Conde de Unhão
	Luís César de Meneses	2º Conde de Sabugosa
D. Maria I	D. Duarte António da Câmara	Marquês de Tancos
	D. Pedro da Câmara	
D. João VI	D. Pedro da Câmara	

Reinado	*Capelão-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Álvaro da Costa	
	D. Manuel da Cunha	Bispo de Elvas
D. Afonso VI	D. Manuel da Cunha	Bispo de Elvas
	D. Francisco de Sottomayor	Bispo de Targa
D. Pedro II	D. Francisco de Sottomayor	Bispo de Targa
	Luís de Sousa	Arcebispo de Lisboa
	D. Frei José de Lencastre	Bispo de Leiria
	Nuno da Cunha de Ataíde	Bispo de Targa
D. João V	Nuno da Cunha de Ataíde	Bispo de Targa
D. José I	D. João	Patriarca/Deão
D. Maria I	D. Tomás de Almeida	Patriarca/Deão
	D. Fernando de Sousa e Silva	
D. João VI		

Reinado	*Capitão da Guarda Alemã (GA), Portuguesa (GP) ou Segunda Companhia da Guarda Portuguesa (2GP)*[78]	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	Luís de Melo (GP)	
	D. Luís de Noronha (GA)	Estribeiro-mor da Rainha D. Luísa Vedor da Casa da Rainha
	Pedro da Cunha (GA)	Serviu também da Guarda do Príncipe
	D. Lourenço de Sousa	
	D. Pedro de Castelo Branco (2GP)	1º Conde de Pombeiro
D. Afonso VI	D. Francisco de Sousa (GA)	Serventia, adquirindo depois a propriedade
	D. Filipe de Sousa (GA)	Serventia, adquirindo depois a propriedade
	D. Lourenço de Sousa	
	D. Luís de Noronha	
	Luís de Melo (GP)	
	D. Pedro de Castelo Branco (2GP)	1º Conde de Pombeiro

[78]BA, cód. 54-XIII-11 f. 2. Todos eles serviam por curtos períodos, e eram frequentemente substituídos, por exemplo, para ir combater à fronteira.

D. Pedro II	Luís de Melo (GP)	
	D. Francisco de Sousa (GA)	
	António Teles da Silva (GA)	Serventia
	D. Filipe de Sousa (GA)	Filho de D. Francisco de Sousa
	Manuel de Melo (GP)	
	Lopo Furtado de Mendonça (GP)	1º Conde do Rio Grande
	Álvaro de Sousa (GP)	Capitão da Guarda Real dos Archeiros e Príncipe; Serventia
	D. António de Castelo Branco e Cunha (2GP)	2º Conde de Pombeiro, Guarda do Príncipe
	D. Pedro de Castelo Branco (2GP)	3º Conde de Pombeiro
	D. Luís Inocêncio de Castro (GP)	
D. João V	D. Pedro de Castelo Branco (2GP)	3º Conde de Pombeiro
	D. Francisco de Sousa (GA)	
	António Teles da Silva (GA)	Serventia
	D. Filipe de Sousa	
	D. Manuel de Sousa (GA)	
	D. Luís de Castelo Branco Correia da Cunha (2GP)	4º Conde de Pombeiro
	Luís Inocêncio de Castro (GP)	Serventia
	Simão de Vasconcelos (GP)	
D. José I	D. António de Castelo Branco Correia da Cunha (2GP)	5º Conde de Pombeiro
	Fernão Teles da Silva (2GP)	5º Conde de Vilar Maior, 4º Marquês de Alegrete
	D. António José de Castro (GP)	
	D. Manuel de Sousa (GA)	
	D. Filipe de Sousa (GA)	
D. Maria I	D. António José de Castro	1º Conde de Resende
D. João VI	José António de Matos	
	D. José de Vasconcelos de Castelo Branco Correia da Cunha e Sousa	
	D. António de Castelo Branco Correia da Cunha Vasconcelos e Sousa	2º Marquês de Belas, 7º Conde de Pombeiro
	D. António José de Castro	1º Conde de Resende
	D. Federico de Sousa (GA)	
	D. Pedro de Sousa Holstein	1º Conde de Palmela
	D. José Luís de Castro	2º Conde de Resende

Reinado	*Condestável*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Francisco de Melo	3º Marquês de Ferreira, 4º Conde de Tentúgal
D. Afonso VI	Infante D. Pedro	
D. Pedro II	D. Nuno Álvares Pereira de Melo	1º Duque do Cadaval, 4º Marquês de Ferreira Filho de D. Francisco de Melo; Presidente do Desembargo do Paço
D. João V	Infante D. Francisco	
D. José I	Infante D. Pedro	
D. Maria I	Infante D. João	
D. João VI		

Reinado	*Capetro-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	Martim de Sousa e Meneses	
D. Afonso VI	Martim de Sousa e Meneses	
	Luís de Sousa e Meneses	
D. Pedro II	Luís de Sousa e Meneses	
	Martim de Sousa e Meneses	3º Conde de Vila Flor
D. João V	Martim de Sousa e Meneses	3º Conde de Vila Flor
	Luís Manuel de Sousa e Meneses	4º Conde de Vila Flor
D. José I	Luís Manuel de Sousa e Meneses	4º Conde de Vila Flor
	António de Sousa Manuel de Meneses	5º Conde de Vila Flor
D. Maria I	D. António do Pópulo de Sousa Manoel de Meneses Severim de Noronha	6º Conde de Vila Flor
D. João VI	D. António José de Sousa Manuel e Meneses Severim de Noronha	7º Conde de Vila Flor, Duque da Terceira

Reinado	*Coudel-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Álvaro Pires de Castro	1º Marquês de Cascais,

		6º Conde de Monsanto
D. Afonso VI	D. Álvaro Pires de Castro	1º Marquês de Cascais, 6º Conde de Monsanto
D. Pedro II		
D. João V		
D. José I		
D. Maria I		
D. João VI	D. Luís Eusébio de Meneses Silveira	4º Marquês de Louriçal

Reinado	*Esmoler-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Diogo de Sousa	Arcebispo de Évora
	Frei Luís de Sousa	
D. Afonso VI	Frei Francisco Brandão	
	Frei Luís Coutinho	
D. Pedro II		
D. João V		
D. José I	Frei Pedro de Mendonça	
D. Maria I	Frei José de Moraes	
D. João VI		

Reinado	*Estribeiro-mor*	*Observações / Outros Postos*
D. João IV	António Galvão de Andrade	
	Luís de Miranda Henriques	
	D. Francisco de Sousa	3º Conde do Prado 1º Marquês Minas
	Pedro Guedes de Miranda	
D. Afonso VI	D. Francisco de Sousa	3º Conde do Prado, 1º Marquês Minas
	D. Diogo de Lima de Brito Nogueira	7º Visconde de Vila Nova de Cerveira
D. Pedro II	D. Jaime de Melo	3º Duque de Cadaval, 3º Marquês de Ferreira e 6º Conde de Tentúgal; Mordomo-mor da rainha D. Maria Ana de Áustria
	D. Rodrigo de Meneses	
	D. José de Meneses	Conde de Viana
D. João V	D. Jaime de Melo	3º Duque de Cadaval, 3º Marquês de Ferreira e 6º Conde de Tentúgal; Mordomo-mor da rainha D. Maria Ana de Áustria
	D. Diogo de Noronha	Marquês de Marialva
	D. José de Meneses	Conde de Viana
	Lourenço Luís Galvão	
D. José I	D. José de Meneses	Conde de Viana
	D. Jaime de Melo	3º Duque de Cadaval
	Lourenço Luís Galvão	
	Pedro Vital de Mesquita	
	D. Diogo de Noronha Coutinho	5º Marquês de Marialva
D. Maria I	D. Diogo de Noronha Coutinho	5º Marquês de Marialva
D. João VI	D. Pedro da Câmara	
	D. Diogo de Noronha Coutinho	5º Marquês de Marialva
	Nuno de Moura Barreto	2º Marquês de Loulé

Reinado	*Gentil Homem da Câmara*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Manrique da Silva	1º Marquês de Gouveia
D. Afonso VI	D. Diogo de Lima de Brito Nogueira	Visconde de Vila Nova de Cerveira
D. Pedro II	Manuel Teles da Silva	2º Conde de Vilar Maior, 1º Marquês de Alegrete
	D. José de Meneses	Conde de Viana
	D. Pedro Luís de Meneses	2º Marquês de Marialva
	D. João de Mascarenhas	1º Marquês de Fronteira, 2º Conde da Torre
	Luís Álvares de Távora	1º Conde de S. João e Regedor da Casa da Suplicação
	Luís da Silva Telo	3º Conde de Aveiras
D. João V	Manuel Teles da Silva	2º Conde de Vilar Maior,

		1º Marquês de Alegrete
	Fernão Teles da Silva	3º Conde de Vilar Maior, 2º Marquês de Alegrete
	D. Diogo de Noronha	3º Marquês de Marialva
	D. Pedro Luís de Meneses	4º Marquês de Marialva, 4º Conde de Cantanhede
	D. José de Meneses	Conde de Viana
D. José I	D. Manuel de Assis Mascarenhas	3º Conde de Óbidos
	Fernão Teles da Silva	5º Conde de Vilar Maior, 4º Marquês de Alegrete
	D. Pedro José de Noronha Moniz e Sousa	3º Marquês de Angeja
	D. Joaquim Francisco de Sá Almeida e Meneses	2º Marquês de Abrantes Estribeiro-mor
	D. Diogo de Noronha	3º Marquês de Marialva
	D. Pedro Luís de Meneses	4º Marquês de Marialva, 4º Conde de Cantanhede
	D. Rodrigo Xavier Teles de Meneses Castro e Silveira	4º Conde de Unhão
	D. João Xavier Teles de Meneses	5º Conde de Unhão
	D. José Francisco Lobo da Silveira	2º Barão Conde de Oriola, 1º Marquês de Alvito
	D. Joaquim de Mascarenhas	4º Conde de Coculim
	Luís Vasques da Cunha e Ataíde	2º Conde de Povolide
D. Maria I	José António de Sousa Saldanha de Meneses e Castro	5º Conde da Ponte
	José Fulgêncio de Mendonça Moura	6º Conde de Vale de Reis
	D. Duarte António da Câmara	2º Marquês de Tancos, 5º Conde de Aveiras
	D. Pedro de Noronha Camões de Albuquerque Moniz e Sousa	3º Marquês de Angeja
	D. Pedro José de Meneses Coutinho	6º Marquês de Marialva
	Manuel Teles da Silva	2º Marquês de Penalva
	D. Fernando José Lobo da Silveira	14º Marquês Barão de Alvito
	José da Cunha de Ataíde e Melo	3º Conde de Povolide
	António de Paula Manuel de Sousa e Meneses	5º Conde de Vila-Flor
	D. José de Noronha e Meneses	6º Conde de Valadares
	António de Sampaio Melo e Castro Torres e Lusignano	2º Conde de São Paio
	Henrique José de Carvalho e Melo	2º Conde de Oeiras
	D. Manuel José de Meneses e Noronha	7º Conde dos Arcos
	D. José de Noronha	6º Conde de Vila Verde
	D. Diogo de Meneses Coutinho	Conde de Cantanhede
	Nuno da Silva Telo e Meneses	7º Conde de Aveiras
	D. Duarte de Meneses e Noronha	9º Conde de Atalaia
	D. José de Lencastre	
	D. José de Meneses	
	Fernando de Melo	
	Henrique José de Carvalho e Melo	2º Conde de Oeiras
	D. António de Castelo Branco Correia e Cunha de Vasconcelos e Sousa	2º Marquês de Belas
D. João VI	D. Duarte de Meneses e Noronha	9º Conde de Atalaia
	Luís Teles da Silva Caminha e Meneses	6º Conde de Vilar Maior, 5º Marquês de Alegrete
	D. José de Lobo da Silveira Quaresma	3º Marquês de Alvito
	D. Pedro José de Noronha Camões de Albuquerque Sousa Moniz	5º Marquês de Angeja
	D. António de Castelo Branco Correia e Cunha de Vasconcelos e Sousa	2º Marquês de Belas
	Agostinho de Mendonça Rolim de Moura Barreto	1º Marquês de Loulé
	D. Diogo José Vito de Meneses Noronha Coutinho	5º Marquês de Marialva
	D. Álvaro António de Almeida Abranches Castelo Branco	1º Marquês de Torres Novas, 1º Marquês de Viana
	D. João de Noronha	Conde de S. Lourenço
	D. Marcos de Noronha e Brito	8º Conde de Arcos
	D. Vasco Manuel Cabral da Câmara	1º Conde de Belmonte
	D. António Manuel de Meneses	1º Conde de Seia
	D. Miguel Rafael de Noronha Abranches Castelo Branco	1º Conde de Parati
	Manuel de Saldanha da Gama Melo Torres Guedes de Brito	7º Conde da Ponte
	João de Saldanha Oliveira e Sousa Juzarte Figueira	1º Conde de Rio Maior
	D. Álvaro de Noronha de Almeida Abranches Castelo Branco	7º Conde de Valadares
	António José de Sousa Manuel de Meneses Severim de Noronha	7º Conde de Vila Flor, Duque da Terceira
	Lourenço António Maria de Mello	
	João de Saldanha de Oliveira e Sousa	
	Manuel Rafael de Lorena	
	D. Pedro da Câmara	

Reinado	*Guarda-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Pedro de Mendonça Furtado	Alcaide-mor de Mourão

	D. Gregório Thaumaturgo de Castelo Branco	3º Conde de Vila Nova
D. Afonso VI	D. Gregório Thaumaturgo de Castelo Branco	3º Conde de Vila Nova. Nele se extinguiu o ofício
D. Pedro II		
D. João V		
D. José I		
D. Maria I		
D. João VI		

Reinado	*Marechal*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Fernando de Mascarenhas	1º Conde da Torre
D. Afonso VI	D. João de Mascarenhas	2º Conde da Torre, 1º Marquês de Fronteira
	D. António Luís de Meneses	1º Marquês de Marialva
D. Pedro II	D. Pedro António de Meneses	2º Marquês de Marialva
D. João V	D. Diogo de Noronha	3º Marquês de Marialva
D. José I	D. Diogo de Noronha	3º Marquês de Marialva
	D. Pedro de Meneses	4º Marquês de Marialva
D. Maria I		
D. João VI		

Reinado	*Meirinho-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Francisco de Castelo Branco	2º Conde de Sabugal; Duarte de Castelo Branco, 1º Conde de Sabugal, foi Meirinho-Mor
	D. João de Mascarenhas	3º Conde de Sabugal; teve este ofício por casar com D. Brites de Meneses, 3ª Condessa de Sabugal, herdeira do 2º Conde
	D. João Mascarenhas de Castelo Branco da Costa	2º Conde de Palma Filho do 3º Conde de Sabugal
D. Afonso VI	D. João de Mascarenhas	3º Conde de Sabugal
D. Pedro II	D. João de Mascarenhas	3º Conde de Sabugal
	D. Fernando Martins de Mascarenhas	2º Conde de Óbidos, 3º Conde de Palma, 4º Conde do Sabugal
D. João V	D. Fernando Martins de Mascarenhas	2º Conde de Óbidos, 3º Conde de Palma, 4º Conde do Sabugal
	D. Manuel de Assis Mascarenhas Castelo Branco	3º Conde de Óbidos, 5º Conde de Sabugal, 5º Conde de Palma
D. José I	D. José Assis de Mascarenhas	4º Conde de Óbidos
	D. Manuel de Assis Mascarenhas Castelo Branco	5º Conde de Óbidos
D. Maria I	D. José Assis de Mascarenhas	4º Conde de Óbidos
D. João VI	D. Pedro de Sousa Coutinho	6º Conde de Óbidos, 6º Conde de Sabugal

Reinado	*Mestre-Sala*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. João Soares de Alarcão, 1º Marquês do Trucifal	
	D. Afonso de Meneses	
	D. Jorge de Melo	
	Tomé de Sousa	
	D. Lucas de Portugal	
D. Afonso VI	D. Lucas de Portugal	
D. Pedro II	D. Lucas de Portugal	
	D. Marcos de Noronha	
	D. Lourenço de Almada	
D. João V	D. Lourenço de Almada	
	D. Luís Joseph de Almada	
	D. Lourenço de Almada	
	D. Antão de Almada	
D. José I	D. Antão de Almada	
D. Maria I	D. Antão de Almada	
	D. Lourenço de Almada, 1º Conde de Almada	
D. João VI	D. Antão José de Almada, 2º Conde de Almada	

Reinado	*Monteiro-mor*	*Observações / Outros Postos*
D. João IV	Garcia de Melo	
	Francisco de Melo	
D. Afonso VI	Garcia de Melo	
D. Pedro II	Garcia de Melo	
	Francisco de Melo	
D. João V	Francisco de Melo	
	D. Fernão Teles da Silva	
	Diogo de Mendonça Corte Real	Secretário de Estado
D. José I	D. Fernão Teles da Silva	
	Francisco de Melo	Filho do precedente
D. Maria I	Fernando José de Melo	
	Francisco José Luís de Melo	
D. João VI	Francisco de Melo da Cunha Mendonça e Meneses	1º Marquês de Olhão
	D. Pedro de Melo da Cunha Mendonça e Meneses	2º Marquês de Olhão

Reinado	*Mordomo-mor*[79]	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. Manrique da Silva	1º Marquês de Gouveia
	D. João da Silva	2º Marquês de Gouveia
D. Afonso VI	D. João da Silva	2º Marquês de Gouveia
D. Pedro II	D. João da Silva	2º Marquês de Gouveia
	D. João de Mascarenhas	5º Conde de Santa Cruz
	D. Luís de Meneses	2º Marquês de Marialva; na menoridade de D. Martinho Mascarenhas, 3º Marquês de Gouveia, 6º Conde de Santa Cruz
	D. Pedro de Meneses	Por serventia
	D. Martinho Mascarenhas	3º Marquês de Gouveia, 6º Conde de Santa Cruz
D. João V	D. Martinho Mascarenhas	3º Marquês de Gouveia, 6º Conde de Santa Cruz
	D. João de Mascarenhas	4º Marquês de Gouveia, 7º Conde de Santa Cruz
	D. José de Mascarenhas	5º Marquês de Gouveia, 8º Conde de Santa Cruz
D. José I	D. José de Mascarenhas	5º Marquês de Gouveia, 8º Conde de Santa Cruz Presidente do Desembargo do Paço
D. Maria I	Príncipe D. João	
	D. Tomás Xavier de Lima Noronha de Vasconcelos Teles da Silva	16º Visconde de Vila Nova de Cerveira
	D. João de Bragança Mascarenhas da Silva	2º Duque de Lafões
	D. Miguel Álvares Pereira de Melo	5º Duque de Cadaval, 7º Marquês de Ferreira e 9º Conde de Tentúgal
D. João VI	D. Vasco Manuel Cabral da Câmara	1º Conde da Ponte
	D. Miguel Caetano Álvares Pereira de Melo	5º Duque do Cadaval
	D. Álvaro António de Almeida Abranches Castelo Branco	1º Marquês de Torres Novas

Reinado	*Porteiro-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	Luís de Melo	
D. Afonso VI	Luís de Melo	
D. Pedro II	Luís de Melo	
	Manuel de Melo	Prior do Crato
	Álvaro de Sousa e Melo	
D. João V	Álvaro de Sousa e Melo	
	José de Sousa de Melo	
	José de Melo e Sousa	
D. José I	João de Sampaio Melo e Castro	
	Manuel António de Sousa e Melo	
D. Maria I	João de Sampaio Melo e Castro	
D. João VI	João de Sampaio Melo e Castro	
	D. Vasco Manuel da Câmara Figueiredo Cabral	
		Visconde de Vila Nova da

[79]BA, cód. 51-V-41 e 51-VI-43.

		Rainha
	Joaquim de Sousa Pereira Pato	Serventia
		Conde de Belmonte

Reinado	*Provedor das Obras do Paço*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	António Cavide	
	Gonçalo Pires de Carvalho	
	Henrique de Carvalho de Sousa	Filho do precedente
D. Afonso VI	Henrique de Carvalho de Sousa	
D. Pedro II	Henrique de Carvalho de Sousa	
	Lourenço Pires de Carvalho	Por serventia
	Gonçalo José Carvalho Patalim	
D. João V	D. João da Costa	3º Conde de Soure
	D. Henrique Francisco da Costa e Sousa Patalim	4º Conde de Soure
	D. João António Bento da Costa	5º Conde de Soure
	Diogo de Mendonça Corte Real	
D. José I	D. Henrique Francisco da Costa e Sousa Patalim	4º Conde de Soure
D. Maria I	D. João da Costa de Carvalho Patalim	5º Conde de Soure
D. João VI	D. José António Francisco da Costa de Carvalho Patalim	6º Conde de Soure

Reinado	*Reposteiro-mor*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	Bernardim de Távora	
	Manuel de Sousa e Silva	
	D. João de Almeida	
D. Afonso VI	Manuel de Sousa e Silva	
	D. Diogo de Meneses	Por serventia
	Luís de Vasconcelos e Sousa	3º Conde de Castelo Melhor
	D. João de Almeida	
D. Pedro II	Afonso de Vasconcelos e Sousa	5º Conde da Calheta; Filho do titular precedente
	D. Diogo de Meneses	Por serventia
	Luís de Melo da Silva	3º Conde de São Lourenço
D. João V	Afonso de Vasconcelos e Sousa	7º Conde da Calheta
D. José I	José de Vasconcelos e Sousa	4º Conde de Castelo Melhor e 1º Marquês de Castelo Melhor
D. Maria I	D. António de Vasconcelos Sousa Caminha e Câmara Faro	6º Conde da Calheta e 2º Marquês de Castelo Melhor
D. João VI	D. António de Vasconcelos Sousa da Câmara Caminha Faro	6º Conde da Calheta, 2º Marquês de Castelo Melhor
	Afonso de Vasconcelos e Sousa da Câmara Caminha Faro e Veiga	3º Marquês de Castelo Melhor, 7º Conde da Calheta

Reinado	*Sumilher da Cortina*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	António de Mendonça	Depois Arcebispo de Lisboa
	Diogo de Sousa, Esmoler-Mor	Depois Arcebispo de Évora
	D. Teodósio de Melo	Arcediago da 3ª cadeira na Sé de Lisboa
	D. Diogo Lobo	Filho de D. João Lobo, 6º Barão de Alvito
	D. Pedro de Meneses	Filho de D. Diogo de Meneses
	Joane Mendes de Távora, Cónego de Lisboa	Depois Bispo de Portalegre, Coimbra, e Arcebispo de Lisboa; Deputado da Mesa da Consciência e das Ordens
	D. Leão de Noronha	Depois Arcebispo de Lisboa
	António de Melo	
D. Afonso VI	D. Teodósio de Melo	Arcediago da 3ª cadeira na Sé de Lisboa
	D. Veríssimo de Lencastre	Depois Inquisidor Geral e Cardeal
	D. Diogo Lobo	Filho de D. João Lobo, 6º Barão de Alvito
	Manuel de Saldanha	Depois Bispo de Viseu
	António de Melo	Depois Arcebispo de Lisboa
	António de Mendonça	Presidente da Mesa da Consciência e das Ordens; Arcebispo eleito de Braga
D. Pedro II	D. Teodósio de Melo	Arcediago da 3ª cadeira na Sé de Lisboa
	António de Melo	Depois Arcebispo de Lisboa
	Luís de Sousa	Depois Arcebispo de Lisboa, cardeal e Capelão-mor
	D. Nuno Álvares Portugal	Filho de D. Luís da Silva Telo, 2º Conde de Aveiras
	Rui de Moura Teles	Depois Bispo da Guarda, Arcebispo de Braga
	D. José de Almada	Filho de D. Luís de Almada; Arcipreste da Sé de Lisboa
	D. Thomaz de Almeida	Filho de D. António de Almeida, Conde de Avintes; depois foi Prior de São Lourenço de Lisboa, Desembargador dos Agravos, deputado da Mesa da Consciência e das Ordens, Chanceler-mor do Reino, Secretário de Estado, Bispo de

		Lamego, Bispo do Porto, Governador da Relação, Patriarca de Lisboa
	D. Veríssimo de Lencastre	Inquisidor-geral; Cardeal Prior de Guimarães
	D. Pedro de Sousa	
	Nuno da Cunha de Ataíde	Senhor de Povolide
	Nuno Álvares Pereira de Melo	
	D. João de Sousa	Prior de Guimarães
	D. José de Meneses	Arcebispo de Braga
D. João V	D. José de Almada	Filho de D. Luís de Almada
	D. Thomaz de Almeida	Filho de D. António de Almeida, Conde de Avintes; depois foi Prior de São Lourenço de Lisboa, Desembargador dos Agravos, deputado da Mesa da Consciência e das Ordens, Chanceler-mor do Reino, Secretário de Estado, Bispo de Lamego, Bispo do Porto, Governador da Relação, Patriarca de Lisboa
	D. Francisco de Sousa	
D. José I		
D. Maria I		
D. João VI		

Reinado	*Trinchante*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	Pedro da Cunha	
	João de Brito Coutinho	
	Tomé de Sousa	Por serventia
	D. Francisco de Melo	Por serventia
	D. António Álvares da Cunha	
	Diogo de Brito Coutinho	Por serventia
D. Afonso VI	D. Francisco de Melo	
	Simão da Cunha	
	D. António Álvares da Cunha	
D. Pedro II	D. António Álvares da Cunha	
	Pedro Álvares da Cunha	
	Manuel de Vasconcelos e Sousa	Por serventia
	Diogo de Brito Coutinho	
D. João V	D. Pedro Álvares da Cunha	
	José António Vasconcelos e Sousa	
	D. António Álvares da Cunha	1º Conde da Cunha
D. José I	José António de Vasconcelos	
	D. António Álvares da Cunha	1º Conde da Cunha
D. Maria I	D. Fernando de Almeida	
	D. António Álvares da Cunha	1º Conde da Cunha
	D. José Vasques da Cunha	2º Conde da Cunha
D. João VI	D. José Vasques da Cunha	4º Conde da Cunha
	D. Fernando António de Almeida	

Reinado	*Vedor da Casa Real*	*Títulos / Outros Postos*
D. João IV	D. João de Mascarenhas	3º Conde de Santa Cruz
	Tomé de Sousa	
	D. Francisco de Sousa	3º Conde do Prado
	D. João de Almeida	
	D. Pedro de Mascarenhas	
	D. Duarte de Castelo Branco	7º Conde de Redondo
D. Afonso VI	D. Duarte de Castelo Branco	7º Conde de Redondo
	D. Francisco de Sousa	3º Conde do Prado
	D. João de Almeida	Filho do precedente; exerceu pelo Conde do Prado
	D. Pedro de Almeida	1º Conde de Assumar
	Fernão de Sousa	1º Conde do Redondo
	Tomé de Sousa	2º Conde do Redondo
	D. João de Sousa	
D. Pedro II	Fernão de Sousa	1º Conde do Redondo
	Tomé de Sousa	2º Conde do Redondo
	D. João de Sousa	Filho Segundo do Conde do Prado
	D. Pedro de Almeida	1º Conde de Assumar
	D. José de Meneses	
	D. João de Almeida	2º Conde de Assumar
	D. João de Mascarenhas	1º Marquês de Fronteira e 2º Conde da Torre
D. João V	Fernão de Sousa de Castelo Branco Coutinho	10º Conde de Redondo

	D. José de Meneses	
	Tomé de Sousa Coutinho Castelo Branco	11º Conde Redondo
	Fernando de Sousa Coutinho Castelo Branco e Meneses	12º Conde de Redondo
	Rodrigo de Sousa Coutinho	
	D. Francisco Xavier de Sousa	Por serventia; pai de D. João de Sousa
	D. Pedro de Almeida	1º Marquês de Alorna, 4º Conde de Assumar
	Gastão José da Câmara	
D. José I	Tomé de Sousa Coutinho	11º Conde de Redondo
	Fernando de Sousa Coutinho	12º Conde de Redondo
	D. João de Almeida Portugal	2º Marquês de Alorna, 5º Conde de Assumar
	D. Francisco Xavier de Sousa	
D. Maria I	Tomás José de Sousa Coutinho	13º Conde de Redondo e 1º Marquês de Borba
	D. José da Costa Carvalho Patalim	6º Conde de Soure
	D. Pedro de Almeida Portugal	1º Marquês de Alorna, 4º Conde de Assumar
	D. José Luís Mascarenhas Barreto	Marquês de Fronteira
	Fernando Maria de Sousa Coutinho Castelo Branco e Meneses	2º Marquês de Borba
D. João VI	D. Diogo de Sousa	
	José António Freire de Andrade	
	D. Francisco de Meneses da Silveira e Castro	1º Marquês de Valada
	Fernando Maria de Sousa Coutinho Castelo Branco e Meneses	2º Marquês de Borba
	Francisco de Castro do Rio de Mendonça e Faro	2º Conde de Barbacena
	D. Rodrigo José António de Meneses	1º Conde de Cavaleiros
	Manuel de Almeida e Vasconcelos	1º Conde da Lapa
	D. Luís António de Lencastre Basto Baharem	1º Conde da Lousã
	D. Caetano José de Noronha e Albuquerque	1º Conde de Peniche
	José Luís de Sousa Coutinho Castelo Branco	15º Conde de Redondo
	D. Diogo de Sousa	1º Conde de Rio Pardo
	D. José António da Costa Carvalho e Patalim	6º Conde de Soure
	António Maria Correia de Sá Benevides Velasco da Câmara	6º Visconde de Asseca
	Antão de Saldanha	
	António da Cunha	
	António Maria Furtado de Mendonça	
	António de Saldanha da Gama	
	João da Cunha	

É importante frisar o carácter incompleto destes quadros, já que dignitários houve que serviram na Casa Real sem deixarem nenhum traço escrito que ateste a sua presença no Paço. Como dissemos, vários sectores da Casa Real não estava dotados de registos escritos que, de uma forma sistemática, identificassem e fixassem os sucessivos titulares de cada um dos seus cargos. Este facto é, em si, bastante significativo, pois reforça o carácter informal e doméstico destas ligações, é um indício de que a esmagadora maioria desses laços entre o rei e os seus servidores dispensava realidades como o contrato de trabalho ou um qualquer compromisso escrito, assentando, ao invés, numa promessa oral, por vezes selada por um juramento que impunha obrigações de fidelidade, de entreajuda, de obediência e de gratidão.

Cada um destes ofícios possui a sua história "particular", e, infelizmente, não dispomos aqui de suficiente espaço para contar essas histórias. Como tal, iremos apenas tecer algumas considerações gerais acerca do conjunto de dados que acabou de ser exposto. Do nosso ponto de vista, o aspecto mais saliente dos dados reunidos nestes quadros é, evidentemente, a forte presença de titulares da primeira nobreza entre os titulares dos ofícios da Casa Real. Esta imagem está

em consonância com as conclusões avançadas por Nuno Gonçalo Monteiro nos seus estudos sobre a aristocracia portuguesa, de acordo com o qual, e como consequência deste entendimento do serviço da Coroa, teve lugar uma muito pronunciada acumulação dos principais ofícios da Casa Real nas grandes casas nobres[80], o que equivale a dizer que os principais cargos de confiança e de influência pessoal junto do monarca foram monopolizados por um número bastante limitado de clãs familiares, todos eles titulares da nobreza[81]. Importa não esquecer que, em muitos casos, esse círculo restrito de famílias estendeu a sua influência às demais casas da família real, desdobrando-se, simultaneamente, no serviço na Casa Real, na Casa da Rainha e, até, na Casa do Infantado, o que ainda mais contribuía para o alargamento da sua rede de influência e do seu crédito no seio da família régia. Ao que tudo indica, aqueles que obtinham a propriedade de um ofício na Casa Real encontravam-se em posição favorável para obter um ofício numa das outras casas ligadas à realeza, e tal prática de acumulação de ofícios na casa do rei e na residência de um outro membro da família régia muito concorreu para restringir e consolidar o grupo já por si reduzido de famílias que, durante sucessivas gerações, gozou de um acesso directo quer à pessoa do monarca quer aos seus principais familiares.

Os quadros atrás apresentados demonstram claramente que algumas dessas famílias aristocráticas detiveram o controlo sobre um mesmo ofício durante mais de duzentos anos. Na verdade, muitas delas começaram a servir a Casa Real nos reinados de D. João III, de D. Sebastião e de D. Henrique, ou seja, em meados do século XVI, continuando a exercitar essa mesma função nos reinados subsequentes, ao longo de toda a centúria de Seiscentos, tendo os seus descendentes permanecido ao serviço da realeza no decorrer do século XVIII. É certo que a ausência do rei, durante o período filipino, desvalorizou alguns desses cargos, pois, com a passagem da corte régia para Espanha, alguns desses cargos deixavam de proporcionar o acesso directo à pessoa do monarca. De facto, nem o vice-rei nem o governador podiam decidir sobre a concessão de muitas das mais cobiçadas mercês, e como tal o estabelecimento de relações pessoais com tais dignitários era menos determinante. A figura régia, essa sim, continuava a polarizar todas as atenções, e assim se explica porque é que, durante o período que se estende de 1580 até 1640 – ao longo do qual o rei residiu quase permanentemente em Espanha –, muitos nobres portugueses se sentiram

[80]Nuno Gonçalo Monteiro, «O 'Ethos' da Aristocracia Portuguesa sob a dinastia de Bragança. Algumas notas sobre a Casa e o Serviço ao Rei», *Revista de História das Ideias*, vol. 19 (1997) pp. 387 segs.; também de Nuno G. Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)* ..., cit., 1998, pp. 367 segs.

[81]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)* ..., cit., 1998, pp. 529 segs.

literalmente postos à margem do régio sistema de distribuição de ofícios e de mercês. Pela mesma altura começaram a ser escutadas queixas acerca da ausência do rei e críticas a respeito do quão difícil era aceder directamente ao monarca, bem como lamentos a respeito do esquecimento a que Portugal tinha sido votado. Pela veemência dos seus lamentos, a cidade de Lisboa destacou-se entre aqueles que se mostraram descontentes com a distância a que se encontrava o rei, e como demonstrou Fernando Bouza Álvarez, num magnífico estudo recentemente publicado, a urbe lisboeta chegou mesmo a auto-apelidar-se de «viúva» e saudosa de um rei-esposo que teimava em permanecer sistematicamente ausente[82]. Este episódio constitui, sem dúvida, um excelente exemplo do recurso a imagens relativas ao mundo familiar para denotar o carácter afectivo e doméstico da ligação entre o rei e o seu reino. E este episódio é igualmente bastante revelador não só das implicações políticas deste conjunto de ofícios da casa régia, mas também do efeito que a ausência do monarca – e o consequente "esfriar" dos laços afectivos que se mantinha com o monarca – exercia sobre os equilíbrios estatutários estabelecidos em torno da Casa Real.

Não é pois de estranhar que, logo após a ruptura com a Coroa espanhola, em Dezembro de 1640, várias famílias da nobreza tenham justificado esse rompimento de relações alegando que D. Filipe III se manteve afastado de Portugal, demonstrando, por diversas vezes, um sentimento de indiferença perante os infortúnios por que passavam os seus súbditos lusitanos, uma atitude que foi interpretada como um sinal de que não amava verdadeiramente o reino nem nutri nenhuma espécie de afecto pela sua «parte melhor». Na sequência da revolta, tais famílias não perderam tempo em encontrar um novo "objecto" do seu afecto, perfilando-se rapidamente para conquistarem posições de influência no seio da nova Casa Real de D. João IV, um monarca que, no tocante a essa matéria assumiu uma postura de continuidade, já que confirmou muitas das nomeações que vinham dos reinados anteriores, e respeitou a ancestral «ligação» de certas famílias a determinados ofícios da Casa Real e da Coroa. A opção régia por respeitar as concessões de D. Filipe III é altamente significativa, pois demonstra bem que essa «ligação» das famílias aos «seus» cargos, ao serviço da realeza, era de tal modo sólida que resistia, até, às convulsões políticas e às revoltas. Era tão forte a ligação afectiva entre a Casa Real e as demais casas nobiliárquicas, que o rei não podia retirar um ofício ao seu titular, a não ser se esse oficial se revelasse incapaz de cumprir as obrigações morais dessa relação de afecto, sendo ingrato para com o rei, ou seja, se «servisse mal», «fizesse o que não devia» ou «danificasse

[82]Fernando Bouza Álvarez, «Lisboa *Sozinha,Quase Viúva*. A Cidade e a Mudança da Corte no Portugal dos Filipe», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 13 (1994) pp. 71-93.

a fazenda régia». Desta determinação faz eco Nicolau Monteiro, em 1639, num parecer intitulado «Se pode el rei tirar os ofícios a seus oficiais»[83]. Apoiando-se no jurista Jorge de Cabedo, Monteiro afirma que «o Príncipe que sem culpas do official lhe tirar o officio por outra cauza particular, ou publica, posto que seja justa, he obrigado a satisfazer lho...». De seguida, o mesmo Nicolau Monteiro estabelece um paralelo muito sugestivo com o universo doméstico, distinguindo dois regimes, o do assalariado e o do oficial: «O Amo que lança fora o criado que tomou por soldada, antes do termo, deve pagar-lha por inteiro, o que he conforme a direito commum, e couza em que não ha duuida...», excepto, continua Monteiro, nos casos em que o Amo tem «...cauza para lança-lo fora, a qual, dizem os ditos doutores, há-de ser gravíssima». Contudo, quando o laço entre o senhor e seu servidor se baseasse na fidelidade afectuosa, os direitos do titular eram ainda muito mais sólidos, e «...com toda a razão se deve dizer o mesmo dos officiaes, pois tem o titolo de seus officios, que os ditos criados não têm...». No fundo, surpreendemos aqui os termos em que assentava essa relação de interdependência entre a realeza e a aristocracia, interdependência porque, como vimos, o monarca carecia dos «grandes do reino» para manter o território em boa ordem, mas a aristocracia dependia, igualmente, da realeza, pois sem ela a sua posição hierárquica dominante ficaria muitíssimo fragilizada.

Assim, a dinastia de Bragança respeitou, de uma forma geral, as ancestrais ligações entre as principais famílias do reino e a Casa Real, consagrando os direitos dos seus anteriores titulares, e favorecendo a transmissão hereditária desses direitos. Para lá do que já foi dito, a descrição que acabou de ser efectuada demonstra também, de uma forma muito clara, que nos movimentamos num mundo onde o serviço régio e o ofício eram objecto de um entendimento muito particular, sempre muito distante do regime da actual burocracia. O principal critério de selecção era a origem familiar; o laço instaurado entre o serviçal e o rei era essencialmente afectivo, gerando obrigações morais, mais do que jurídicas; muitos desses laços entre o monarca e os seus servidores dispensavam de um contrato que os formalizasse por escrito, assentando, em vez disso, em promessas de obediência e de fidelidade; o devido cumprimento das obrigações inerentes a esses laços conferia ao serviçal o direito – moral, antes de mais nada – de transmitir a um seu descendente esse mesmo posto; por fim, a transmissão hereditária desses ofícios ainda mais enriquecia a confiança e a memória do afecto que, desde há séculos, unida o rei a uma

[83]BA, cód. 50-V-38, f. 285 segs.

determinada família, contribuindo para tornar ainda mais sólida a ligação entre eles.

No que toca aos ofícios «menores» da Casa Real, a transmissão de pais para filhos também era corrente, se bem que, nesse estrato inferior do oficialato, a mobilidade acabasse por ser, ao que tudo indica, mais acentuada. Entre os ofícios «menores» eram também mais correntes os casos de ligações assalariadas e mercenárias, o que fazia com que este sector contrastasse com o que se passava no domínio dos ofícios superiores da Casa, onde esse carácter mercenário, por ser considerado como aviltante e pouco consentâneo com a condição nobre, se encontrava praticamente ausente, predominando, em vez disso, remunerações mais ou menos regulares pelos bons serviços prestados, remunerações essas que eram entendidas como a materialização da gratidão do rei para com uma determinada família.

Quanto à venalidade, não há dúvida de que ela existia, embora fosse sempre praticada com grande descrição. Na verdade, e embora escasseiem os documentos escritos que o comprovem, sabemos hoje que a Coroa vendeu ofícios, tanto da Casa Real como da Corte, a fim de obter rendimento. Contudo, tal prática de venda de ofícios da Coroa fez-se sempre com grande descrição, tendo sido sistematicamente deplorada, em especial pelas principais famílias da nobreza, pois a venalidade significava o atraiçoar dos critérios que garantiam a sua superioridade natural, e a abertura do grupo dominante a figuras exteriores ao restrito círculo de famílias aristocráticas que, desde há séculos, monopolizavam os principais ofícios do Paço. Além disso, a venalidade, tal como todas as relações assalariadas, suscitava, como vimos, grande repugnância, pois significava o anular das ligações afectivas com o rei, e a sua substituição por formas de fidelidade baseadas no dinheiro e para as quais a origem familiar em nada contava.

A Corte Régia e o governo do reino.

Uma vez analisada a organização da Casa Real, é agora o momento de passarmos ao estudo de outros aspectos relacionados com os laços afectivos e com a sua influência modeladora no sistema político português da época moderna. Como tal, iremos de seguida incidir sobre uma outra faceta da monarquia e do seu núcleo doméstico: o seu relacionamento com o espaço exterior à casa, no quadro daquilo que era comum designar, nos séculos XVI e XVII, de «governo do reino». No centro das atenções estarão, por conseguinte, os serviços e os oficiais da Casa

Real vocacionados para assistir o rei no desempenho das funções que lhe competia desempenhar enquanto «cabeça do reino».

Analisaremos também o sistema de remuneração de serviços que foi desenvolvido pela casa do rei, destacando o papel de charneira que esse agregado doméstico desempenhava na proporcional distribuição de ofícios e de bens patrimoniais pelas diversas partes da comunidade. Além disso, verificaremos, uma vez mais, que o sentimento de pertença a uma comunidade afectiva se encontra sempre presente, e notaremos, também, que os valores que foram analisados na segunda parte deste estudo exerceram uma profunda influência modeladora no sistema de relacionamento entre a casa do monarca e os diversos corpos do reino[84]. Tais valores materializavam-se em comportamentos voltados para a colaboração e para a ajuda do próximo, e produziam, também, uma sensibilidade voltada para a partilha do poder e para um processo decisório que jamais prescindia da consulta dos principais dignitários do reino, com destaque para a aristocracia, mas também para a alta magistratura. Esse sistema de valores fazia com que a Casa Real fosse o representante, por excelência, do respeito pela hierarquia natural, desenvolvendo um permanente esforço no sentido da manutenção dos equilíbrios hierárquicos. Além de todos estes aspectos, veremos que todo este dispositivo voltado para a tradição e para a preservação dos modos ancestrais de governo não impediu o aparecimento de outras formas de conceber a ligação entre a Casa Real e o reino. Dito de outra forma, demonstraremos que, um tanto paradoxalmente, a Casa Real também contribuiu para o surgimento de outras modalidades de relacionamento e para outras formas de governação.

Até aqui apresentámos os oficiais que prestavam um serviço doméstico na Casa Real, referindo também, de passagem, aqueles que serviam nas demais casas pertencentes à órbita da Coroa. Por outras palavras, apresentámos a estrutura organizativa que assegurava o bom funcionamento do conjunto de pessoas – desde o rei até ao mais humilde criado – que integrava a Casa Real, assinalando que todos eles se encontravam unidas por laços de familiaridade, um termo que, na época, denotava não só os consanguíneos mas também aqueles que, por gozarem da confiança pessoal do monarca, prestavam serviço na sua residência. Era, pois, um conjunto cuja coesão interna era, antes de mais nada, moral e afectiva, e só pontualmente assumia uma dimensão jurídica.

No entanto, no seio da residência do rei existiam outros oficiais que, apesar de partilharem o mesmo espaço de confiança da pessoa régia, nada tinham

[84]Cfr. as considerações tecidas por A. M. Hespanha acerca desta problemática, em «Une autre administration. La cour comme paradigme d'organisation des pouvoirs à l'époque moderne», *in* AA. VV.,

a ver com o governo doméstico entendido no seu sentido estrito, isto é, a gestão das questões relativas à manutenção do agregado caseiro do monarca e da sua família. Na verdade, a Casa Real, enquanto local de residência do rei, contava igualmente com uma secção directamente relacionada com o governo do espaço que era exterior à esfera doméstica e privada da casa e dos bens fundiários da família régia, ou seja, o espaço que os contemporâneos denominavam, de uma forma um tanto vaga, por «reino». Assim, e porque constituía o local onde se encontrava, na maior parte do tempo, o rei – a «cabeça do reino» –, a Casa Real acabava por congregar uma série de servidores cuja principal incumbência era, precisamente, assistir o monarca no desempenho das diversas tarefas que estavam associadas ao ofício régio, naquilo que era então denominado por «governo do reino».

Como veremos de seguida, a corte régia desempenhou um papel de primeira importância na tomada de decisões sobre as matérias que então cabiam sob a categoria de «governo do reino», e tal significa que, na principal residência do monarca coexistiam, portanto, duas esferas distintas, se bem que com limites nem sempre nítidos: por um lado, a dos oficiais da Casa Real, responsáveis pelo governo «doméstico» da residência do rei; por outro, os «ministros da Corte», ou seja, aqueles que tinham atribuições numa esfera exterior ao espaço de intervenção da Casa Real, o então chamado «governo do reino», aquilo que mais tarde viria a ser classificado como o terreno da «política» e do «Direito público». Todavia, é importante não esquecer que, até meados do século XVIII, era inexistente esta distinção entre o que dizia respeito à esfera doméstica das pessoas e aquilo que se reportava às questões públicas, e tal indefinição estendia-se, também, à pessoa régia. A melhor prova disso é que, durante todo o Antigo Regime, a casa do rei foi, simultaneamente, o espaço da intimidade da família real e a sede do governo do reino: muitas decisões governativas eram tomadas no interior da Câmara do rei, em alguns casos estando o monarca deitado no seu leito; os conselheiros reuniam, por vezes, à mesa do monarca, enquanto comiam, mantendo com o rei uma relação que, antes que jurídica, era afectiva e moral; os Conselhos e os tribunais labutavam em salas e em quartos do Paço da Ribeira, sem possuírem um espaço especificamente vocacionado para isso; e muitos dos oficiais que intervinham em assuntos domésticos também influenciavam o campo do «governo do reino». Estes são apenas alguns exemplos, entre muitos que poderiam ser apresentados, dessa sobreposição – e até indistinção – entre o domínio privado e o domínio público no sistema político anterior ao século XIX.

Die Anfänge der Verwaltung de Europäische Gemeinschaft (= *Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte*, 4), Baden-Baden, 1992.

Assim, na residência régia encontravam-se diariamente alguns oficiais cujas atribuições tinham directamente a ver com os assuntos que, nos séculos XVII e XVIII, eram agrupados debaixo da categoria «governo do reino», entre as quais se destacava o seguinte conjunto de questões: antes de mais, as relações entre o monarca e os demais reis e príncipes estrangeiros; depois, a nomeação de pessoas para determinados cargos e postos de governo de províncias, tanto na metrópole como no ultramar; além disso, o lançamento de novos tributos sobre a população do reino; por outro lado, o «levantamento» de soldados; e, por último, a concessão de mercês como recompensa pelos bons serviços prestados à Coroa. Eram estas, fundamentalmente, as matérias que, no período seiscentista e setecentista, cabiam dentro da categoria «governo do reino», e na lide com este conjunto de tarefas o monarca contava com a inestimável ajuda de uma série de ministros e de oficiais «cortesãos», os quais marcavam uma presença assídua no Paço Real. Entre o monarca e esse corpo de oficiais vigorava, também, uma ligação marcada por afecto e confiança pessoal, a respeito da qual as instâncias jurisdicionais pouco ou nada tinham a dizer.

Entre estes oficiais cortesãos pontificavam o Escrivão da Puridade, os Conselheiros do Rei – os quais formavam o principal Conselho do rei, também chamado «Conselho de Estado» – e, ainda, os Secretários de Estado, ou seja, os oficiais que lideravam as diversas Secretarias. Por vezes, os presidentes dos tribunais da Coroa também acudiam ao Palácio Real, a fim de participarem em audiências com o monarca, desse modo tomando parte no processo decisório[85]. Vamos analisar, de seguida, as atribuições de cada um destes oficiais.

O Escrivão da Puridade, em algumas épocas também designado por «Chanceler do Selo Secreto», era um dos serviçais de maior confiança do rei, pois assistia-o na escrita de documentos oficiais, detendo em seu poder o selo que sempre tinha de constar nos documentos régios. Durante a primeira dinastia este ofício era conhecido por «Chanceler-mor»[86], mas a designação «Escrivão da Puridade» foi-se aos poucos implantando. O âmbito de intervenção deste oficial variou ao longo do tempo, sendo «acrescentado» por alguns monarcas, e «diminuído» por outros. D. João IV, por exemplo, no alvará de 29 de Novembro de 1643, determinou que o Secretário de Estado podia apropriar-se das funções do Escrivão da Puridade, enquanto que D. Afonso VI, ao invés, restaurou o ofício de Escrivão da Puridade, indicando D. Luís de Vasconcelos e Sousa, Conde de Castelo

[85]Cfr. Edgar Prestage, «The Mode of Government in Portugal during the Restauration Period», *Mélanges d'Études Portugaises* (1949) pp. 263-270.

[86]BA, cód. 51-VII-32, f. 119-146v.: «Relação dos Chanceleres mores que tem havido em Portugal», por Gaspar Maldonado.

Melhor, para o exercer. Além disso, este mesmo rei alargou muito as atribuições desse ofício, através de um regimento – datado de 12 de Março de 1663 – que atribuía ao Escrivão da Puridade uma impressionante esfera de actuação. Assim, esse regimento estipulou que nas cerimónias cabia ao Escrivão da Puridade o lugar de maior destaque, e que cabia a esse oficial coordenar o cerimonial das assembleias de cortes e de juramentos de reis e príncipes e «actos públicos de mayor solemnidade»; além disso, «correm por sua mão» os provimentos dos principais ofícios da república; assistia na recepção de diplomatas estrangeiros; «as consultas de todos os tribunaes, e conselhos, virão à sua mão», e cabia ao Escrivão da Puridade comunicar o conteúdo dessas consultas ao rei; por outro lado, recebia todas as petições entregues nas audiências, para depois as remeter aos tribunais que tocarem; o Escrivão da Puridade «porá sua vista em todas as cartas, que fizerem em meu nome pela secretarias de estado e Expediente»; assistia o rei na assinatura de todos os papéis; por fim, os votos dados pelos Conselheiros de Estado para postos e lugares do reino e conquistas, ou para qualquer mercê, deveriam ser recolhidos pelo Escrivão da Puridade, o qual, depois, informava pessoalmente o rei do parecer dos conselheiros. Devido à confiança pessoal de que gozava, cabia ao dito oficial transmitir essa informação ao monarca, e assisti-lo na resolução a tomar. Além de tudo isso, o regimento determinava que as ordens que o Escrivão da Puridade remetia em nome do rei deviam ser acatadas pelas Secretarias e pelos tribunais. Finalmente, o mesmo regimento concedia ao Escrivão da Puridade o direito de «entrar em qualquer casa ou divisão do palácio onde o rei estiver, e até na Câmara...»[87].

Não menos importante era o papel desempenhado pelos principais conselheiros do rei, os quais, uma vez reunidos, formavam o chamado «Conselho de Estado». O Conselho de Estado, por vezes designado apenas por «Conselho», era o principal órgão consultivo do rei, e de acordo com um papel de meados do século XVII intitulado «Em que tempo teve princípio o Conselho de Estado»[88], nele tinham assento os chamados «Fidalgos do Conselho», ou seja, um número restrito de dignitários representantes da aristocracia e da Igreja. Data de 8 de Setembro de 1569 – sob D. Sebastião I, portanto – um dos primeiros alvarás que refere explicitamente a existência do Conselho de Estado. Trata-se de um documento que define de modo bastante vago as atribuições desse órgão, indicando, entre outros aspectos, que o Conselho tinha a obrigação de reunir no Palácio Real, pelo menos,

[87]«Regimento do ofício de Escrivão da Puridade», 12 de Março de 1663, *in Provas Genealógicas da Casa Real Portuguesa...*, tomo V, 1º. pp. 8-11; *vide* também Francisco M. T. A. Morato, «Memoria sobre os Escrivães da Puridade dos Reis de Portugal e do que a este officio pertence», *Memorias da Academia das Sciencias de Lisboa*, tomo XII, Parte I, 1837, pp. 153-218.

[88]BA, cód. 51-VII-32, f. 57-65v.

três vezes por semana, e que tal reunião deveria durar, no mínimo, duas horas. O mesmo alvará estabelece, também, que o processo decisório a adoptar no seio do Conselho deveria ser a votação, em regra, oral.

Entretanto, em 1582 nascia o Conselho de Portugal, sediado em Madrid e incumbido de tratar de todos os assuntos respeitantes ao governo do reino de Portugal, naquela altura na qualidade de reino agregado à Monarquia Hispânica. A partir dessa data passou a existir um Conselho em Madrid e outro em Lisboa, sendo este último de certo modo controlado pelo seu congénere madrileno[89]. Já depois da Restauração, D. João IV reafirmou as disposições de 1569, e durante esse período o monarca terá governado com a assistência desse colégio de dignitários. O *Regimento do Conselho de Estado*, de 31 de Março de 1645, reproduz, no essencial, o que tinha sido decidido no tempo de D. Sebastião[90], determinando que todos os Conselheiros de Estado participavam, por inerência, no Conselho de Guerra, precedendo a todos os dignitários que eram apenas conselheiros de guerra[91], e estabelece que o Conselho era o principal órgão consultivo, incumbido de despachar «todas as semanas, em dias certos e oras limitadas, à forma e semelhança de Tribunal». Para além disso, tinha como principal atribuição tratar das «materias de seu serviço que se offereciam, em ordem ao bom governo»[92]. Esse mesmo regimento, assinado por D. João IV, estipulava, para além disso, que o conselho deveria reunir na residência do monarca todas as segundas-feiras, e em mais outros dois dias da semana. Nessas reuniões, em princípio sempre realizadas numa dependência do Paço Real, participavam os conselheiros, mas também uma outra figura, o secretário – normalmente um jurista –, e os trabalhos deveriam ter início às três horas da tarde, durando essa reunião, pelo menos, três horas. Quanto à ordem de trabalhos, cabia ao Secretário do Conselho apresentar os assuntos que o monarca mandara apreciar – pois o rei não assistia à maioria das reuniões do seu conselho –, e só depois cada um dos conselheiros transmitia as lembranças que julgasse pertinentes e necessárias. De seguida, votava-se oralmente as questões que

[89]Cfr. Santiago Luxán-Meléndez, *La Revolución de 1640 en Portugal, sus fundamentos sociales y sus caracteres nacionales. El Consejo de Portugal: 1580-1640*, Madrid, dissertação de doutoramento, Universidad Complutense de Madrid, 1988 (policopiada).

[90]Veja-se a «Copia authentica do alvará, que El Rey D. Sebastião passou pertencente ao Conselho de Estado, o qual está na Secretaria de Estado», *in Provas Genealógicas da Casa Real Portuguesa...*, tomo III, 1ª, p. 291. Cfr. «Regimento do Conselho de Estado », *in* J. J. de Andrade e Silva (org.), *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza...*, 1640-1647, Lisboa, Imprensa de F. X. de Souza, 1856, pp. 269 segs.

[91]BA, cód. 49-X-12, f. 490.

[92]«Regimento do Conselho de Estado...» *idem*, p. 270.

estavam sob discussão, e o resultado do debate ficaria registado num livro. Tal decisão era depois apresentada ao rei, e este, por sua vez, resolvia o que entendesse[93].

Alguns textos coetâneos exortavam o monarca, nas ocasiões em que assistia pessoalmente ao Conselho, a escutar e a avaliar, discretamente, os conselheiros, e só depois decidir[94]. Quando o rei não estava presente, os Conselheiros costumavam transmitir oralmente, ao Secretário do Conselho, a sua posição acerca do assunto que estava em discussão, e só excepcionalmente se admitia o voto escrito. Este, aliás, provocava alguma repugnância, pois dele se dizia que encorajava o secretismo, o que acabava por dificultar o exercício colectivo da prudência, por parte do conjunto dos conselheiros. Francisco Manuel de Melo, na sua *Aula Política...*, escreveu que o costume de votar por escrito fora introduzido pelos validos, nomeadamente pelo Conde-Duque de Olivares, classificando tal prática como «hum abuso» de Olivares, sinal de que o privado de D. Filipe III estava apenas empenhado em «ser mais Senhor dos negocios...»[95]. Acrescenta o mesmo Francisco Manuel de Melo que do costume de se resolver mediante votos escritos só tinham resultado «injustiças», pois tal levara a que o rei despachasse apenas com o valido e sem falar pessoalmente com os seus conselheiros, impedindo estes de intervirem no processo decisório[96].

Não obstante o carácter não-vinculativo da decisão do Conselho de Estado, como dissemos o seu parecer condicionava bastante o arbítrio do monarca, antes de mais nada no plano moral. De qualquer modo, o Conselho era um órgão não-permanente, e, como veremos adiante, tal fazia com que a gestão permanente de muitos dos assuntos governativos acabasse por escapar ao seu controlo.

De facto, para o desempenho do «governo do reino» a Casa Real estava dotada de outros órgãos de carácter mais ou menos permanente, como era o caso dos Conselhos especializados em certas matérias – o Conselho da Fazenda, o

[93]É importante não confundir o título de «membro efectivo» do Conselho de Estado – título que era prerrogativa de um círculo muito restrito de dignitários da nobreza –, com a distinção honorífica «do Conselho de Sua Majestade», um título que era ostentado por um grupo bastante alargado de pessoas, e que não significava propriamente a pertença ao Conselho de Estado, denotando, em vez disso, aquelas pessoas a quem o rei, de quando em quando e de uma forma não vinculativa, solicitava a opinião sobre determinadas matérias. Agradeço a Nuno Gonçalo Monteiro as indicações que forneceu a respeito deste tema. Os Desembargadores do Paço faziam parte desse grupo. Cfr. Pedro Pinto dos Reis, *Conselheiros e Secretários de Estado de Portugal, de D. João IV a D. José I (Subsídios para o seu estudo sócio-jurídico)*, dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra, 1987 (policopiada).

[94]«Assentos de diversos Conselhos e juntas», décadas de 1640 e 1650, Arquivo da Casa de Cadaval, Muge, cód̃s. 832, 833 e 1081.

[95]Francisco Manuel de Melo, *Aula Política...*, cit., 1720, pp. 62-63.

[96]Cfr. Fernando Bouza Álvarez, «La Majestad de Felipe II. Construcción del Mito Real», *in* J. Martínez Millán (dir.), *La Corte de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 58 segs.; outro dos inconvenientes dos votos escritos era o facto de, segundo D. Francisco Manuel de Melo, os ministros e os aristocratas terem habitualmente uma caligrafia muito má e escreverem pareceres demasiado longos, o que tirava muito tempo ao rei – Francisco Manuel de Melo, *Aula Política...*, cit., 1720.

Conselho Ultramarino, o Conselho de Guerra –, e contava, ainda, com diversas juntas. Entre os mencionados destacava-se o Conselho da Fazenda, especializado em questões financeiras e na apreciação das petições de mercês, e um dos seus traços que mais importa sublinhar é o facto de nestes órgãos terem assnto não só aristocratas, mas também figuras da média e pequena nobreza, incuindo-se nesse grupo alguns magistrados letrados. Talvez por isso, os Conselheiros da Fazenda tinham menos dignidade do que os Conselheiros de Estado e que os próprios Desembargadores do Paço, pois «as matérias que respeitão a Justiça e bom governo do reyno e dos vassallos são muito mais nobres e authorizadas que as que respeitão só à temporalidade da fazenda...»[97]. Os Conselheiros de Estado e os Desembargadores do Paço, por lidarem com matérias de justiça, desfrutavam, por causa disso, de muito mais preeminência do que os Conselheiros que tratavam de questões financeiras, e era justamente por esse motivo que tanto o Conselho de Estado como o tribunal do Desembargo do Paço estavam representados nas principais cerimónias da monarquia – como era o caso do juramento do rei ou das cortes –, ao passo que os Conselheiros da Fazenda tomavam parte nesses eventos como «pessoas particulares» e em lugares muito menos destacados[98]. Além disso, quando iam ao Paço Real os Conselheiros da Fazenda tinham de sentar-se atrás dos demais, numa posição mais distante do rei.

A Secretaria de Estado era outro dos órgãos que se destacavam na esfera do «governo do reino». Ao contrário do Conselho de Estado, que possuía um forte carácter aristocrático e reunia intermitentemente, a Secretaria de Estado era um sector do Paço com carácter permanente, e, com o decorrer do tempo, foi revelando uma cada vez maior capacidade de intervenção. Além disso, e como veremos, aos poucos o seu perfil foi-se distanciando do espírito doméstico do núcleo central da Coroa, uma vez que foi no seu seio que se procurou, de uma forma especialmente precoce, actuar segundo valores que privilegiavam a eficácia e a funcionalidade desse cargo. O *Regimento do Conselho de Estado* de 8 de Setembro de 1569 indica que um dos secretários do rei – mais tarde chamado «Secretário de Estado» – tinha o direito e a incumbência de assistir às reuniões do Conselho Régio de tomar nota das resoluções dos conselheiros, para depois as apresentar ao monarca. Esse regimento menciona a existência de vários secretários especializados, a saber, o «do Reino», o «das Mercês», o «da Fazenda» e o «dos Negócios da Repartição da Índia», sublinhando que nenhum deles votava nas matérias que estavam a ser debatidas.

[97]BA, cód. 51-VI-33, f. 294.

[98]BA, cód. 51-VI-33, f. 294.

A expressão «Secretário de Estado» parece ter sido introduzida durante o período filipino, designando um oficial que, em regra, ostentava uma formação letrada, e desfrutava atribuições numa vasta repartição de assuntos governativos: reportava-se às questões de paz e de guerra, ao provimento dos principais cargos da monarquia e, ainda, a um leque de questões sem limites precisos, mas que frequentemente acabavam por dizer respeito às finanças e à remuneração de serviços. O âmbito de intervenção dos oficiais da Secretaria de Estado era, pois, muito alargado, e nos anos que se seguiram ao seu aparecimento, a sua operacionalidade foi, aos poucos, aumentando. Na verdade, o Conselho de Portugal começou por ter apenas um secretário; em 1602 os negócios passaram a ser divididos por quatro repartições, cada uma delas com o seu próprio secretário, sendo um deles o dos Negócios de Estado e de Justiça. Em 1607 teve lugar uma concentração dos serviços, passando a existir apenas dois secretários, um deles especializado em matérias de «Estado, eclesiástico, justiça e governo», e o outro incumbido do despacho das petições, de mercês, do provimento de comendas e de assuntos de fazenda em geral[99].

Após a Restauração, e até 1643, existiu apenas um único secretário. Nesse ano, e na sequência da queda em desgraça do secretário de Estado Francisco de Lucena – entretanto executado sob acusação de traição –, a Secretaria foi novamente desdobrada, e a chamada secção «de Estado» da Secretaria separou-se da secção especializada nas mercês e expediente. Este acabou por ser o modelo organizativo que perdurou, praticamente sem sofrer alterações, até 1736, exceptuando o curto reinado de D. Afonso VI, durante o qual, como vimos, o Escrivão da Puridade se apropriou de boa parte da jurisdição do Secretário de Estado. Após 1668, no entanto, o posto de Secretário de Estado ganhou mais estabilidade, triunfando, definitivamente, sobre as pretensões do Escrivão da Puridade, um ofício que, a partir desse ano, praticamente desapareceu do meio cortesão português.

Até 1736 a Secretaria de Estado esteve dotada de uma vasta gama de competências e atribuições: tratava das relações entre o rei e os demais príncipes estrangeiros; dela saíam os avisos orais, as ordens, os regimentos e as cartas relativas ao governo do reino, e que seriam depois entregues a vice-reis e governadores, tanto do reino como do ultramar; era também responsável pelo envio de armadas para a Índia e para o Brasil, bem como por algumas questões tocantes ao «levantamento» de exércitos. Atrás assinalámos que, após 1668, o Secretário de Estado se apropriou, a título definitivo, de algumas atribuições do

[99]Cfr. Paulo Merêa, «Da Minha Gaveta. Os Secretário de Estado do Antigo Regimen», *Boletim da Faculdade de Direito* (Coimbra), vol. XL (1965), pp. 7-23.

Escrivão da Puridade, passando a ser ele quem tomava os preitos e homenagens de todos os governos, fortalezas ou capitanias, recebendo também provimentos de vice-reis, de governadores de províncias, de governadores de armas, de generais da Armada, de almirantes e de outros ofícios maiores ligados à guerra. A confiança que o rei depositava no Secretário de Estado tornou-se tão profunda, que esse ministro chegou a ter o direito de ler todos os papéis que eram endereçados ao monarca, uma competência nem sempre pacífica pois, como recorda Francisco Manuel de Melo, por vezes o secretário ocultava os assuntos e promovia o secretismo, a fim de evitar que os membros dos conselhos pudessem ter uma palavra a dizer acerca dessas questões[100].

Quanto aos ofícios de justiça e fazenda, a Secretaria de Estado recebia os provimentos de todos os oficiais da Casa Real, dos conselheiros, dos tribunais, dos ministros da Câmara de Lisboa, dos secretários, dos desembargadores, dos escrivães da fazenda, dos escrivães da Câmara, do reitor da Universidade de Coimbra, assim como os processos tocantes à criação de títulos nobiliárquicos, e, ainda, as nomeações para bispados e para prelazias[101]. Como referimos, o Secretário de Estado gozava de um acesso muito privilegiado ao rei, e tal proporcionava-lhe bastante poder, pois permitia-lhe controlar o processo decisório e escolher aqueles que poderiam aceder directamente ao monarca. Como não podia deixar de ser, semelhante predomínio gerava queixas e descontentamento. Assim, os oficiais relegados para segundo plano devido à ascensão da Secretaria de Estado alegavam que «os Secretários por sua destreza vêm a ser (...) os donnos das resoluções dos Conselhos porque ainda que as levão à Vossa Magestade retardando huma e explicando outras a seu modo, fazem e obrão a sua tenção, e afeição, muitas vezes melhor que o Serviço de Vossa Magestade...»[102]. E a verdade é que, durante muito tempo, os Conselhos foram incapazes de evitar que os secretários de estado se convertessem, efectivamente, em «donnos das resoluções».

Até 1736 a Secretaria foi conduzida por um único oficial, o chamado «Secretário de Estado». Porém, a partir desse ano foram criados quatro Secretários de Estado, cada um deles incumbido de uma das seguintes repartições: «Negócios do Reino»; «Marinha e Domínios Ultramarinos»; «Negócios Estrangeiros e Guerra»; e, finalmente, «Fazenda». Não obstante, o Secretário responsável pelos

[100]Francisco Manuel de Melo, *Aula Política*... cit., 87 segs.

[101]«Corte de Portugal, que conthem a origem e noticia de todos os officios que nella assistem...», BNL, Pombalina, cód. 152, f. 114 v.; veja-se também a relação dos serviços que prestou Pedro Vieira da Silva enquanto serviu como Secretário de Estado, 1662, BGUC, cód. 488, f. 85-100.

[102]Parecer dado à rainha D. Luísa, 1656, BA, cód. 50-V-38, f. 421.

«Negócios do Reino» foi, quase sempre, o mais preeminente, acabando por ser ele quem personificava a antiga figura da Secretaria de Estado e o seu âmbito jurisdicional, personificava, no fundo, uma espécie de «primeiro-ministro», gozando da confiança pessoal do rei.

Para além do Secretário de Estado, e ainda no âmbito do chamado «governo do reino», cumpre referir uma outra secção denominada «Registo Geral de Mercês», a qual era coordenada pelo Secretário das Mercês e composta por um número restrito de oficiais. Ligada à faceta remuneratória e magnânima da realeza, a Secretaria do Registo Geral das Mercês estava incumbida dessa importante função de apreciar os requerimentos para satisfação de serviços, sendo também nessa secretaria onde ficavam registadas algumas das promessas de remuneração feitas pelo rei, bem como as mercês por ele concedidas. Ao que parece, o registo das mercês conheceu um primeiro esforço de organização a partir de 1547, ou seja, ainda no tempo de D. João III, e os reis subsequentes procuraram aperfeiçoar esse serviço, sobretudo para apertar o controlo sobre as concessões, em especial daquelas que tinham a ver com as comendas das Ordens Militares[103].

Em 19 de Janeiro de 1671 foi publicado um novo *Regimento das Mercês*, o qual voltava a sublinhar que era preciso incutir mais disciplina no registo das concessões da Coroa, estabelecendo, também, de um modo mais rigoroso, a forma das certidões que eram passadas pelos fiscais das mercês. Até ao final de Seiscentos procurou-se implementar controlos ainda mais apertados no serviço de mercês, a fim de que a liberalidade régia assentasse numa mais rigorosa rotina de registo. O decreto de 11 de Novembro de 1671, por exemplo, estabeleceu que não fossem despachadas pessoas com menos de doze anos ao serviço da Coroa; o decreto de 28 de Dezembro de 1676, por sua vez, ordenou que fossem recusados todos os pedidos daqueles que quisessem transferir as suas tenças ou comendas para parentes afastados; o decreto de 26 de Fevereiro de 1678 estabeleceu ainda mais normas respeitantes à forma das petições, exortando a que tais certidões fossem sucintas e que se limitassem a relatar os serviços desempenhados[104].

Resta abordar uma última faceta da corte e da sua ligação com o governo do reino: a intervenção dos tribunais palatinos no processo decisório curial. De facto, a corte, enquanto sede do governo do reino, era o local onde, regularmente, o rei e os tribunais decidiam e despachavam em conjunto. Atrás

[103]Maria Fernanda de Olival, *Para uma Análise Sociológica das Ordens Militares no Portugal de Antigo Regime (1581-1621)*, tese de Mestrado, Universidade de Lisboa, 1988 (policopiada).

[104]Cfr. *Regimento das Mercês e Decretos Relativos*, Rio de Janeiro, Typographia Imperial e Nacional, 1826.

assinalámos que, por vezes, os representantes dos tribunais chegavam até às zonas mais íntimas do Paço da Ribeira, chegando mesmo a tomar resoluções, juntamente com o monarca, no interior da Câmara, um facto que uma vez mais nos recorda a indefinição que existia, nesta época, entre as questões "privadas" e os assuntos "públicos". Como tal, aos Aios, que eram responsáveis pela formação doméstica dos jovens príncipes, pedia-se que aos futuros reis fosse indicado «quem são os titulos, os fidalgos, E os ministros desta Corte», mas também «os tribunaes em que me servem, quantos são os tribunaes, de que ministros constão, que materias se tratão nelles E o tratamento que deuo fazer a cada huma das pessoas que me falarem...»[105].

Os desembargadores dos tribunais da Coroa tinham dias fixos para se deslocarem até ao palácio Real, a fim de aí despacharem com o rei, e nessas ocasiões o rei e os desembargadores não podiam ser interrompidos por ninguém, «salvo se viesse algum dos Secretarios, ou Corregedor da Corte», ou se sobreviesse «algum negocio de tal pressa» que não pudesse esperar[106]. Nos dias em que os tribunais não iam despachar junto do rei, este despachava com o Secretário do Expediente, e ninguém podia interromper essas sessões de trabalho. Contudo, a presença dos principais magistrados dos tribunais da Coroa no Paço Real não se limitava a esses momentos de despacho. De facto, muitos desembargadores, e também os altos magistrados da Câmara de Lisboa integravam os conselhos palatinos, e, como tal, podiam desfrutar de um contacto bastante directo com a pessoa régia. Esse contacto conferia-lhes, claro, uma capacidade não desprezível para influenciar as decisões governativas, e sabemos hoje que, durante todo o século XVII e parte de Setecentos, o arbítrio régio esteve fortemente condicionado não só pela nobreza, mas também pelos interesses corporativos dos juristas que o assistiam no governo.

O perfil estatutário dos oficiais do governo do reino.

Ao longo deste capítulo temos vindo a sublinhar o carácter doméstico do oficialato e da ligação que mantinham com o rei. No tocante aos oficiais do governo do reino, deparamos, uma vez mais, com um claro predomínio desse espírito doméstico, se bem que, nesse sector, tenham surgido laços entre o

[105]BNL, Pombalina, cód. 653, f. 346.

[106]«Regimento dos Officios da Casa Real...» *idem*, tit. LXXIII; cfr. com BNL, Pombalina 653 f. 430-431v.

monarca e alguns dos seus servidores que apontavam para um universo de relações substancialmente diferente daquele que existia nos núcleos familiares.

Vejamos, antes de mais nada, e através de uma série de quadros-síntese, qual foi a composição do Conselho de Estado após 1640:

D. João IV 1641	*Conselheiros de Estado*[107]
	D. Francisco de Melo, 3º Marquês de Ferreira, 4º Conde de Tentúgal
	D. Manrique da Silva, Marquês de Gouveia
	D. Rodrigo da Cunha
	D. Francisco de Castro
	D. Luís de Noronha, Marquês de Vila Real
	D. Lourenço de Lima e Brito, Visconde de Vila Nova de Cerveira
	D. Sebastião de Matos e Noronha

Dois anos mais tarde, e na sequência da destituição do Secretário de Estado Francisco de Lucena, o Conselho de Estado apresentou uma composição algo diferente:

D. João IV 1643.	*Conselheiros de Estado*[108]
	D. Francisco de Melo, Marquês de Ferreira
	D. Manrique da Silva, Marquês de Gouveia
	Visconde de Ponte de Lima
	D. João de Lima
	D. Rodrigo da Cunha
	Pedro Vieira da Silva
	D. Jorge de Mascarenhas, Marquês de Montalvão
	D. Francisco de Portugal, Conde de Vimioso
	D. Fernando de Mascarenhas, Conde da Torre
	D. Francisco de Castro
	D. António Teles de Meneses
	Matias de Albuquerque

Pela mesma altura, a composição do Conselho da Fazenda era a seguinte: D. Jorge de Mascarenhas, Marquês de Montalvão, tinha o posto de Presidente, sendo assessorado por D. Miguel de Almeida, Henrique Correa da Silva e mais seis conselheiros, e ainda pelo Procurador da Coroa e pelo Executor-mor do Reino. D. João IV contou também com os serviços de Francisco de Lucena como Secretário de Estado, e, a partir de 1643, de Pedro Vieira da Silva, ambos juristas de formação; Gaspar Faria Severim, por seu turno, serviu como Secretário das Mercês e Graças, e a António Cavide cabia receber as petições dirigidas ao monarca.

---

[107]A partir de *Autos do Levantamento e Iuramento, que... se fez a el rey Dom Ioam o IV...* (Lisboa, Antonio Alvarez, 1641).

[108]Composição do Conselho de Estado em 1643, a partir de E. Prestage, *Informes de Francisco Lanier sobre Francisco de Lucena e a corte de D. João IV*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931.

D. João IV 1647	*Conselheiros de Estado*[109]
	D. Manrique da Silva, Marquês de Gouveia
	D. Jorge de Mascarenhas, Marquês de Montalvão
	D. Afonso de Portugal, Marquês de Aguiar
	D. Vasco Luís da Gama, Marquês de Niza
	D. Martinho de Mascarenhas
	D. Lourenço de Lima, Visconde de Vila Nova de Cerveira
	D. Fernando de Mascarenhas, Conde da Torre
	João da Silva Teles de Meneses, Conde de Aveiras
	Matias de Albuquerque Coelho, Conde de Alegrete
	António Teles de Meneses
	D. Francisco de Mascarenhas

Regência de D. Luísa 1656	*Conselheiros de Estado*[110]
	João Rodrigo de Sá e Meneses, Conde de Penaguião
	Rui de Moura Teles
	António Teles de Meneses, Conde de Vila Pouca de Aguiar
	D. João da Silva, Marquês de Gouveia
	D. Raimundo de Lencastre, Duque de Aveiro
	D. Tomás de Noronha, Conde dos Arcos
	D. Vasco Luís da Gama, Marquês de Niza
	D. Vasco de Mascarenhas, Conde de Óbidos
	D. Manuel da Cunha
	D. António Luís de Meneses, Conde de Cantanhede
	D. Francisco de Faro, Conde de Odemira
	Martim Afonso de Melo, Conde de S. Lourenço
	Fernão Teles da Silva, Conde de Vilar Maior

Uma carta anónima de 1662, contemporânea da subida ao poder de D. Afonso VI, dá conta das mudanças que então ocorreram nos principais cargos da república: «El Conde de Cantanhede Capitam General (...) por Alentejo, se retiró, y los Generales, Mestres de Campo General, y General de Caualleria. Antonio Cabide restituido a su Puesto, que es Secretario de la Puridad. Sebastiam Cesar de Meneses suelto, y hecho del Consejo de Estado, y de los tres Estados». A afirmação da parcialidade do Conde de Castelo Melhor originou toda uma série de afastamentos e de substituições, umas voluntárias e outras a contragosto. «El Marquez de Cascaes tambien [foi feito] del Consejo de Estado. El hermano de Fernam telles tambien del mismo consejo. D. Pedro de Lencastre otra uez

[109]Composição do Conselho de Estado, 30 de Agosto de 1647, BA, cód. 49-X-12, f. 480. Um manuscrito anónimo existente na Biblioteca Nacional, em Lisboa (Pombalina 152), apresenta a seguinte composição do Conselho de Estado para o reinado de D. João IV: D. Francisco de Faro, Conde de Odemira, Vedor da Fazenda, Mordomo-mor da rainha e Presidente do Conselho Ultramarino; D. Francisco de Melo, 3º Marquês de Ferreira, Mordomo-mor da Casa da Rainha; D. João Rodrigues da Silva e Meneses, 3º Conde de Penaguião, Camareiro-mor; D. Vasco Luís da Gama, 1º Marquês de Niza, Vedor da Fazenda; D. Afonso de Portugal, 5º Conde do Vimioso, 1º Marquês de Aguiar; D. Álvaro de Abranches; D. Lourenço de Lima de Brito Nogueira, Presidente do Desembargo do Paço; Rui de Moura Teles; D. Diogo de Lima, 3º Visconde de Vila Nova de Cerveira, Gentil-Homem e Estribeiro-mor; Luís Pereira de Castro.

[110]Baseámo-nos no *Auto do Levantamento, E Juramento, que os Grandes, Titulos, Seculares, Ecclesiasticos, & mais pessoas que se acharão presentes fizerão a El Rey Dom Affonso VI. Nosso Senhor...* (Lisboa, Henrique Valente de Oliveira, 1656).

Presidente do Paço», pode ler-se nessa mesma carta anónima de 1662. Por fim, tal documento contém uma referência àqueles que foram afastados dos círculos cortesãos: «Desterrados al Duque de Cadaual, y Marquez de Gouuea, por auer desterrado a los Validos del Duque [D. Afonso VI], con quien sahia de noche, y tambien desterraron los mas de la Parcilaidad. Tomó el Duque el Gouierno por si a 13 de Junio, con que hiço estas nouedades, y por esta causa su Madre se recogio a un combento...»[111].

D. Afonso VI 1662-1668	*Conselheiros de Estado*[112]
	D. Jerónimo de Ataíde, Conde de Atouguia
	D. Tomás de Noronha, Conde dos Arcos
	D. Luís de Vasconcelos e Sousa, Conde de Castelo-Melhor
	D. Vasco de Mascarenhas, Conde de Óbidos
	Nuno de Mendonça, Conde de Vale de Reis
	António de Mendonça
	D. Álvaro Pires de Castro, Conde de Monsanto
	Henrique de Sousa, Conde de Miranda
	Francisco de Melo e Torres, Conde da Ponte
	D. Vasco Luís da Gama, 1º Marquês de Niza
	Diogo de Sousa
	D. Diogo de Lima, Visconde de Vila Nova de Cerveira

Por ocasião da deposição de D. Afonso VI, em 1667-68, e com a conquista do poder por D. Pedro, o infante seu irmão, ocorreram importantes alterações na composição do Conselho de Estado, tendo sido afastados muitos dos que tinham apoiado o valimento do conde de Castelo-Melhor, e regressado aqueles que foram afastados em 1662. Além disso, muitos dos servidores domésticos da Casa do Infantado passaram a ser as figuras de confiança do Infante – agora com o título de «Regente do Reino» –, ingressando directamente no Conselho de Estado, mais um dado que reforça a dificuldade em separar as matérias domésticas daquelas que tinham a ver com o governo do reino. A composição do Conselho de Estado no início de 1668 foi a seguinte:

Regência de D. Pedro 1668	*Conselheiros de Estado*[113]
	D. Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval
	D. António Luís de Meneses, Marquês de Marialva
	D. Álvaro Pires de Castro e Sousa, Marquês de Cascais
	D. Tomás de Noronha, Conde dos Arcos
	Nuno de Mendonça, Conde de Vale de Reis
	D. Diogo de Lima, Visconde de Vila Nova de Cerveira
	D. Francisco de Sousa, Conde do Prado

[111]«Noticias que vinieron de Lisboa de Lisboa a 9 de Julio de 1662», BNM, mss. 2389, f. 140 segs.

[112]Com base na informações contidas em BNL, Pombalina 152.

[113]A partir do *Auto do Iuramento, Preito, e Omenagem, que os Tres Estados destes Reynos fizérão ao Serenissimo Iffante Dom Pedro de Principe, E Successor na Coroa delles...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1669).

	D. Diogo de Sousa
	Rui de Moura Teles
	D. João da Silva, Marquês de Gouveia
	D. Vasco Luís da Gama, Marquês de Niza
	Martim Afonso de Melo, Conde de S. Lourença
	Henrique de Sousa Tavares, Conde de Miranda
	D. Teodósio de Bragança
	António de Mendonça

Poucos meses volvidos, teve lugar uma "reformulação" do Conselho de Estado:

Regência de D. Pedro 1668	*Conselheiros de Estado*[114]
	Pedro Vieira da Silva
	D. Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval
	António Luís de Meneses, Marquês de Marialva
	Henrique de Miranda, Conde de Miranda
	António de Mendonça
	D. Diogo de Sousa
	João da Silva, Marquês de Gouveia
	Rui de Moura Teles
	Martim Afonso de Melo, Conde de S. Lourenço
	D. Vasco Luís da Gama, Marquês de Niza
	Manuel Teles da Silva, Marquês de Alegrete
	Francisco de Távora, Conde de Alvor
	D. António de Noronha, Conde de Vila Verde

A estes aristocratas há que acrescentar outros dignitários que fizeram parte do Conselho de Estado no decurso do reinado de D. Pedro II: D. António Luís de Sousa, 2º Marquês de Minas; Luís de Vasconcelos e Sousa, 3º Conde de Castelo-Melhor; Lourenço de Távora, 3º Conde de Val de Reis; e, finalmente, D. Veríssimo de Lencastre[115].

D. João V 1706	*Conselheiros de Estado*[116]
	D. Tomás de Almeida
	D. Pedro Luís de Meneses, Marquês de Marialva, Conde de Cantanhede
	Lourenço de Mendonça
	D. Jaime de Lencastre, Duque de Cadaval
	D. Luís Álvares de Castro, Marquês de Cascais
	Manuel Teles da Silva, Marquês de Alegrete
	Francisco de Távora, Conde de Alvor
	Simão Correia da Silva, Conde da Castanheira
	Miguel Carlos de Távora, Conde de S. Vicente
	D. José de Meneses, Conde de Viana
	D. Francisco de Sousa

Esta era a composição do Conselho no início do reinado de D. João V. A estes dignitários viriam a juntar-se, mais tarde, D. Nuno da Cunha, Senhor de

[114]Com base nos dados contidos no *Auto do Iuramento que o Serenissimo Principe Dom Pedro Nosso Senhor Fez aos Tres Estados destes Reynos...* (António Craesbeeck de Mello, 1669).

[115]Com base nas informações contidas em BNL, PBA 122.

[116]Com base nos dados contidos no *Auto do Levantamento & Juramento que os Grandes, Titulos, Seculares, Ecclesiasticos, & mais pessoas que se achárão presentes, fizerão ao Muito Alto, e Muito Poderoso Senhor El Rey D. Joam V. Nosso Senhor...* (Lisboa, Valentim da Costa Deslandes, 1707).

Povolide e Capelão-mor; D. Fernando de Mascarenhas, Conde de Sabugal e Meirinho-mor; o Marquês de Fronteira; o Conde de Aveiras; o Conde de Assumar; o Conde de Avintes; o Cardeal Pereira; e, finalmente, D. João de Sousa, Arcebispo de Lisboa e irmão do Conde de Redondo.

Em 1712, e segundo as «memórias» de Tristão da Cunha de Ataíde, 1º Conde de Povolide[117], o Conselho de Estado era composto pelos seguintes dignitários:

D. João V 1712	*Conselheiros de Estado*
	D. Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval
	D. Jaime de Melo, Duque de Cadaval filho
	D. Luís de Vasconcelos e Sousa, Conde de Castelo Melhor
	D. António Luís de Sousa, Marquês de Minas
	D. Luís Ataíde de Noronha e Sousa, Marquês de Cascais
	D. Fernando de Mascarenhas, Marquês de Fronteira
	Fernando Teles da Silva, Marquês de Alegrete
	D. Pedro António de Noronha de Albuquerque, Marquês de Angeja
	Manuel Carlos da Cunha e Távora, Conde de S. Vicente
	D. João da Silva Telo e Meneses, Conde de Aveiras
	D. António de Almeida Portugal, Conde de Avintes
	D. Fernando Martins de Mascarenhas, Conde de Óbidos
	D. João de Almeida Portugal, Conde de Assumar

Sete anos mais tarde, e a acreditar no mesmo Conde de Povolide[118], o Conselho de Estado apresentava a seguinte composição:

D. João V 1719	*Conselheiros de Estado*
	D. Nuno da Cunha de Ataíde
	D. Tomás de Almeida, Cardeal Patriarca
	D. Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval
	D. Jaime de Melo, Duque de Cadaval filho
	Luís de Vasconcelos e Sousa, Conde de Castelo Melhor
	D. António Luís de Sousa, Marquês das Minas
	D. Luís Ataíde de Noronha e Sousa, Marquês de Cascais
	D. Pedro António de Noronha de Albuquerque, Marquês de Angeja
	Fernando Teles da Silva, Marquês de Alegrete
	D. Fernando de Mascarenhas, Marquês de Fronteira
	Manuel Carlos da Cunha e Távora, Conde de S. Vicente
	D. João da Silva Telos e Meneses, Conde de Aveiras
	D. João de Almeida Portugal, Conde de Assumar
	Arcebispo de Braga

Em 1724 a composição do Conselho de Estado era similar à de 1719, embora Tristão da Cunha e Ataíde, nas suas «memórias», acrescente que «há muito tempo que não são chamados os conselheiros de Estado...», um comentário

[117]Tristão da Cunha de Ataíde, *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V...*, cit., 1990, p. 253.

[118]Tristão da Cunha de Ataíde, *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V...*, cit., 1990, p. 324

que testemunha bem que estava já em curso o processo de subalternização deste órgão a favor da Secretaria de Estado, convertida, agora, na instância hegemónica da secção do «governo do reino». Num outro passo das suas memórias, relativo ao ano de 1725, Tristão de Ataíde reafirma a situação de marginalização a que fora votado o Conselho, escrevendo que «é muito tempo que não há Conselho de Estado, porém há Juntas, a que são chamados alguns deles» – um comentário que sugere que o monarca e o Secretário de Estado estavam a enveredar, cada vez mais, por círculos mais restritos e expeditos de decisão governativa[119].

Importa frisar que os dados reunidos em todos estes quadros são meramente aproximativos, uma vez que tanto a Secretaria de Estado como o Conselho de Estado eram órgãos que correntemente dispensavam o registo escrito das suas actividades, razão pela qual dispomos hoje de pouca documentação que nos informe, de um modo sistemático e rigoroso, acerca da sua composição ou da sua operacionalidade governativa. De qualquer modo, e à luz dos dados de que dispomos, podemos dizer, com alguma segurança, que no terreno da Casa Real e do seu oficialato imperava o carácter patrimonial, situação que persistiu até ao final do Antigo Regime. Em contraste, no que respeita ao sector do «governo do reino» a situação era bem distinta, pois aí o modelo patrimonial de oficial foi cedendo terreno para um entendimento marcadamente comissarial e «político» de servidor. Como acabámos de verificar, tal processo é notório na sucessiva composição do Conselho de Estado, mas sobretudo no perfil estatutário dos titulares do cargo de Secretário de Estado. Na verdade, para o desempenho deste cargo o monarca tendia a escolher letrados e, por vezes até, figuras de baixa estirpe, pois tratava-se de homens criteriosamente seleccionados em função da confiança política, e não propriamente devido à qualidade da família de onde provinham. A natureza do ofício de Secretário de Estado era predominantemente comissarial, o que significa que o rei, caso estivesse desagradado com o serviço que estava a ser prestado, tinha uma margem de disponibilidade bastante grande para remover o titular desse posto, e para o substituir por alguém que fosse de sua confiança. Por esse motivo, e como assinalámos, a origem familiar pouco contava para a escolha que o monarca fazia para este ofício, um dado que, aliás, se pode verificar no quadro seguinte, onde surgem os sucessivos titulares do cargo de Secretário de Estado, entre os quais se encontram muito poucos dignitários da grande nobreza portuguesa, e onde predominam, claramente, figuras com formação jurídica, os então chamados «letrados».

---

[119]Cfr. Nuno Gonçalo Monteiro, «D. Pedro II regente e rei (1668-1706). A consolidação da dinastia de Bragança» e «D. João V (1706-1750). O ouro, a Corte e a diplomacia» *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Estampa, 1998, pp. 410-415.

Reinado	*Secretários de Estado e secretários de conselhos*
D. João IV	Francisco de Lucena (Secretário de Estado) Pedro Vieira da Silva (Secretário de Estado) António Pereira da Cunha (Secretário do Conselho de Guerra) Marcos Rodrigues Tinoco (Secretário do Conselho Ultramarino) Afonso de Barros Caminha (Secretário do Conselho Ultramarino) Gaspar de Faria Severim (Secretaria das Mercês e Expediente)
D. Afonso VI	Pedro Vieira da Silva (Secretário de Estado) António de Sousa de Macedo (Secretário de Estado) Francisco Pereira da Cunha (Secretário do Conselho de Guerra) Bartolomeu de Barros Caminha (Secretário do Conselho Ultramarino) Pedro Sanches de Farinha (Secretaria das Mercês e Expediente)
D. Pedro II	Pedro Vieira da Silva (Secretário de Estado) Francisco Correia de Lacerda (Secretário de Estado) Mendo de Fóios Pereira (Secretário de Estado) Bartolomeu de Sousa Mexia (Secretaria das Mercês e Expediente) José de Faria (Secretário de Estado) D. António Pereira da Silva Roque Monteiro Paim (Secretaria das Mercês e Assinatura) Lourenço Taveira de Avelar (Secretaria da Mercês e Expediente) D. Tomás de Almeida (Secretário de Estado/Escrivão da Puridade)
D. João V	D. Tomás de Almeida (Secretário de Estado) Diogo de Mendonça Corte-Real (Secretário de Estado) Pedro da Mota e Silva (Secretário de Estado dos Negócios do Reino) Alexandre de Gusmão (Secretário de Estado dos Negócios do Reino) D. Nuno da Cunha Ataíde («Primeiro Ministro») António Guedes Pereira (Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Conquistas) Marco António de Azevedo Coutinho (Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra) Bartolomeu de Sousa Mexia (Secretário de Estado das Mercês e Expediente)
D. José I[120]	Pedro da Mota e Silva Corte-Real (Secretário de Estado dos Negócios do Reino) Diogo de Mendonça Corte-Real (Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar) Sebastião José de Carvalho e Melo (Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e Guerra) D. Luís da Cunha Manuel (Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra) Tomé Joaquim da Costa Corte-Real (Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar) Francisco Xavier de Mendonça (Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar) Martinho de Melo e Castro (Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar) Luís Pinto de Sousa Coutinho (Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra) José de Seabra da Silva (Secretário de Estado dos Negócios do Reino) Francisco Paulo Nogueira de Andrade (Secretário de Estado dos Negócios das Mercês) Aires de Sá e Melo (Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra)
D. Maria I[121]	D. Tomás Xavier de Lima Nogueira e Vasconcelos, Visconde de Vila Nova de Cerveira (Secretário de Estado dos Negócios do Reino) Martinho de Melo e Castro (Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos) Aires de Sá e Melo (Secretário de Estado dos Negócios dos Negócios Estrangeiros e Guerra)
D. João VI	D. Tomás Xavier de Lima Nogueira e Vasconcelos, Visconde de Vila Nova de Cerveira (Secretário de Estado dos Negócios do Reino) Aires de Sá e Mello (Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e Guerra) Rodrigo de Sousa Coutinho, Conde de Linhares (Secretário de Estado dos Negócios da Marinha) José de Seabra da Silva (Secretário de Estado dos Negócios do Reino) Marquês de Ponte de Lima (Secretário de Estado dos Negócios da Fazenda) Martinho de Melo e Castro (Secretário de Estado dos Negócios da Marinha, e depois Secretário de Estado dos Negócios do Reino) Luís de Pinto de Sousa Coutinho, Visconde de Balsemão (Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e Guerra) Filipe Ferreira de Araújo e Castro (Secretário de Estado dos Negócios do Reino) Inácio da Costa Quintela (Secretário de Estado dos Negócios da Marinha) Silvestre Pinheiro Ferreira (Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e Guerra) Manuel Gonçalves de Miranda (Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e Guerra) Sebastião José de Carvalho (Secretário de Estado dos Negócios da Fazenda)

[120]Com base no *Auto do Levantamento, e Juramento... El Rey D. Joseph o I...* (Lisboa, Francisco Luis Ameno, 1752).

[121]A partir do *Auto do Levantamento, E Juramento,... D. Maria I...* (Lisboa, Regia Officina Typographica, 1780).

Como é evidente, estes quadros reflectem apenas um momento do processo político de cada um dos reinados, e a verdade é que, ao longo de cada um desses reinados, a composição das Secretarias de Estado sofreu alterações pouco documentadas, as quais, por isso mesmo, não foram contempladas pelo quadro anterior. Esta advertência é especialmente válida para o reinado de D. João VI, marcado pela ocupação francesa, pela fuga da Corte para o Rio de Janeiro e pela completa desorganização da Casa Real. Nos primeiros anos de Oitocentos o governo de Portugal laborou em condições muito precárias[122], e em 1814 a Secretaria de Estado apresentava uma composição extremamente reduzida: Conde de Aguiar (Reino); Conde das Galveias (Marinha e Ultramar; Negócios Estrangeiros e Guerra; Fazenda)[123]. Dez anos mais tarde, e numa altura em que o governo do reino estava já novamente restabelecido, foram nomeados os seguintes Secretários de Estado: Filipe Ferreira de Araújo e Castro (Reino); Inácio da Costa Quintela (Marinha e Ultramar); Silvestre Pinheiro Ferreira (Negócios Estrangeiros); Manuel Gonçalves de Miranda (Guerra); Sebastião José de Carvalho (Fazenda)[124].

Assim, face a todos estes dados, podemos afirmar que, no sector do governo do reino, e muito em especial no quadro da Secretaria de Estado, predominavam as nomeações comissariais, as quais tinham a confiança política como principal critério, relegando para segundo plano a qualidade da família de onde eram provenientes os servidores. O poder discricionário do rei sobre estes ofícios cortesãos era muito mais amplo, e como consequência disso, em cada mudança de reinado assistia-se a uma espécie de "reformulação de governo", no seguimento da qual a composição da Secretaria de Estado costumava sofrer profundas alterações, fruto do arbítrio do rei ou da luta entre as diversas facções que procuravam conquistar o favor do monarca[125].

Contudo, no que respeita ao Conselho de Estado, importa frisar que o novo monarca não estava em posição de demitir, de uma só vez, todos os colaboradores do seu antecessor. Ao invés, o rei era como que obrigado a aceitar a presença no seu Conselho de alguns dignitários da aristocracia, contando-se entre

[122]Cfr. José Subtil, «No crepúsculo do corporativismo. Do reinado de D. José I às invasões francesas (1750-1807)» *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Estampa, 1998, pp. 415-424.

[123]*Almanach de Lisboa para o Anno de 1814...* (Lisboa, Typog. da Academia Real das Sciencias, 1814).

[124]*Almanach de Lisboa para o Anno de MDCCCXXIII* (Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1823).

[125]Vejamos um exemplo: em 1656, no início da regência da rainha D. Luísa, um parecer anónimo recomendava à regente que «dos sogeitos mais capazes (...) para os tribunais se fará a Vossa Magestade um papel à parte, falando na forma, que deue ter cada hum delles, apontando dos Ministros que há, os que parecer que se devem conservar, e os meyos para poder tirar os outros» – BA, cód. 50-V-38, f. 421v.

eles os dois principais oficiais da Casa Real, ou seja, o Mordomo-mor e o Camareiro-mor. De facto, por inerência, estes oficiais tinham o direito de tomar parte no Conselho de Estado, e tal direito sobrevivia à morte do rei que lhes conferira tal prerrogativa. Para além disso, cada novo monarca costumava ser recordado de que tinha a obrigação moral de assegurara a continuidade das ligações familiares estabelecidas pelo seu antecessor, e, desse modo, era como que compelido a manter alguns dos anteriores membros do Conselho, pois se não o fizesse correria o risco de colocar boa parte da principal nobreza contra ele.

Algo de semelhante acontecia com os Desembargadores do Paço, pois a eles também assistia o direito a tomar parte no processo decisório. Aliás, o rei chamava a estes últimos «Desembargadores meus», e tais magistrados, por sua vez, tratavam o rei de «meu Senhor, com particularidade», o que, de acordo com um testemunho coetâneo, «denota mais grandeza», expressões que comportam um indesmentível carinho, reflectindo bem toda a proximidade que existia entre esses altos magistrados e o rei. Outro sinal da intimidade entre os Desembargadores do Paço e o monarca era o facto de tal tribunal ser «mais doméstico», pois na sua denominação contava com a palavra «Paço»[126]. A este respeito, importa não esquecer que, até bastante tarde, o principal tribunal da Coroa não possuía um edifício próprio, reunindo, na maioria das vezes, em dependências do Palácio Real, o que significa que, uma vez mais, é a relação fortemente personalizada que está presente entre o rei e os principais magistrados do reino, e não propriamente a fria e abstracta ligação burocrática.

No entanto, e apesar das limitações que foram apontadas, pensamos que estes dados nos permitem afirmar, com segurança, que na repartição do «governo do reino» – por vezes também designada por «estado», um termo que se foi impondo aos poucos – o modelo patrimonial de oficial cedeu gradualmente terreno para o modelo comissarial, assim como para a afirmação de um modelo de confiança onde o afecto e a qualidade da família já não eram os critérios preferenciais de recrutamento, cedendo a primazia para a confiança política e para a competência técnica. Como vimos, na Secretaria de Estado apenas raramente pontificavam figuras oriundas da primeira nobreza do reino, e o mesmo se passava nas demais secretarias. Aliás, é muito sintomático que os ministros que serviam no Despacho das Mercês, por exemplo, fossem substituídos com muito mais frequência e mais facilidade do que os demais oficiais, e sempre que se iniciava um novo reinado tinha lugar uma espécie de remodelação da composição das secretarias que lidavam directamente com questões do governo do reino, sendo substituídos, em especial, aqueles oficiais que tinham responsabilidades na

melindrosa problemática do provimento para os principais cargos e, também, na não menos sensível repartição das mercês.

Os «Foros de Fidalguia» e as «Moradias».

A par deste conjunto de oficiais, o complexo da Casa Real mantinha igualmente um leque de ligações com um conjunto relativamente vasto de pessoas. Essa ligação era então designada pelo nome de «foro de fidalgo da Casa Real». O «foro de fidalgo» era uma distinção honorífica que significava que a pessoa que ostentava esse título mantinha uma ligação com o núcleo doméstico do rei, dele recendo uma prestação material, à qual era dado o nome de «Moradia». É oportuno frisar que tanto «Fidalgo» como «Moradia» são palavras que se reportam a laços com uma componente essencialmente estatutária, envolvendo, também, quer a prestação de um determinado serviço, quer a dádiva de bens.

A «moradia» – como recorda Rita Costa Gomes[127] – teve origem no costume medieval de alguns nobres coabitarem na residência régia. Tratava-se, originariamente, de um estatuto que era concedido àqueles que estavam unidos à Casa do monarca por laços de afecto e de serviço, envolvendo para lá disso, uma prestação que era concedida a cada um dos que serviam pessoalmente o rei. À semelhança de um pai, o rei, através da figura da moradia, acolhia na sua residência aqueles com quem mantinha laços de afecto, e, como sinal de gratidão pela sua fidelidade e pelos bons serviços deles recebidos, assegurava os meios de subsistência daqueles que habitavam no seu espaço doméstico. Sempre na linha do modelo patriarcal que presidia à organização da Casa Real, o monarca garantia a cada um desses servidores os meios de subsistência, a chamada «Moradia», um gesto que desde o período medieval era encarado como a materialização do sentimento de gratidão do rei pelos bons serviços e pela lealdade desses vassalos. A acreditar em frei Miguel Soares, as Moradias tiveram origem no facto de os nobres «tinham antigamente razão na Casa del Rey, que daua mesa a todos os que seruiam na Corte, ou acompanhavam na guerra»[128]. O mesmo Soares refere que, com o crescimento do número daqueles que integravam a comitiva régia, o abastecimento tornou-se mais complexo, e foi nessa altura que se decidiu começar a distribuir, além de géneros, certas quantias em moeda.

[126]BA, cód. 51-VI-33, f. 292v.

[127]Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média...*, cit., 1995, pp. 187 segs. e 205 segs.

Com o tempo, portanto, a «Moradia» passou a designar o montante de géneros e de moeda que era concedido não só àqueles que desempenhavam uma função doméstica, mas também a todos os que prestavam bons serviços ao monarca, ainda que não fossem, formalmente, oficiais da Casa Real. Assim, o grupo daqueles que recebiam moradias incluía os que estavam directamente ligados ao serviço no Paço, mas também os serviçais que acompanhavam o rei, tanto no Palácio como no decurso das suas jornadas, e ainda muitos dos que ocupavam cargos de destaque na administração da Coroa, tanto na metrópole como no ultramar[129]. Por vezes, e mediante autorização expressa do monarca, havia quem recebesse a moradia durante uma viagem à Índia ou a África, desde que tal viagem fosse realizada ao serviço da Coroa.

A moradia representava, portanto, a materialização da tutela paternal que o monarca exercia sobre o grupo de pessoas que o serviam. À semelhança do que acontecia com os ofícios da Casa Real, também ela assentava em laços de carácter familiar e amoroso, gerando obrigações de serviço e de retribuição que possuíam, antes de mais nada, um carácter e uma finalidade moral. A feição doméstica desse laço é reforçada pelo facto de tal tutela não se limitar apenas à dádiva de meios de subsistência, já que podia incluir, também, a concessão de meios para a «criação» dos jovens filhos desses dignitários detentores do estatuto de morador, um processo que tinha lugar no espaço doméstico e que constituía o momento fundamental da desenvolvimento dos valores da cultura de serviço que vigorava na Casa Real. De resto, e como vimos atrás, é precisamente esse um dos significados da palavra «criado», quer dizer, o facto de ter sido criado e de ter crescido no seio da casa régia, desenvolvendo aí as suas naturais faculdades para colaborar afectuosamente com o seu semelhante. Cumpre recordar que a relação paternal que o rei desenvolvia com os seus servidores não se limitava à concessão de uma moradia ou ao facultar de meios formativos. Tal relação paternal podia estender-se às diversas fases da vida daqueles que tinham sido criados no paço, pois ao monarca assistia naturalmente o direito de ditar opções fundamentais da vida de cada um deles, como era o caso do seu casamento. Uma vez mais reencontramos a influência estruturante do modelo paternal, o que fazia com que a corte régia, à semelhança das demais casas senhoriais, se convertesse no lugar por excelência de criação dos jovens filhos da elite nobiliárquica, bem como no *locus* onde eram tomadas algumas das decisões mais importantes das vidas daqueles que tinham passado pelo serviço doméstico do

[128]Frei Miguel Soares, *serões do Príncipe*, [meados do século XVII] ed. Maria Teresa Neto e Cova, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1966, p. 107.

[129]Cfr. «Regimento dos Officios da Casa Real d'El-Rei Dom João IV», BNL Mss. 135 nº 14, publicado na *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza...*, 1640-1647, tits. LXXV e segs.

monarca, com destaque para o seu matrimónio ou o seu *cursus honorum* ao serviço da Coroa[130].

Ao longo dos tempos este acolhimento e sustento dispensado pela Casa Real conheceu designações bastante diversas, se bem que o termo mais arcaico fosse «acostamento». A respeito deste vocábulo, no primeiro quartel de Setecentos o padre Bluteau escreveu que «assim chamavão antigamente, o que hoje he morada»[131], fornecendo até um exemplo do modo como essa palavra costumava ser utilizada: «toda a gente de guerra, a quem [o rei] pagava grandes *Acostamentos*». Porém, nos primeiros anos do século XVIII a palavra «acostamento» já soava a arcaico, e o termo mais corrente era, então, «Filhamento», uma palavra que remete, uma vez mais, para o universo dos laços familiares e afectivos, e para um conceito de agregado doméstico muito mais alargado do que aquele que vigora actualmente. Vejamos o que nos diz, uma vez mais, o padre Bluteau a propósito dessa palavra: «em Portugal he a honra de ser filhado no livro da nobreza. Livro dos filhamentos. O livro em que se assentão os que tem foro de fidalgo». Acrescenta o autor do *Vocabulario Portuguez, E Latino* que também era comum dizer-se a seguinte frase: «assentar [alguém] no Livro dos Filhamentos com foro de fidalgo». Já o verbo «Filhar» significava, segundo o teatino, «Assentar no livro dos filhamentos». Para além disso, refere que «na Corte de Portugal, huns são filhados por moços del-Rey, outros por cavalleiros, &c. Também há filhamentos de Ecclesiasticos, de Desembargadores, Contadores, & officios da Casa Real»[132].

Como se pode verificar pelo leque semântico que acabou de ser referido, o «filhamento» é um termo que se reporta ao sistema de relações que a Casa Real estabelecia com aqueles que a bem serviam, e envolvia, também um sistema de distinção estatutária, sob a forma dos foros de fidalguia. Na verdade, o rei, ao «tomar» um jovem como seu «filhado», estava também a conceder-lhe um determinado «foro de fidalgo», ou seja, estava a reconhecer a superioridade e a excelência da família da qual provinha esse jovem, e a atribuir uma determinada quantia de moradia a alguém que provinha de uma família que se distinguira pelo bom serviço prestado à realeza. Por outras palavras, para a sensibilidade coetânea a concessão do foro de fidalgo consistia no reconhecimento, da parte do rei, de que o clã familiar agraciado possuía indubitáveis qualidades nobres, merecendo, por isso, ser distinguido dos demais. Nos primeiros tempos, essa distinção era

[130]Cfr. Nuno Gonçalo Monteiro, «O "rei casamenteiro", a hierarquia entre as casas e o episódio puritano», *in O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)* ..., cit., 1998, pp. 127 segs.

[131]Raphael Bluteau, *Vocabulario*..., cit., 1712, I, p. 99.

meramente oral, mas com o aumento do número de servidores que rodeavam o monarca, essa distinção passou a ficar minuciosamente registada nos chamados «livros de filhamentos», ou seja, no registo dos foros que tinham sido concedidos pela Casa Real e das moradias que a cada um dos fidalgos era concedida.

A decisão régia de conceder o foro de fidalgo era motivada por razões bastante diversas. Antes de mais, e como assinalámos, podia ser decorrente da fidalguia da família à qual pertencia o agraciado. Na verdade, se ficasse provado que o avô paterno e o pai daquele que pedia o foro de fidalgo já possuíam esse foro, então o rei seria quase obrigado a conceder essa dignidade. Tratava-se, como referimos, de um gesto que era acima de tudo encarado como o reconhecimento régio pelos bons serviços que tinham sido prestados por uma determinada família, não só no presente mas sobretudo no passado, convertendo-se, afinal, num sinal da gratidão régia para com esse clã que tanto afecto nutria pela família real. Aliás, importa sublinhar que a definição coetânea de «fidalgo» dizia não só respeito à pessoa que era «filha de alguém» – ou seja, que era reconhecidamente nobre –, mas também a uma pessoa que era «filha de bem», que era proveniente de uma estirpe familiar virtuosa e na qual se podia confiar, porque naturalmente predisposta para amar o bem comum. De resto, alguns autores defendiam mesmo que a palavra «fidalgo» derivava de «fidelitate»[133], o que é muito revelador da estreita associação que a sensibilidade contemporânea estabelecia entre as qualidades inatas e o perfil moral do servidor obediente e digno de toda a confiança.

Falamos, portanto, de um sistema discriminatório que concedia uma enorme importância aos dados inatos que eram decorrentes da origem familiar, um mecanismo que tinha como valor central as características naturais das pessoas e que requeria, como se pode calcular, rigorosos mecanismos de investigação genealógica. Para além disso, e tal como oportunamente assinalámos, tratava-se de um sistema discriminatório que encarava os varões, e em especial os primogénitos, como os melhores representantes da confiança do monarca, por serem eles quem melhor corporizava o valor da estirpe a que pertenciam. A fim de levar a cabo esta tarefa de identificação das linhagens daqueles que pediam para serem distinguidos, a Casa Real viu-se forçada a manter uma secção especializada na investigação e no registo dos foros de fidalguia. Essa investigação dizia respeito, antes de mais nada, à ascendência paterna, ou seja, a Casa Real investigava essencialmente os ascendentes do lado do pai de todos aqueles que

[132]Raphael Bluteau, *Vocabulario...*, cit., 1712, IV, p. 119.

[133]BNL, cód. 1551, f. 246v.; cfr. com Sérgio Cunha Soares, «Nobreza e Arquétipo Fidalgo. A propósito de um livro de Matrículas de Filhamentos (1641-1724)», *Revista de História das Ideias*, vol. 19 (1997) pp. 415 segs.

solicitassem o foro de fidalgo, o que significa que, da parte da realeza, existia o empenho de conhecer bem as famílias dos dignitários que a serviam, e aferir, com todo o rigor possível, quais tinham sido os serviços prestados pelos membros desse agregado familiar, tanto no presente como no passado. Tratava-se de mais um aspecto dessa estratégia da Casa Real em constituir e em preservar uma elite, um grupo restrito de famílias com as quais mantivesse uma profunda comunhão de valores e de objectivos. Foi com base nestes critérios que surgiu o grupo habitualmente denominado de «Grandes», um conjunto restrito e altamente exclusivo de famílias oriundas do topo da aristocracia, e que, em gerações sucessivas, permaneceu ao serviço da Casa Real[134]. Não devemos esquecer que os chamados «Estatutos de Limpeza de Sangue» também foram elaborados com base nestes mesmos critérios desenvolvidos no seio da Casa Real, o que significa que a investigação das origens familiares abrangia todos aqueles que pretendiam servir nos diversos órgãos da administração da Coroa.

Os dados relativos ao agregado familiar eram, por conseguinte, altamente valorizados, e é por isso que os fidalgos de «quatro costados» – ou seja, de ascendentes paternos e maternos fidalgos – tinham um estatuto muito mais elevado do que os fidalgos de «dois costados» – quer dizer, de pai e avô materno fidalgos, mas de mãe plebeia. Pela mesma ordem de razões, valorizava-se a descendência legítima, encarando-se a bastardia como um defeito, e dela se dizia que perturbava a natural transmissão, de pai para filho, das naturais qualidades nobres da família. Assim se explica porque é que os filhos bastardos de pais fidalgos tinham tanta dificuldade em obter o foro de fidalgo. Porém, esta extrema valorização do critério familiar não significa, no entanto, que o rei não pudesse «inovar» e distinguir com o foro de fidalgo alguns dos seus servidores plebeus. De facto, para aqueles que se destacavam pelos bons serviços prestados à Coroa a «graça régia» estava em condições de conceder o foro de fidalgo, e, desse modo, abrir-lhes a porta do grupo restrito de servidores da Coroa – uma decisão que, como se pode calcular, nem sempre era bem acolhida pela nobreza de linhagem.

À semelhança do que se passava na Casa Real, tanto a Casa da Rainha como as Casas dos Infantes também podiam conceder foros de fidalguia, e contavam igualmente com os seus próprios sistemas de moradias, em vigor desde, pelo menos, o início do século XVI, o que significa que o grupo de pessoas que mantinham laços de "familiaridade" com o rei e com os seus parentes directos podia ser bastante vasto[135]. Em finais do século XIX, o erudito Visconde Sanches

[134]Cfr. *in genere* a obra de Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)* ..., cit., 1998

de Baena realizou um inventário razoavelmente exaustivo das pessoas a quem a Casa Real, durante a segunda metade de Seiscentos, concedia moradias e foros de fidalgo de maior dignidade – de «primeira ordem», dizia-se então –, como era o caso do foro de Moço Fidalgo, de Fidalgo Escudeiro, de Fidalgo Cavaleiro e de Fidalgo Capelão. Assim, para o reinado de D. João IV contam-se 954 pessoas com foro de fidalgo, para o reinado de D. Afonso VI foram 818 os agraciados, e para o período compreendido entre 1668 e 1681 esse número subiu para 1021[136]. Entre os que receberam esses foros contam-se os filhos de alguns titulares, sendo ainda mais numerosos os filhos de letrados ao serviço da Coroa, sobretudo de desembargadores, registando-se alguns casos em que são vários os irmãos que conseguem esse foro. Quanto às famílias nobres, predominam as de nobilitação mais recente, o que indicia que o sistema de fidalguia era especialmente atractivo para os magistrados e oficiais superiores da administração da Coroa. Na lista elaborada pelo Visconde Sanches de Baena encontram-se também numerosos filhos de oficiais da Casa Real, e junto à concessão de cada foro surge, por vezes, a indicação «mercê nova», bem como a indicação «com salva», sinal de que a concessão do estatuto de Fidalgo da Casa Real costumava ser acompanhada pela atribuição de vários privilégios e regalias.

De uma forma geral, estas distinções eram concedidas como uma forma de remuneração pelos serviços prestados, e, como tal, a sua atribuição tinha de ser criteriosa, a fim de se evitar queixas de que o rei recompensava aqueles que não o mereciam. Seja como for, nem todos conseguiram que os seus filhos fossem «filhados» pela Casa Real, o que sugere que a decisão dependia, igualmente, da influência que as famílias desfrutavam no seio da Casa[137]. Acresce que, para além de gozarem da confiança do rei, os fidalgos da Casa Real estavam em boa posição para "vigiar" a actuação do monarca no plano governativo e na gestão dos assuntos da sua casa. Como tal, à semelhança dos filhos que se queixavam ao pai quando sentiam que estavam a ser afectados por más decisões suas, também eles tinham o direito e, até, a obrigação de aconselhar e de advertir o rei quanto ao governo do reino.

[135]Cfr. Rita Costa Gomes, *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média...*, cit., 1995, pp. 216 segs.

[136]Visconde Sanches de Baena, «Archivo Aristocratico», 4 de Novembro de 1896, BNL, cód. 13074.

[137]BA, cód. 49-X-11, f. 28 segs.; no final da década de 1630, por exemplo, Francisco Soares de Abreu protestava pelo facto de o seu filho não lograr alcançar o foro de fidalgo, invocando todos os anos que tinha passado ao serviço da Coroa – BA, cód. 49-X-10, f. 122. Outros, em contrapartida, tinham melhor sorte: António Moniz de Carvalho, um jurista que durante a década de 1640 serviu como secretário da embaixada de Portugal em Paris, recebeu, como recompensa pelos muitos serviços diplomáticos por ele prestados, uma comenda – a de Vimioso –, o foro de fidalgo, o posto de Desembargador no Tribunal da Relação do Porto, assim como outras mercês

A ligação à Casa Real assentava, portanto, em laços com uma forte carga afectiva, impondo, para cada um os pólos envolvidos, obrigações morais bastante sérias. Com efeito, não devemos esquecer que, por detrás desta relação encontrava-se, sempre a convicção de que o laço possuía um fundo afectivo, não sendo mais do que a expressão visível de uma predisposição inata para auxiliar o seu semelhante e para, em conjunto, todos trabalharem para o bem comum. Para os coetâneos, tal entreajuda, desde que desempenhada de forma virtuosa, concorria para um certo aperfeiçoamento moral das partes envolvidas, e essa progressão aperfeiçoadora era reflectida pelos diversos estatutos que existiam no seio da Casa Real. Com efeito, atrás referimos que a Casa do rei contava com diversos «foros» de fidalguia, desde os mais vulgares até aos de maior dignidade. A respeito destes últimos, não há dúvida de que eles se referem, ainda que implicitamente, a um certo enriquecimento antropológico, a um aperfeiçoamento da pessoa, mediante o desenvolvimento das qualidades para servir o seu senhor. Na verdade, assim como a ingratidão era sinónimo de condição vil e de imperfeição, a disponibilidade para servir, para ajudar o próximo, era apontada como uma das qualidades mais importantes, aquela que, como assinalámos ao longo da segunda parte desta dissertação, constituía o caminho mais seguro para o aperfeiçoamento. Pela mesma ordem de razões, o estatuto de «fidalgo» significava, afinal, a posse, atestada por todos, de uma natureza moralmente superior e mais perfeita, e a concessão do foro, como vimos, acabava por ser o sinal do reconhecimento, da parte do rei, do esforço de aperfeiçoamento moral que estava a ser levado pelo seu servidor. Era esse, afinal, o sentido do processo de «acrescentamento», ou seja, o percurso ascensional dos foros de fidalguia.

O documento normativo que regulamentou, de uma forma mais sistemática, a problemática dos foros e das respectivas moradias é o chamado «Regimento das Moradias», contemporâneo do rei D. Sebastião (1572)[138]. Neles se pode observar que o «acrescentamento» previa diversos foros, ou seja, diversos estatutos, aos quais correspondiam, também, moradias de montantes diversos. No quadro que se segue surgem indicados os vários foros em vigor na Casa Real portuguesa:

[138]BNL, Pombalina, cód. 653, f. 438 segs.

1.Fidalgo do Conselho
2.Fidalgo Cavaleiro
3.Fidalgo Escudeiro
4.Moço Fidalgo

1.Cavaleiro Fidalgo
2.Escudeiro Fidalgo
3.Moço do Guarda-Roupa
4.Moço da Câmara

O sistema de foros previa, como se pode ver, dois percursos paralelos. Um deles, de maior dignidade, tinha início no foro de Moço Fidalgo, passando depois para Fidalgo Escudeiro, pelo acrescentamento a Fidalgo Cavaleiro, e culminando no foro de Fidalgo do Conselho. O outro «percurso», de menor dignidade hierárquica, começava pelo estatuto de Moço da Câmara, seguia-se o de Moço do Guarda-Roupa e o de Escudeiro Fidalgo, terminando no foro de Cavaleiro Fidalgo. Por outras palavras, o sistema previa dois níveis hierárquicos mais ou menos estanques entre si.

Consta que terá sido no tempo do cardeal-rei D. Henrique, no último quartel do século XVI, portanto, que surgiu esta divisão entre duas classes de foros. Nessa ocasião terá sido criado o foro de Fidalgo da Casa, a fim de que pudessem ser "filhados" aqueles que não eram oriundos da nobreza titular nem filhos de fidalgos de solar, de desembargadores ou de secretários régios. Assim, a partir desse reinado os sucessivos monarcas alargaram consideravelmente o âmbito dos laços domésticos da Casa Real, passando a conceder o foro de Moços da Câmara como remuneração dos serviços prestados pelos oficiais e ministros cuja família não era de linhagem antiga[139]. Significa isto que não foi só a grande nobreza que desenvolveu estes laços domésticos com o rei, e que um grupo consideravelmente numeroso de servidores – muitos deles letrados – também participou deste sistema de relações. Na verdade, e apesar de muitos deles provirem de níveis inferiores da nobreza, tal não os impedia de participarem no sistema de valores doméstico que temos vindo a descrever. Como se pode calcular, este alargamento revelou-se decisivo, pois contribuiu para tornar o sistema discriminatório da Casa Real praticamente consensual[140].

[139]Como referimos, do foro de Moços da Câmara podiam subir a Escudeiro Fidalgo e a Cavaleiro Fidalgo, com moradia de 1.000 reis.

[140]No contexto castelhano parece ter ocorrido um fenómeno semelhante; cfr. I. A. A. Thompson, «*Hidalgo* and *pechero*: the language of 'estates' and 'classes' in early-modern Castile», *in* Penelope J. Corfield (org.), *Language, History and Class*, Oxford, basil Blackwell, 1991, pp. 53-78.

Para lá da existência de dois itinerários distintos de foros da Casa Real, cumpre assinalar uma outra distinção importante relativa à remuneração dos serviços: a diferença entre as «moradias» e os «ordenados». As «moradias», como acabámos de referir, eram sobretudo entendidas como um estatuto, como uma posição no seio do sistema de relações em que assentava a casa do rei, estatuto esse que comportava a prestação, pelo rei, de uma determinada quantia de bens e de moeda. Os ordenados, ao invés, implicavam a residência no palácio, ou a presença em permanência próximo do rei, estando ligados à prestação assalariada de determinados serviços domésticos, supondo, em princípio, uma relação mais próxima do regime contratual[141]. Convirá lembrar que a «moradia», o montante «vencido» pelos Fidalgos, era muitas vezes apontada como a materialização do laço quase paternal que o rei mantinha com alguns dos seus «filhados», implicando, por isso, o serviço permanente do monarca, quer na Corte quer fora dela, mas neste último caso dependendo de autorização expressa da Casa Real. Os ordenados correspondiam, pelo contrário, à remuneração que se auferia pelo desempenho das funções inerentes a um determinado ofício na Casa Real, e quando comparados com as moradias – que, como vimos, tinham uma fortíssima componente honorífica e estatutária –, os ordenados encontravam-se, apesar de tudo, um pouco mais próximos da relação assalariada. Já as «tenças» constituíam a remuneração de serviços a um grupo ainda mais alargado e normalmente exterior ao espaço doméstico da realeza. Com efeito, através das tenças a Casa Real estabelecia laços de solidariedade com sectores mais vastos da comunidade, criando desse modo um grupo bastante alargado que passava a estar solidário com os destinos da Coroa.

Além das diversas situações remuneratórias que acabaram de ser apresentadas, há que não olvidar outras formas complementares de satisfação dos serviços prestados[142], como era o caso da dádiva de géneros, em regra cevada ou trigo para as cavalgaduras. De facto, a Casa Real costumava conceder regularmente uma certa quantidade de bens agrícolas tanto aos seus oficiais como aos moradores, uma quantia em géneros que era atribuída paralelamente ao vencimento da Moradia. Casos houve em que, para além dos cereais, tal prestação continha também uma certa quantia para vestuário ou para a aquisição dos bens

[141]Daí que existisse um sistema de controlo da assiduidade daqueles que auferiam ordenados, através das chamadas «Folhas de Ponto», as quais vigoraram até ao final do Antigo Regime – «Folha de Ponto dos Fidalgos Cavalleiros pertencente ao anno de 1792» [1792-1805], BNL, Mss. 205 nº 25 e 26; veja-se, também, Livros de Ementas, Alvarás das Matrículas, Folhas de Ponto, e outra documentação respeitante à Casa Real do período compreendido entre 1792 e 1829, em BNL, Mss. 72 nº 2.

[142]BNL, Pombalina, cód. 648, f. 173 segs.

necessários para a realização de determinadas funções no âmbito do serviço da Casa[143].

A corte e a dimensão distributiva da monarquia.

Em face de tudo o que acabou de ser exposto, não temos dúvidas em afirmar que a corte, a residência do rei, constituía um dos palcos principais da vida política do reino, e o lugar onde se tornavam bem visíveis os termos em que assentava essa colaboração entre a realeza e as diversas nobrezas, desde a aristocracia titular até à nobreza de menor porte. A corte era o local onde se encontrava o rei, *caput regni*, uma figura que, enquanto pai dos vassalos, tinha a obrigação moral de governar essa grande família que era o «reino». Porém, a relevância política da corte decorre não propriamente do alcance da acção governativa do rei, mas sim do facto de, como temos vindo a demonstrar, a realeza ter desempenhado um papel de primeira importância na gestão do sistema de diferenciação estatutária então vigente. Nas páginas que se seguem vamos analisar esta problemática.

---

[143]A par destas remunerações, o regimento das moradias estabelece igualmente uma série de regras para a apreciação dos pedidos de «filhamento», ou seja, as petições que certos servidores dirigiam ao monarca, onde solicitavam o foro de fidalgo e a respectiva moradia, lembrando os serviços que tinham prestado. Tal normativa estipulava que o despacho dos filhamentos, dos acrescentamentos e das moradias seria efectuado apenas durante os meses de Janeiro de cada ano, e que competia ao Mordomo-mor supervisionar todo esse trabalho, apreciando a totalidade das petições. O mesmo Mordomo-mor deveria manter em seu poder um livro onde constava o nome das pessoas e os serviços por elas desempenhados, devendo esse registo, chamado «Livro da Ementa» ser guardado em lugar seguro. Para além desta supervisão, cabia ao Mordomo-mor passar as «portarias», ou seja, os documentos onde surgia uma resposta afirmativa aos pedidos feitos pelas diversas pessoas. Por fim, a decisão final deveria ficar registada no dito «Livro da Ementa», e o mesmo regimento determina, também, que os alvarás de filhamentos tinham de ser registados nos «Livros de Matrícula» da Casa Real num prazo de seis meses, e que as moradias só seriam pagas depois de os alvarás terem sido registados nesses «Livros». Para além disso, uma vez passada a portaria que declarava a aceitação do filhamento, o agraciado tinha quatro meses para dar andamento ao processo. No tocante ao cálculo das moradias da Casa da Rainha, ao que tudo indica seguia-se um critério semelhante. Os homens e as mulheres que serviam a rainha tinham as moradias que os seus pais e avôs anteriormente venciam. Para além disso, e à semelhança dos atributos paternos personificados pelo rei, também a rainha possuía muitos desses atributos paternais, encontrando-se em posição para decidir diversos aspectos do percurso pessoal das mulheres «filhadas» pela sua casa, com destaque para o casamento, já que, como vimos, a ela e ao rei cabia escolher o cônjuge para muitos dos seus servidores – «Do Governo da Casa da Rainha», BA, cód. 51-VI-17 f. 379 segs. Importa referir que os ofícios femininos da Casa Real e das demais casas da família real eram muito cobiçados pelas principais famílias da aristocracia, não só porque representavam mais um laço entre essas casas e a família real, mas também porque constituíam, segundo Nuno Monteiro, a única oportunidade de produção de serviços para as mulheres, e consequente obtenção de mercês como satisfação dos serviços prestados. Nesse mundo eminentemente masculino, e onde quase todas as oportunidades de prestação de serviços ao rei eram monopolizadas pelos homens, esses postos na Casa da Rainha proporcionavam às famílias raras oportunidades para retirarem algum proveito da sua prole feminina. Por isso mesmo, muitas das principais famílias esforçaram-se por colocar algumas das suas filhas nesses postos, a fim de retirar algum proveito da sua condição – acerca deste tema, seguimos, no essencial, Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*..., cit., 1998, pp. 141 segs.

O principal aspecto que conferia relevância política à corte era o facto de o mundo curial representar a materialização das relações que uniam o rei aos principais clãs aristocráticos. Como vimos, a expressão «Casa Real» denotava o conjunto de vínculos que ligavam o rei não só aos seus familiares mais chegados, mas também a um grupo mais ou menos alargado de servidores, pontificando entre eles os chefes de alguns dos principais clãs aristocráticos de Portugal. Para além disso, e como também constatámos, a Casa Real era um elemento fundamental do dispositivo de preeminência que vigorava na época, pois o estatuto hierárquico era medido em função da maior ou menor proximidade – familiar – em relação ao rei, e cabia à Casa do monarca decidir do estatuto de um número considerável de pessoas. A este respeito, importa acrescentar que, até ao final do Antigo Regime, os princípios distintivos promovidos pela Coroa mantiveram uma posição preeminente em relação aos demais critérios de distinção hierárquica que eram coexistentes[144]. De facto, os critérios desenvolvidos no quadro do sistema dos «filhamentos» acabaram por ser aqueles que nortearam as demais tarefas distributivas da Coroa, como foi o caso da escolha para os ofícios da Coroa, da concessão de títulos nobiliárquicos, mas também, embora indirectamente, da concessão de hábitos e comendas das Ordens Militares[145]. E o certo é que os critérios de distinção estatutária desenvolvidos e cultivados pela Casa Real estiveram em vigor até ao advento do Liberalismo político.

Como tal, em torno do monarca e da sua casa juntou-se um conjunto de famílias da grande nobreza a quem o rei reconheceu preeminência, reconhecimento esse que se traduzia na sistemática nomeação dos seus membros para altos cargos, e também na regular concessão, a esse conjunto restrito de famílias, das mais avultadas mercês. Importa referir que este sistema já estava instaurado na segunda metade do século XVI, e que o trabalho dos monarcas que se seguiram consistiu, apenas, na sua consolidação, favorecendo a estabilização desse grupo que beneficiava da realeza mas que, simultaneamente, servia de base de sustentação para a Coroa e para o seu projecto político. Não é de estranhar, por conseguinte, que todos os reis da dinastia de Bragança tenham contribuído, de forma muito activa, para a preservação e para a perpetuação dessa elite dominante[146], e esse favorecimento é bem notório na cultura de serviço que era inerente à residência régia que foi estabelecida em Lisboa após 1640. Como

[144]Cfr. Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, parte I.

[145]Cfr. Fernanda Olival, *Para uma Análise Sociológica das Ordens Militares no Portugal de Antigo Regime (1581-1621)...*, cit., 1988.

[146]Veja-se o excelente artigo de Nuno Gonçalo Monteiro, «O *Ethos* da Aristocracia Portuguesa sob a dinastia de Bragança...», cit., 1997, pp. 386 segs.

assinalámos, sob os Bragança a selecção para os principais cargos fez-se sempre em nome das origens familiares, e vimos também que a maioria dos ofícios da Casa Real tinha um carácter patrimonializado, ou seja, favoreceu-se a sua transmissão hereditária no interior de uma mesma família, e tal fenómeno fez com que certas casas tivessem desfrutado de uma presença permanente nos círculos mais próximos da realeza, durante, aproximadamente, duzentos e cinquenta anos.

Como demonstrou recentemente Nuno Gonçalo Monteiro, esta quase permanente presença da aristocracia na corte régia tem de ser entendida à luz das estratégias corporativas daquele grupo[147]. Até ao século XVIII a corte, enquanto morada do rei, funcionou como referência para as demais famílias nobres, uma vez que aí era promovida e desenvolvida a disciplina familiar, através da formação doméstica[148], e aí eram gizadas as estratégias matrimoniais que melhor favoreciam a preservação do grupo dominante, estratégias essas que impediam – ou pelo menos restringiam – a entrada de novos membros para esse exclusivista sistema de relacionamento que unia o monarca aos seus mais directos serviçais.

Os valores inerentes ao serviço aristocrático foram sistematicamente enaltecidos pela Casa Real, sinal claro de que também ela estava apostada em manter a coesão desse grupo e em restringir a entrada de novos membros nos círculos detentores de confiança junto do monarca, concorrendo, desse modo, para a estabilização do grupo dominante e favorecendo a monopolização dos principais ofícios da monarquia por parte de um número bastante reduzido de famílias. O mesmo Nuno G. Monteiro, nas investigações que dedicou à elite nobiliárquica portuguesa, demonstrou de forma clara que a Coroa favoreceu muitíssimo essa "casta" aristocrática, quer através da nomeação dos chefes das principais casas para os cargos melhor remunerados, quer através da concessão das mercês mais valiosas – rendas e bens fundiários – a esse grupo restrito de casas titulares. E a Coroa fazia tudo isso porque tinha plena consciência de que era através da «conservação das cazas e apellidos com que os Reys mais incitão a crescer o Amor nos Vassallos», pode ler-se num parecer anónimo datado em 1656, e entregue à rainha D. Luísa, à data Regente do Reino[149]. O monarca encetou esse relacionamento simbiótico com a aristocracia não só por necessitar dos seus serviços, mas sobretudo porque tal actuação de favorecimento da grande nobreza estava de acordo com o fundo paternal e afectuoso do seu senhorio. Aliás, todos os

[147]Nuno Gonçalo Monteiro, «O 'Ethos' da Aristocracia Portuguesa sob a dinastia de Bragança..., cit., 1997, pp. 399 segs.

[148]Cfr. «Lista dos Moços Fidalgos, que aprendião a ler, escrever, e Latim [na Casa Real]», por Diogo de Sigea, 10/7/1556, *in Provas Genealógicas da Casa Real Portuguesa...*, tomo II, 1ª, pp. 478-480.

[149]«Parecer anónimo entregue a D. Luísa de Gusmão», 1656, BA, cód. 50-V-38, f. 423.

aristocratas que se dirigiam ao rei em busca de apoio lembravam que a monarquia sempre favorecera a nobreza natural não propriamente por uma obrigação juridicamente estabelecida, mas sim porque tal favorecimento era inerente à actuação desse senhor inspirado na figura paternal, e que tanto valor concedia aos laços afectivamente investidos.

Após 1640, os sucessivos reis foram sistematicamente encorajados a manter este regime de relações, o mesmo acontecendo com os outros membros da família real. A este respeito, o processo de «criação» do príncipe, enquanto ele fosse jovem, revestia-se de uma crucial importância, pois representava o momento de desenvolvimento, na sua consciência, dos valores que sustentavam o sistema[150]. O Aio do príncipe D. Afonso – o futuro rei D. Afonso VI –, foi expressamente instruído a desenvolver-lhe a memória e a ensinar-lhe toda a história, começando pela de Portugal, e numa instrução para a educação de D. Afonso, escrita na primeira pessoa, pode ler-se que através dos exemplos da história o príncipe ficaria a conhecer «quaes forão os Reys meus predecessores, quaes são os vassallos que tenho, os Reinos de que sou Senhor, como se ganharão, e por quem, persuadindo-me a que imite de meus passados os que mais forão para isso»; esse Aio estava também incumbido de «dar lições «da santa escritura, que pella corrupção dos tempos he hoje a história em que só se acha a verdade incorrupta...»[151]. Como se pode observar, tal formação tinha como principal finalidade levar o príncipe a desenvolver as suas qualidades inatas para dirigir o corpo social, qualidades essas sintetizadas no seguinte mandamento: «para com Deos grande piedade e grande zello da Religião, para com os homens Magnanimidade, justiça, clemencia e Liberalidade...». O Aio tinha pois como incumbência desenvolver as qualidades de um príncipe essencialmente apostado num comando paternal, ameno e benevolente, bem ciente de que governar era, fundamentalmente, distribuir de um modo afectuoso, acudir paternalmente e perdoar de uma forma amorosa. Além disso, era também fundamental que o Aio ensinasse o príncipe a exercitar essas mesma virtudes com critério: «...a piedade e zelo da Religião me há-de ensinar sem limite e sem consideração ao que chamão decoro, E authoridade Real...»; no tocante às outras virtudes ligadas às relações terrenas, porém, era indispensável alguma moderação: «...se me há-de ensinar para ter Magnanimidade regulada pela prudência, justiça que não seja cruel no castigo, nem desigual no prémio, clemencia que não seia remissa, e que tenha paciencia para ouvir as queixas, para remedear as miserias, para sofrer as faltas

[150]Cfr. o estupendo estudo de Antonio Feros, «"Vicedioses, pero humanos": el drama del Rey», *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, 14 (1993) pp. 103-131.

ordinarias em todos; liberalidade que não seja prodigo...». Estas recomendações, no fundo, sintetizavam aquelas que eram as expectativas que os vassalos tinham a respeito da actuação do futuro monarca, revelando, também, que tal moderação era indispensável para o rei «...não passar da virtude ao vício...»[152].

Uma parte substancial desta aliança afectiva entre o rei e o grupo dominante passava por aquela que era a tarefa mais característica da pessoa régia: a concessão de meios de subsistência para aqueles que o bem serviam, a apresentação para os principais postos da república, e, finalmente, a concessão de mercês como reconhecimento pelos bons serviços prestados. Era na corte, enquanto sede da Coroa, que todas estas questões ficavam decididas, e, como tal, a residência do rei convertia-se num espaço politicamente muito investido, pois era aí que se resolvia as nomeações para os cargos da república melhor remunerados, a apresentação para hábitos e comendas de ordens militares, e a confirmação de títulos e de bens da Coroa, quando transmitidos de uma geração para outra. Todas estas resoluções traduziam-se num movimento distributivo dos recursos de que o monarca dispunha, e essa distribuição de bens foi insistentemente apontada como um dos principais deveres da pessoa que desempenhava o ofício régio, por representar a materialização dos afectos que uniam o rei ao reino[153]. E o certo é que o monarca, no decurso dessa distribuição, foi mais «afectuoso» do que «justo», pois em vez de distribuir equitativamente os seus postos e os seus bens, concentrou-os naqueles que mantinham, há mais tempo, um laço de afecto com a família real, ou seja, a aristocracia. Era, portanto, na corte onde tudo se jogava no que toca à preservação do grupo dominante, e tal situação concorreu para que entre a nobreza e o rei fosse desenvolvida uma singular relação de interdependência, até porque a nobreza cada vez mais dependeu, em termos de recursos financeiros, das concessões régias[154]. Precisamente por isso, e como seria de prever, qualquer alteração no regime de distribuição dessas mercês, ou na

[151]BNL, Pombalina, cód. 653, f. 345.

[152]BNL, Pombalina, cód. 653, f. 346. O «Regulamento para a casa do infante D. Pedro », de 1662, denota também uma forte consciência do contributo que era esperado do monarca, contributo esse cada vez mais indispensável para a reprodução do sistema de interdependência entre a realeza e a nobreza. «O rey he cabeça da Republica, os nobres são os braços E tãobem são cabeça, são cabeça pello que aconcelhão, são braços pello que obrão, são os que engrandecem os Reis e os que authorizam os Principes, são aquelles com quem mais tratão...». Para lá desta afirmação da preeminência natural da aristocracia, nesse mesmo «regulamento» afirma-se que «Vossa Alteza deve amar muito a Nobreza porque della se a-de servir, e com ella há-de tratar, e do seu Juízo, e das suas obras há Vossa Alteza de esperar os bons conselhos e as grandes operações». A conclusão a que chega o autor deste «regulamento» dirigido ao infante D. Pedro é ainda mais inequívoca a respeito da relevância constitucional do laço amoroso que o monarca devia manter, antes de mais, com a aristocracia, secular e clerical: «sinco são somente os mandamentos que Vossa Alteza deue guardar, hum devino, e coatro humanos: temer a Deos, respeitar ao Rey, venerar a mãy, amar a nobreza, fauorecer o pouo...» – BA, cód. 51-II-15, nº 1.

[153]Beatriz Cárceles de Gea, «La 'justicia distributiva' en el siglo XVII (Aproximación político-constitucional)», *Chronica Nova*, 14 (1984-85) pp. 93-122.

[154]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 267 segs.

rotina de confirmação das doações régias, tinha um efeito quase imediato no seio do grupo dominante, gerando, de imediato, descontentamento e receios quanto à continuidade do sistema.

Quanto ao património da Casa Real, ele era, essencialmente, de carácter fundiário, e a forma mais comum de obter rendimentos não era propriamente a exploração directa, mas antes as rendas e as prestações várias que incidiam sobre esses bens. Enquanto núcleo doméstico, a casa do monarca possuía uma secção especializada na gestão dos bens fundiários que integravam o património da Coroa, ou seja, o «estado» da Casa de Bragança, a que se juntou o património confiscado às casas titulares abolidas após 1640. As rendas resultantes desses domínios fundiários, juntamente com alguns tributos e taxas alfandegárias, representavam o essencial dos recursos da Coroa, o que, tal como sugerimos atrás, apontava para uma modalidade "tradicional" de relacionamento com a riqueza. Ou seja, ao invés de enveredar pela acumulação pecuniária, pelo investimento em sectores produtivos ou pelo envolvimento directo em actividades mercantis, a Casa Real optou sempre por acumular terra, e fê-lo porque era para todos bem evidente que a terra, os bens fundiários constituíam a forma mais honrada de riqueza.

Os bens fundiários constituíram, portanto, a principal base patrimonial da casa do monarca, e no tocante ao uso que era dado ao rendimento retirado dessas terras, o núcleo doméstico da realeza caracterizava-se, também, pelo ser apego a formas «naturais» e tradicionais, pois ao invés da exploração directa dessas terras, do investimento na exploração agrícola ou do envolvimento em operações comerciais com vista à optimização dos ganhos, a Casa Real, à semelhança das demais casas nobiliárquicas suas congéneres, sempre preferiu as formas indirectas de exploração da terra e de obtenção de riqueza, com destaque para as rendas. Consumava-se, assim, a assunção, por parte da família régia, daquilo que Nuno Gonçalo Monteiro denominou de «mentalidade rentista», ou seja, a obtenção de recursos não propriamente através do envolvimento directo em actividades produtivas e comerciais, mas sim mediante rendas, uma atitude que, de acordo com esse estudioso, se converteu num dos traços mais característicos da aristocracia portuguesa e ibérica[155]. Também a esse nível a Casa Real revelou estar em completa consonância com as principais famílias nobres do reino, sempre avessas a um conceito mercantilizado de riqueza, e muito mais ligadas à dignidade dos bens fundiários e à riqueza estatutária que eles simbolizavam. Tal situação de consonância concorreu para aprofundar ainda mais as semelhanças e a

[155]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, Parte III, Cap. 5 – O endividamento crónico, os modelos de administração e a intervenção da Coroa; veja-se, sobre o mesmo tema, Mafalda Soares da Cunha, *Redes Clientelares da Casa de Bragança...*, cit., 1997, pp. 199 segs.

cumplicidade entre a realeza e a nobreza. De resto, para ambos as recompensas em bens fundiários tiveram sempre muito mais valor do que a remuneração em dinheiro.

Para além de cultivar relações duradouras com a aristocracia, a Casa Real muito contribuiu para a permanência de um conceito tradicional de riqueza, essencialmente ligado ao mundo agrário e profundamente avesso à riqueza mercantil e aos laços assalariados, algo que é bem comprovado pelo facto de o grupo dos chamados «homens de negócio» apenas raramente ter acedido à residência régia. Além disso, a Coroa promoveu a consagração jurídica da prática de vinculação do património[156] – muito corrente no seio da aristocracia –, e da transmissão desse património por primogenitura, opções que visavam, essencialmente, estabilizar economicamente o grupo nobiliárquico, evitando a fragmentação do seu património[157]. Ao mesmo tempo, através de uma série de medidas concertadas, a Coroa logrou refrear as ascensões sociais demasiado rápidas decorrentes do enriquecimento súbito, e os principais cargos de confiança com o monarca foram sistematicamente colocados fora do alcance dos membros da elite mercantil e financeira.

A corte assentava, assim, numa teia de relações fortemente personalizadas entre o senhor – neste caso, o monarca – e aqueles que o serviam, ou seja, a «parte melhor» da comunidade, e tais relações eram marcadas por informalidade, por afectividade entre as partes envolvidas, e pelo predomínio de uma cultura de serviço onde os valores da lealdade e da fidelidade pessoal estavam em primeiro plano. Como vimos, o afecto e a gratidão do rei materializavam-se na concessão do foro de «fidalgo da Casa Real», uma distinção que era entendida como a recompensava devida e como uma resposta aos bons serviços prestados por um determinado servidor. Ao foro de fidalgo correspondia não só uma distinção hierárquica, mas também uma determinada quantia pecuniária – de valor variável –, e, ainda, significativas isenções de carácter fiscal, tudo isso como sinais visíveis do laço de familiaridade que, a partir daí, esse servidor passava a ter com a Casa Real[158].

---

[156] *Ordenações...*, cit., 1603, Livro IV, § C – Per que ordem se succederá nos Morgados e bens vinculados.

[157] Maria de Lurdes Rosa, *O Morgadio em Portugal, sécs. XIV-XV. Modelos e Práticas de Comportamento Linhagístico...*, cit., 1995, pp. 233 segs.; e também Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 352 segs.

[158] Francisco de Brito Freire, aconselhando D. Luísa no início da sua Regência, corria o ano de 1656, manifestava a opinião de que seria «de suma importancia que no princípio deste novo Governo se vão dispondo milhor as cousas, até segura llas de todo, uzar Vossa Magestade demonstrações de igual benevolência com os Ministros de quem se ouuer de servir menos, e com os que detriminar ao diante ter mais junto a sua Real Pessoa, dando a cada qual algum modo de confiança com que se julgue aventajado aos demais, para ter contento de todo» – «Parecer de Francisco de Brito Freire à rainha, sobre o governo do reino», 8 de Novembro de 1656, BA, cód. 50-V-38, nº 81, f. 414.

Nesse ambiente governativo tão profundamente marcado pelos valores domésticos de entreajuda, a consulta dos conselhos palatinos e as rotinas decisórias de carácter colectivo foram sempre encaradas como a melhor forma de tomar decisões, porquanto faziam lembrar a atmosfera de colaboração que vigorava no seio da família, para além do que permitiam à grande nobreza acompanhar o rei no processo decisório. Os validos, as juntas, as secretarias de estado e outras formas de gestão das matérias governativas, pelo contrário, foram sempre recebidos com grande hostilidade, pois eram expedientes decisórios que escapavam ao controlo da elite nobiliárquica e das suas instâncias representativas no seio da Casa Real. A figura do valido, também denominado de «privado do rei», por concentrar na sua pessoa muitas competências decisórias que antes pertenciam aos conselhos palatinos, e por monopolizar o acesso directo ao rei, foi sempre especialmente temida, já que esvaziava muita da influência até aí desfrutada pela grande nobreza, para além de, em termos afectivos, envolver uma certa ruptura com o ambiente de entreajuda e de cooperação que até aí vigorara[159]. Como tal, as queixas da aristocracia contra a primazia do privado assemelhavam-se aos lamentos de amantes ciumentos e ressentidos por terem sido relegados para um segundo plano na hierarquia das relações afectivas. Do «privado» se dizia que provocava um desequilíbrio grave na justiça distributiva, pois, ao açambarcar e monopolizar o afecto do rei, restringia drasticamente o grupo que beneficiava dos recursos régios[160].

Por outro lado, no seu conjunto, a corte apresentava-se como a representante de uma cultura e de um estilo de vida exclusivo do grupo dirigente, funcionando, desse modo, como sinal de distinção e factor de exclusão. No longo

---

[159]Acerca desta problemática, veja-se, de A. M. Hespanha, «O Governo dos Áustria e a "Modernização" da Constituição Política Portuguesa», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 2 (Fevereiro de 1989) pp. 49-73.

[160] Até ao final de Seiscentos foram numerosíssimos aqueles que discutiram qual era o número de conselheiros «privados» de que o monarca se devia socorrer, e quase todos afirmavam unanimemente que «los Reyes antiguos no tenian un Privado solo, sino algunos, y esto es lo acertado», escrevia Manuel de Faria e Sousa nas suas Notas ao *Nobiliário de D. Pedro Conde de Barcelos...* (Roma, Estevam Paolínio, 1640), advogando, portanto, uma modalidade mais extensiva de distribuição do afecto régio. E num dos muitos «arbítrios» entregues à rainha D. Luísa no início da sua Regência (1656), dizia-se que «o principal estudo de Sua Magestade seja mostrar se igual com os grandes E que se lhe não conheça inclinação a nenhum em particular...», concluindo o mesmo papel que, a respeito da «privança», «...seria melhor ainda não a ter...» – BA, cód. 51-V-38, f. 415v. O privado perturbava seriamente a simbiose entre a realeza e a aristocracia, afectando, sobretudo, o processo de distribuição de títulos e de mercês, fazendo com que essa distribuição deixasse de ter em conta as razões naturais e passasse a ser norteada pelo interesse de indivíduos apenas interessados no seu bem-estar pessoal, os quais, não contentes com isso, logravam influenciar o rei e levá-lo a nutrir cada vez mais afecto pelo seu bem estar individual, distraindo-o do bem comum do reino. Veja-se, *maxime*, Cfr. Cfr. Antonio Feros, «Lerma y Olivares. La práctica del valimiento en la primera mitad del Seiscentos» *in* J. H. Elliott & A. Garcia Sanz (orgs.), *La España del Conde Duque de Olivares*, Valhadolide, Universidad de Valladolid, 1990, pp. 209 segs.; Antonio Feros, «Twin souls: monarchs and favourites..., cit., 1995, pp. 27-47; para uma boa panorâmica sobre a principal bibliografia dedicada ao tema do valido, cfr. Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, «El Cortesano Discreto: itinerario de una ciencia áulica (ss. XVI-XVII)», *Historia Social*, Valência, 28 (1997) pp. 73-94.

período compreendido entre os finais do século XVI e os primeiros anos do século XVIII foram muitos os livros e os autores que apresentaram a corte como espaço de superioridade moral por excelência, uma superioridade moral que estava directamente relacionada com a excelência natural daqueles que habitavam o palácio real[161]. Esta insistência na perfeição da corte e dos cortesãos tem de ser entendida à luz dos problemas que temos vindo a apresentar, nomeadamente a questão da concorrência entre aqueles que beneficiavam deste sistema de diferenciação instaurado pela Casa Real, e os grupos que, durante séculos, não puderam aceder a tal sistema, sendo por eles rigorosamente marginalizados.

A insistência, ao longo de gerações, nesses mesmos tópicos teve como consequência o aprofundar das semelhanças entre os que frequentavam aquele espaço, e o acentuar das diferenças em relação àqueles que não tinham acesso ao Palácio Real. Todavia, esta insistência numa requintada e complexa etiqueta curial, onde a religiosidade e o requinte conviviam lado-a-lado, reflectia também aquilo que podemos designar por "divórcio" – e, por vezes, até, uma tensão – entre, por um lado, o mundo curial e aristocrático, e por outro lado o mundo dos letrados, ou seja, o contraste entre aqueles que eram detentores de uma superioridade natural, e aqueles que ostentavam uma formação escolar especializada em Direito Canónico ou em Direito Civil[162]. De facto, este divórcio, e até mesmo rivalidade, entre o universo nobiliárquico e o mundo dos letrados remontava, pelo menos, ao século XV, e ao longo do período a que diz respeito esta dissertação continuou a pautar a vida política do reino. No fundo, eram duas identidades corporativas contrastantes, duas visões do mundo muito diferentes entre si, e em alguns aspectos até bastante antagónicas – como tivemos oportunidade de observar. Além disso, reflectiam uma situação de concorrência cada vez mais apertada entre esses dois grupos, tendo em vista o controlo das posições dominantes na comunidade daquele tempo. Era uma concorrência materializada na tensão, por vezes aberta, entre diversas maneiras de entender as relações entre as pessoas, e também o contraste entre diversos critérios de recrutamento para os principais lugares de governo e da Casa Real, ou seja, a tensão entre o critério de nascimento, por um lado, e as habilitações profissionais letradas, por outro.

O que é certo é que, na corte e no governo, o monarca contou tanto com aristocratas como com letrados, se bem que tivesse sempre afirmado a natural superioridade da mundividência aristocrática face aos demais grupos sociais. De

[161]Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus...*, cit., Liber II, Caput XVII – De jure conferendi Nobilitatem.

[162]Um dos livros coetâneos que melhor reflecte esta situação de tensão entre aristocratas e letrados é o tratado intitulado *Preferencia das letras às armas...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1645), do jurisconsulto João Pinto Ribeiro.

resto, e como vimos, até ao fim do Antigo Regime o modelo organizativo da Casa Real teve sempre muito mais a ver com os laços afectivos e com o mundo nobiliárquico, do que com o mundo dos juristas, embora tal não tivesse impedido que estes últimos fossem marcando uma presença cada vez mais proeminente na residência régia, sobretudo através do cargo de secretário de estado.

A corte régia o sistema político do Antigo Regime.

Durante vários séculos a Casa Real foi a peça central de uma rede de relações entretecida entre o monarca e a aristocracia, secular e religiosa. Aí se desenvolveu um regime de relacionamento de matriz doméstica e com um forte grau de personalização, relacionamento esse que modelou o sistema político da época, definindo, sobretudo, aqueles que tinham o direito exclusivo a aceder directamente ao rei e, por essa via, a protagonizar o processo decisório.

Ao longo deste capítulo ficou cabalmente demonstrado que, no Portugal do Antigo Regime, as relações políticas não eram passíveis de ser autonomizadas das ligações familiares, bem pelo contrário. Os laços de familiaridade eram constitutivos das relações politicamente relevantes que uniam o rei aos seus vassalos, estruturando-as e modelando-as. O poder assentava, como vimos, em laços morais e altamente personalizados entre o monarca e o grupo restrito de famílias da grande nobreza, laços esses que eram fundamentalmente afectivos, instaurando obrigações morais bastante rigorosas[163]. Para além disso, tais laços tornaram possível a continuidade e a reprodução desse sistema, sem que tal reprodução afectasse o exclusivo que era detido por um pequeno número de famílias.

Não restam dúvidas de que a corte constitui um local privilegiado para observar o sistema político do Antigo Regime, seu funcionamento e alguns dos seus aspectos constitucionais mais fundamentais. De facto, verificámos que, durante vários séculos, a sede da Casa Real ocupou o lugar central da rede de relações que o monarca entreteceu com o grupo dirigente de Portugal, aí surgindo uma peculiar situação de interdependência entre a monarquia e a elite nobiliárquica. Vimos que a organização da Casa Real remetia para um ordenamento primordial, de carácter natural, ligado à comunidade doméstica, e

[163]Domingos Antunes de Portugal, *Tractatus de Donationibus...*, Praeludium I e segs., e todo o Liber I, em especial Caput I – De Liberalitate uti proprio Regum munere; Baptista Fragoso, S.J., *Regiminis Reipublicae Christianae...*, cit., 1737, Tomus Tertius, Disputationum XXII.

verificámos, também, que tal ordenamento não estava desprovido de ressonâncias religiosas, bem pelo contrário, pois, como assinalámos, à família real eram sempre atribuídos atributos divinos. Como se pode calcular, todos estes atributos faziam com que tal ordenamento fosse muito consensual e quase inquestionado. Contudo, para essa unanimidade também contribuiu o facto de o Direito positivo ter uma presença extremamente reduzida no seio da Casa Real e das ligações aí estabelecidas, já que todo esse complexo acabava por ser governado por normas costumeiras que apontavam, pelo contrário, para um ordenamento essencialmente afectivo e de base doméstica, que escapava ao arbítrio dos homens e do qual se dizia que estava orientado para uma finalidade transcendental.

Era um sistema político onde as relações interpessoais tinham um enorme peso, o mesmo se podendo dizer das obrigações morais a elas inerentes. Quanto ao Direito positivo, ele tinha pouco a dizer sobre as ligações de serviço estabelecidas entre o rei e aqueles que povoavam a corte, pois os deveres e as obrigações morais inerentes a esses laços decorriam, fundamentalmente, de promessas afectuosas de obediência, de fidelidade, de serviço e de entreajuda, mas também de qualidades como a liberalidade, a generosidade, a gratidão, a magnificência, a clemência e a misericórdia. No entanto, e apesar de dispensarem contratos e acordos escritos, tais laços revelaram-se capazes de engendrar compromissos sólidos e duradouros, produzindo estabilidade e uma grande confiança, precisamente porque tinham uma componente afectiva extremamente forte. Era aí, precisamente, que residia a explicação para a solidez e para a extrema longevidade destas relações, e não propriamente nos laços contratualmente estabelecidos, os quais, aliás, e como referimos, estão pouco presentes na Casa Real e na sua teia de relações.

Nesse âmbito, as demonstrações pessoais de confiança jogavam um papel absolutamente crucial, pois concorriam para reforçar o crédito e a reputação de cada um dos intervenientes nesses sistemas de relações. Na ausência de um aparelho que mantivesse coesa essa colectividade de pessoas, a confiança inerente aos laços que uniam as pessoas umas às outras tornava-se determinante. Era um regime de relacionamento nada abstracto, muito pouco individualista e muito pouco voltado para a utilidade, assentando, ao invés, em laços inspirados nos vínculos familiares, em relações muito concretas entre pessoas pertencentes a famílias que muito sabiam umas das outras, relações que estavam voltadas para o bem comum, e onde a reputação gozada por cada uma das partes era sempre o elemento mais considerado. Eram laços muito intensos em termos emocionais, instaurando obrigações essencialmente morais, o que, consequentemente, levava à severa condenação das relações fundadas no interesse ou fomentadoras de

competição. A estabilidade, a não-mudança, era, nesta época, algo de extremamente valorizado, sendo para todos claro que só os laços afectivos eram capazes de concretizar esse programa.

Em face de um sistema de valores como este, que tanta importância concedia à origens familiares, aos laços afectivos e à ausência de mudança, não surpreende que todo o universo doméstico do monarca apresente uma componente estatutária tão acentuada. Ter acesso à residência do monarca, «ter entrada franca no palácio» – como então se dizia – era um privilégio das famílias que gozavam de maior preeminência hierárquica, e estar «ligado» a um ofício da Casa Real era, fundamentalmente, um sinal de que o monarca continuava a reconhecer a nobreza e a natural superioridade de um determinado conjunto de casas nobiliárquicas, favorecendo-as. Tal como estava concebido, o sistema não se limitava a restringir o grupo daqueles que podiam desfrutar de um acesso directo à pessoa do rei, pois, na verdade, o mundo cortesão revelou-se capaz de engendrar os meios de legitimação e de perpetuação tanto da Corte Régia quanto do elitismo estatutário que lhe era subjacente. E apesar de, como assinalámos, no seu seio terem surgido entendimentos mais comissariais e afectivamente neutros do serviço régio, o certo é que a Casa Real permaneceu no centro do sistema político português até ao final do Antigo Regime, em muito contribuindo para esse regime de interdependência afectiva entre a monarquia e a elite nobiliárquica. De facto, e como assinalámos, a Casa Real desempenhou um papel determinante enquanto lugar de produção, de afirmação e de preservação da hierarquia tradicional, ou seja, esse sistema de diferenciação essencialmente corporativo e que sempre teve como critério principal os dados inscritos na natureza das diversas partes do corpo social. Além disso, a Casa Real, dando largas aos seus atributos paternais e ao seu afecto, tudo fez para preservar as diferenças hierárquicas, contribuindo, também, para manter coesa a elite nobiliárquica e para restringir o acesso a esse grupo monopolizador do afecto e da confiança régia. Por fim, a morada do rei desempenhou igualmente uma decisiva função distributiva, pois através do intercâmbio afectuoso a que dava origem, concorria para criar confiança, elemento indispensável para a coesão de qualquer agregado comunitário.

No que respeita às funções de governo asseguradas pela Casa Real, verificámos que o sector da «Corte» – ou seja, os vários órgãos que tinham responsabilidades no «governo do reino» – estava muito menos estruturado do que a parte propriamente doméstica da Casa Real. De facto, a secção incumbida do «governo do reino», em parte por ser muito mais recente do que o núcleo doméstico, apresentava uma orgânica menos estável, tendo sido sujeita a sucessivas transformações e reformas, sinal de que os diversos órgãos que a

compunham disputavam o controlo monopolizador da capacidade decisória, sobretudo em matérias politicamente mais relevantes. Tal concorrência estendeu-se até ao início do século XVIII, altura em que a Secretaria de Estado se afirmou como o órgão detentor, a título mais ou menos exclusivo, da capacidade decisória em matérias de «Estado», «Fazenda» e «Negócios Estrangeiros», sobrepondo-se aos demais secretários, ao Escrivão da Puridade e ao próprio Conselho de Estado.

A mesma instabilidade predominava nos circuitos de processamento das matérias que diziam respeito ao governo do reino. Com efeito, o Conselho Régio, integralmente composto por aristocratas, começou por gozar de maior protagonismo, mas teve de enfrentar a crescente concorrência de órgãos como a Secretaria de Estado, o Conselho de Guerra, e, até, o Conselho da Fazenda, conselhos que, pontualmente, conseguiram liderar o processo decisório, tendo sido também esse o caso dos vários «validos» que se foram afirmando, os quais, tirando partido da confiança que o monarca neles depositava, logravam controlar nas suas mãos, durante um período que acabava por ser quase sempre curto, o processamento das matérias governativas, exercendo uma grande influência nas decisões régias – como é evidente, à custa da marginalização do Conselho de Estado, mas também da Secretaria. Porém, no Portugal do Antigo Regime os valimentos foram sempre experiências efémeras, e pode dizer-se que em cada reinado existiu sempre um ou mais dignitários que «tiveram valimento», ou seja, que gozaram de um claro ascendente de confiança junto do rei, sem que tal tivesse jamais conduzido à institucionalização do «valido» ou da figura do «Primeiro Ministro»[164]. Este último título, aliás, não era do agrado da sensibilidade coetânea[165], sempre muito mais voltada para soluções governativas plurais e não-individualistas, e para um conceito de realeza que, ao invés de privilegiar o amor de um único «melhor amigo», devia repartir o seu afecto pelo conjunto dos dignitários da nobreza. A única iniciativa mais duradoura e consistente acabou por ser, como assinalámos, a afirmação da Secretaria de Estado como a principal detentora da capacidade política, afirmação essa que ficou consumada em meados de Setecentos.

Não há dúvida de que a alta nobreza e o monarca sempre colaboraram entre si na definição das regras que estipulavam e restringiam,

[164]Pedro Cardim, «D. Afonso VI (1656-1668). A "privança" do conde de Castelo Melhor» A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Estampa, 1998, pp. 408 segs.

[165]D. Luís de Meneses conta que, em 1662, ano da conquista do valimento por parte do 3º Conde de Castelo Melhor, este terá evitado assumir o título de «Primeiro-Ministro», alegando que «poderia parecer odioso», e terá sido supostamente por esse motivo que recorreu ao cargo de Escrivão da Puridade, um ofício há algum tempo em desuso e que, à data, não tinha nenhuma conotação negativa (*História de Portugal Restaurado*, ed. de A. A. Dória, Livraria Civilização, 1946, tomo 4, p. 79).

seriamente, o acesso ao grupo dominante[166]. Todavia, e ao mesmo tempo que tinha lugar esta singular colaboração entre o rei e a elite nobiliárquica, a corte assistiu àquilo que poderíamos designar por um processo de "afirmação da jurisdição régia", ou seja, o desejo, da parte do monarca, de assumir um cada vez mais acentuado protagonismo decisório, desligado dos compromissos e dos constrangimentos corporativos. Aos poucos a Coroa foi alargando a sua esfera jurisdicional e, paralelamente, esforçou-se por colocar as suas faculdades governativas acima das demais jurisdições corporativas. Tal esforço traduziu-se num significativo aumento do volume e da gama de assuntos que passavam pelas mãos dos oficiais régios, o que exigiu a criação de novos órgãos governativos e administrativos, e, ainda, a introdução de um novo estilo de processamento dos assuntos. Foi isso, precisamente, que sucedeu a partir da década de 1730, e, sobretudo, no reinado de D. José I, altura em que a corte assistiu ao surgimento de novidades ao nível do aparelho governativo, através da criação de novas instituições – como as Secretarias de Estado da primeira metade do século XVIII – , nas quais primava o carácter comissarial, o individualismo, a competência técnica e a relação assalariada. Paralelamente, estava a ter lugar uma demarcação mais nítida entre, por um lado, o dispositivo doméstico em que assentava a Casa Real, e, por outro, os órgãos de decisão política, governados por princípios mais distantes da ideologia doméstica. Estes últimos passaram a reivindicar, de forma monopolística, o poderio político, ao passo que a esfera doméstica da Casa viu o seu potencial político ser quase que completamente esvaziado.

Porém, e quase paradoxalmente, até ao final do século XVIII a corte, mais do que a mudança, simbolizou a estabilidade e a permanência do *status quo*, simbolizou a manutenção de um ancestral sistema de relacionamento entre o monarca e os diversos corpos do reino, um fenómeno que, como bem salientou Nuno G. Monteiro, muito deveu ao próprio trabalho da monarquia. Entre o rei e a elite nobiliárquica existiu, durante o longo período compreendido entre o século XVI e o final do Antigo Regime, uma cumplicidade, uma plataforma de entendimento e de colaboração que tinha como fito, essencialmente, a preservação do sistema. E não há dúvida de que esta cumplicidade e interdependência entre a monarquia e a elite aristocrática continuava em vigor no final de Setecentos, apesar de, por essa altura, a preservação das casas aristocráticas e do seu património depender ainda mais da intervenção directa da realeza. Esta, por sua vez, foi actuando de forma cada vez mais descomprometida e desligada dos

[166]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 367 segs.

compromissos corporativos. Tal significa, no fundo, que, de um modo um tanto ambíguo, a corte soube manter-se ligada à tradicional cultura dominante, embora, ao mesmo tempo, tenha sido o palco para a afirmação de um novo conceito de «Governo». A esse novo entendimento de governação correspondia uma esfera de actuação política muito mais claramente delimitada – e separada das questões domésticas e afectivas –, bem como uma evidente tendência para a concentração e para a crescente especialização dos mecanismos de decisão política, quer ao nível deliberativo, quer no que toca à execução dessas decisões.

PARTE IV

A privatização dos afectos

Capítulo 8

De uma comunidade afectiva para uma sociedade contratual

Uma comunidade assente no amor.

Chegados ao capítulo que encerra a dissertação, é altura de apresentar, de uma forma sucinta, os resultados desta incursão pelo mundo do Antigo Regime e por algumas das suas categorias mais profundas.

Não restam dúvidas de que, entre a documentação coetânea, eram muito numerosos os escritos que, ao falarem da vida em comunidade, da sua origem, da sua ordem e do seu fim, aludiam ao amor entre as pessoas, sublinhando o fundamental papel por ele desempenhado na vida em grupo. Nessas obras o amor era constantemente apontado como o laço mais sólido que unia as pessoas umas às outras, e o léxico afectivo era constantemente convocado quando se falava sobre a origem e o fim da comunidade, ou quando se tentava explicitar o espírito que presidia à organização da vida em grupo. Mas qual era o significado global de todas estas alusões ao amor e à sua presença na vida em comunidade nos séculos XVI e XVII?

Entre todos os dados analisados, identificámos uma série de imagens bastante recorrentes acerca de três núcleos temáticos: a origem e o fim da comunidade; a ordem em que desde sempre assentou a vida em comunidade; e, por

fim, a influência do amor num dos aspectos mais fundamentais do viver comunitário: o comércio de bens e de serviços.

Quanto ao tema do **princípio e do fim** da vida em comunidade, tais textos falam de uma criação amorosa e numa figura humana que participa de Deus, uma participação que condiciona muitíssimo a sua vida; além disso, falam também de um homem naturalmente colaborativo, um homem que, em virtude da sua natureza benevolente, coloca o bem do próximo acima do bem pessoal. É uma visão do mundo que sustenta que o ser humano tem um fim escatológico, e que vê na aliança entre o amor e a razão como a melhor forma de atingir esse fim; ou seja, é um mundo onde a razão, aliada ao amor, tem vocação para trabalhar no sentido de conhecer esse fim transcendental. Por outro lado, ao descreverem as relações comunitárias, tais textos concedem um evidente primado do nível anímico da existência, encarando a teologia como o saber mais competente para conduzir os homens ao longo da sua vida, transmitindo concepções morais eminentemente comunitárias, onde o bem comum e familiar está claramente acima do bem próprio e individual.

Ainda a respeito da finalidade da vida humana, no quadro desses escritos o homem surge como um ser naturalmente benevolente, e neles se defende que o aprofundar da natural benevolência do homem é suficiente para conduzir o colectivo humano até ao seu fim e mantê-lo em boa ordem, dispensando de toda e qualquer normatividade externa. Por fim, e no que respeita às autoridades – religiosas e seculares, bispos e reis –, tais textos atribuem ao seu programa governativo objectivos providenciais e escatológicos, apresentando a figura de Jesus Cristo e os seus gestos de amor pelo próximo como o supremo modelo de todo e qualquer governante. Dito de outra forma, também os reis devem colaborar no sentido desse objectivo transcendental que é o bem comum, devendo fazê-lo através do amor.

No que concerne à noção de **ordem** que é transmitida pelo conjunto de obras que analisámos, também aí é possível identificar a presença de uma forte componente amorosa. Com efeito, esses textos falam na existência de laços naturalmente afectivos entre as pessoas, e apresentam a família, enquanto comunidade de amor, como a matriz da ordem, como uma modalidade de organização indisponível e com poderosas ressonâncias religiosas. A família é vista como um complexo de obrigações naturais, onde pontifica o *pater familias*. Quanto ao universo extra-familiar, muitos encaram o conjunto da comunidade como um aglomerado de famílias – e não de pessoas individualmente consideradas –, ou seja, reconhecem que o modelo familiar de organização também influenciava zona extra-doméstica, o que fazia com que a moral tivesse um âmbito de actuação

muitíssimo alargado, condicionando bastante as relações mantidas naquilo que hoje chamamos de «espaço público».

Neste quadro, a figura do chefe dessa comunidade é modelada à imagem de uma família, sendo representado ora como um pai, ora como um pastor, duas figuras que apontam, obviamente, para um senhorio marcadamente afectivo, e para o qual Jesus Cristo é apresentado, como já dissemos, como modelo. No âmbito desse governo paternal e pastoral, predomina a informalidade, a personalização e a proximidade entre o senhor e os vassalos. Além disso, ressalta um perfil de governante afectuoso, que não sente problemas em recorrer a meios extraordinários de governo sempre que tal pareça necessário; nesse sentido, o monarca é visto como uma figura que deve privilegiar sempre a avaliação afectiva e subjectiva das situações com que se depara, o mesmo sucedendo na ocasião de conflitos. De facto, dentro deste ordenamento amoroso concedia-se muito mais valor à reconciliação amistosa e às formas informais de composição de desavenças, do que ao recurso ao tribunal ou aos advogados. Pela mesma ordem de razões, o perdão e a admoestação amistosa eram então muito mais valorizadas do que as sentenças objectivas ou os castigos ditados por um juiz.

Finalmente, os textos dedicados à vida comunitária concedem bastante destaque à dimensão **comercial** da existência em grupo. Por outras palavras, contêm muitas reflexões acerca da troca de bens e de serviços inerente à vida em conjunto, e aí é também visível a forte presença de um entendimento amoroso da dinâmica comunitária. Com efeito, esses textos falam da compra e da venda de produtos como algo de natural aos homens, e sustentam que a comunidade resultara de um impulso afectivo para a troca de bens entre as famílias, tendo como finalidade a aproximação do bem comum. Além disso, são textos que, ao falarem da compra e da venda de bens, encaram essa actividade como algo que tinha como fim reconduzir a comunidade ao estado de comunhão e de partilha que a caracterizara no início dos tempos. Quanto à posse dos bens, tais textos advogam formas discretas de propriedade, e um conceito de posse pouco individualista e voltado para a partilha e para a ajuda daqueles mais necessitados. Por acréscimo, falam de um mundo comercial que privilegia o valor simbólico do que se possui, e não propriamente o seu valor material e objectivo, razão pela qual o património fundiário era muito apreciado, sendo associado sempre à honra e à riqueza «honesta», enquanto que o dinheiro era visto como uma realidade «artificial» e aviltante.

No que respeita à prestação de serviços, também ela possuía muito de amoroso, pois para todos esses escritos a comunidade constituía um espaço de cooperação e de entreajuda, entreajuda essa que se dizia ser originada pelo

natural impulso do homem para ajudar o seu semelhante. A entreajuda era portanto vista como uma obrigação natural, e esses textos estabelecem uma relação estreita entre a maior perfeição antropológica e a maior capacidade para auxiliar os outros. Ainda no âmbito da prestação de serviços, o seu fundo amoroso manifestava-se, também, na restituição. De facto, tais textos defendiam que as pessoas, ao restituírem algo que tinham recebido, eram impelidas por uma inclinação natural para devolverem mais do que haviam recebido. De acordo com essa visão das relações entre as pessoas, essa devolução em excesso seria a expressão do afecto e da gratidão pela ajuda recebida – e não o pagamento contratualmente devido de juros –, devendo ter em conta as características naturais e devendo, também, evitar o dinheiro, por causa da sua natureza afectivamente neutra. No que toca à aristocracia, estes gestos de gratidão assumiam uma especial importância, e tais escritos recomendavam a esse grupo que cultivasse sempre relações afectivas, e que desenvolvesse qualidades como a liberalidade e a magnificência, ao mesmo tempo que vincavam a incompatibilidade entre o *ethos* da aristocracia e os laços contratuais. Para a maior parte dos aristocratas o contrato era tido como algo de negativo, porque impedia o extravasar liberal e magnificente da gratidão.

Convirá lembrar que, para além da normatividade do amor e da sua influência no mundo do Antigo Regime, examinámos, também, a presença dos laços afectuosos na dinâmica política de Quinhentos e de Seiscentos. Assim, e no que toca ao sistema de relações que unia a monarquia aos diversos corpos sociais, este mundo que tanta importância concedia ao amor sempre encarou a comunidade como um conjunto onde imperava uma desigualdade natural, ou seja, onde os homens eram naturalmente diferentes uns dos outros, e onde existiam pessoas naturalmente fadadas para a chefia, e outras para obedecer. Como assinalámos, essa natural superioridade e essa natural vocação para governar era explicada por alusões ao amor pelo bem comum, à amizade, à generosidade e à capacidade de sacrifício. Uma vez mais, a família é apresentada como a justificação e a matriz dessa desigualdade, e a amizade é vista como a melhor forma de manutenção de tais diferenças estatutárias. Neste quadro, a cada núcleo doméstico competia reproduzir o estatuto, antes de mais através da chamada «criação», uma prática fortemente impregnada por afecto, pois através dela os jovens imitavam os demais membros da família, um processo que servia para desenvolver traços naturais e para vincar diferenças estatutárias. Além disso, os laços de amizade, fortemente selectivos, são vistos como a melhor forma de manter essas diferenças hierárquicas.

Todos os textos sublinham que estes preceitos eram especialmente decisivos para os meninos provenientes de famílias aristocráticas, ou seja, aqueles que participavam de uma superioridade natural, não sendo raro encontrar no seio desse grupo muitos sinais de desprezo pelas escolas e pelas universidades, por serem meios onde o ensino ministrado, para além de ser afectivamente neutro, apontava para uma formação homogeneizadora e pouco atenta às diferenças naturais entre as pessoas. No quadro desse entendimento amoroso do mundo, a fidelidade às características naturais deveria prosseguir na vida adulta, em especial no caso da aristocracia. Por isso, recomendava-se sempre aos membros da nobreza que desenvolvessem uma relação graciosa e generosa com o saber, materializada na frequência de academias, no coleccionismo, na bibliofilia e numa constante generosidade e disponibilidade para partilhar o saber com os seus semelhantes, a fim de aprofundarem os seus traços identitários.

Quanto à obtenção de recursos, também aqui há referências ao amor e à generosidade que era própria da verdadeira nobreza. De facto, dizia-se que a aristocracia tinha uma vocação natural para o serviço guerreiro, o qual constituía, também, uma prova de amor pelo bem comum e de amizade pelo rei. O serviço militar era encarado como uma opção de vida que vincava diferenças hierárquicas, contribuindo, dessa forma, para a manutenção do *status quo*. No que respeita à relação entre o monarca e a nobreza, as fontes que analisámos retratam-na como um laço natural, nascido do afecto e da semelhança entre as duas partes; além disso, encaram o serviço nobiliárquico prestado ao rei como algo que nascia do impulso para ajudar o amigo, sempre sublinhando a confiança decorrente da afectividade mútua, da semelhança e da comunidade de interesses entre a monarquia e a aristocracia. Os aristocratas, por sua vez, eram frequentemente apresentados como os melhores amigos do rei e como os melhores governantes, por serem naturalmente mais capazes de amar o bem comum e por serem menos egoístas que os plebeus. A componente afectiva está também presente na remuneração dos serviços prestados, pois tal actividade é retratada sempre como um sinal de gratidão régia, o que colocava a ligação entre o rei e a aristocracia num plano essencialmente moral, e não propriamente jurídico. Por fim, e como verificámos, era precisamente este imaginário que estava por detrás do sistema de relações desenvolvido entre a Casa Real e as demais casas nobiliárquicas, resultando num ambiente político e governativo fortemente impregnado pelo afecto. Convirá lembrar que, até ao século XVIII, os órgãos centrais do governo do reino permaneceram integrados no núcleo doméstico da monarquia, o que significa que o espírito que presidia à sua actuação e aos laços que estabeleciam era marcadamente familiar e afectivamente muito investido.

Até este ponto referimos, sobretudo, o olhar sobre a vida comunitária onde predominam as alusões ao amor. Como se pode observar, trata-se de uma leitura que se reporta ao universo dos laços morais que uniam as pessoas umas às outras através de uma série de obrigações naturais e de deveres morais. Falámos, portanto, de um nível amoroso de normatividade, o qual envolvia obrigações essencialmente morais e fundadas na tradição e no costume. Estamos muito longe, portanto, de um mundo governado por formas externas e «positivas» de disciplina, ou seja, leis e contratos, predominando, em vez disso, a afectividade e as suas normas.

No entanto, importa frisar que este não era o único sistema normativo a operar naquele contexto. A par do amor e do seu ordenamento, existia já todo um complexo mecanismo jurídico de manutenção da ordem, o qual também possuía formas muito próprias de lidar com as questões inerentes à interacção grupal. Aliás, e como por diversas vezes sugerimos, as propostas jurídicas de organização comunitária contrastavam fortemente com o amoroso sistema de relações que acabou de ser descrito.

Assim – e seguindo o mesmo esquema expositivo da presente dissertação –, no que respeita ao **princípio e à finalidade** da vida em comunidade, trata-se de temas que não parecem ser muito relevantes para aqueles que, desde um ponto de vista jurídico, se ocupam do modo como o ser humano devia conduzir a sua vida. Na realidade, nesse contexto fala-se de um homem essencialmente vocacionado para a satisfação de necessidades individuais, e fala-se, também, de uma vida grupal na qual o bem pessoal se encontra em primeiro lugar. A finalidade transcendental do homem também não parece ser muito relevante para aqueles que, desde um ponto de vista jurídico, se ocupam da organização comunitária. Aliás, esses escritos interessam-se, sobretudo, pela face objectiva e corpórea da humanidade, neles predominando, até, uma separação estrita entre o que pertence à razão e aquilo que respeita ao amor; a razão é aí apresentada como o principal instrumento de cognição das coisas terrenas, não se aventurando em problemáticas transcendentais. Além disso, em tais escritos, ao invés do primado da alma e da teologia, deparamos com o predomínio do nível corpóreo, mas também do Direito, apresentado como a principal tecnologia de organização da vida em grupo. Paralelamente, dessas obras emerge uma moral eminentemente individualista, pois aí o bem pessoal encontra-se claramente no centro das atenções, transmitindo uma noção de homem como um ser evidentemente competitivo e carente de leis e de contratos que garantam o respeito pelos seus direitos individuais.

No que toca ao governo desses homens mais corpóreos e individualistas, ele é entendido como uma actividade com objectivos concretos, terrenos, e não propriamente transcendentais. Assim, acerca do segundo núcleo discursivo que identificámos – a problemática da **ordem** –, nos textos que apresentam uma leitura jurídica das relações sociais fala-se sobretudo em laços artificiais e não em ligações emocionais. Predominam, de facto, as relações de onde o amor está ausente, imperando uma leitura objectiva e racional das situações, e falando-se, fundamentalmente, em indivíduos que se organizam segundo a sua vontade, recorrendo a laços contratuais e observando, antes de mais nada, obrigações jurídicas, estando ausentes as alusões aos deveres naturais ligados ao amor e à família.

Por outro lado, nesses livros a comunidade é retratada como um aglomerado de indivíduos, e não como um conjunto orgânico de famílias, como um espaço onde pertence à lei regular as relações entre as pessoas, e não ao amor e às suas obrigações. Quanto ao rei, enquanto chefe dessa comunidade de indivíduos, ele é visto como um senhor e como um juiz, ou seja, entre ele e os seus servidores vigora uma ligação regulada por leis e contratos, e acima de tudo caracterizada pela neutralidade afectiva. A actividade governativa, por sua vez, é retratada como uma acção formal, pautada pela objectividade, pela neutralidade emocional e, até, pela distância entre os que mandam e aqueles que obedecem. Trata-se de um governo que, acima de tudo, preza o respeito pelas vias ordinárias de resolução, decidindo em função de critérios racionais e de uma leitura objectiva e não-afectiva das relações. No caso de conflitos, é uma sociedade que confia ao tribunal todo trabalho no sentido da sua resolução, através de um julgamento processado segundo as vias formais de avaliação. No que toca à actuação do juiz, por fim, predomina a racionalidade e a leitura objectiva das situações, e no que concerne ao resultado dessa apreciação das situações, o tribunal caracteriza-se pela aplicação estrita da lei, pelo rigor da punição e pelo castigo, ou seja, práticas de onde estão completamente ausentes o envolvimento emocional, a clemência e a misericórdia.

Ainda a respeito deste olhar jurídico sobre as relações sociais, resta referir o terceiro tema que está sempre presente nos livros que pensam a vida comunitária e a sua dinâmica: o **comércio de bens e de serviços**. Uma vez mais, deparamos com uma visão altamente contrastante com o mundo onde predomina um entendimento amoroso, pois para os juristas a actividade de compra e venda nada tem a ver com o amor natural pelo próximo nem com um natural impulso para a colaboração. Na leitura jurídica da interacção comercial a comunidade é apresentada como um espaço afectivamente neutro de troca de bens

entre indivíduos. Além disso, a troca de bens é concebida como uma actividade que não possui nenhuma finalidade transcendental, já que o seu fim é, apenas, dar a cada um o que objectivamente lhe pertence e manter as situações estabelecidas. No que toca à propriedade, esses textos falam, sem darem mostras de nenhumas reservas morais, em posse absoluta e individualista dos bens, assim como na livre compra e venda de produtos. Estes últimos, por sua vez, são encarados como mercadorias e não como bens moralmente investidos, e quanto ao seu valor, ele é avaliado segundo dados objectivos e quantitativos, e não de acordo com critérios afectivos, qualitativos e simbólicos, sendo por isso mesmo passível de ser traduzido em montantes monetários.

Quanto à prestação de serviços, à semelhança do que dissemos anteriormente, a comunidade é apresentada como um espaço afectivamente neutro de intercâmbio de serviços. No âmbito desta leitura jurídica das relações sociais, a entreajuda é pensada como uma opção voluntária, e não propriamente como uma obrigação natural; a prestação de serviços é baseada em contratos e completamente desprovida de conotações transcendentais. A respeito da restituição de montantes ou de bens emprestados, a devolução em excesso é algo obrigado por lei e por contrato, nada tendo a ver com um impulso natural de gratidão ou com o amor. Trata-se, para além disso, de um montante previamente definido num contrato, o qual é sempre visto como a melhor forma de obrigar as pessoas a cumprirem os compromissos assumidos. Por acréscimo, é um mundo que encara o dinheiro como o melhor instrumento para mediar as relações comerciais, uma vez que, por ser afectivamente neutro, permite uma leitura muito mais objectiva da transacção, não tomando em consideração as características naturais e "interiores" de cada uma das partes envolvidas, mas sim, e apenas, o valor concreto do serviço prestado. Estão ausentes, portanto, todas as conotações negativas que, no quadro do entendimento amoroso da comunidade, pesavam sobre os contratos e sobre o dinheiro. Com efeito, nos textos onde predomina esta visão jurídica do mundo, todos são iguais na prestação de bens e serviços, e as condições contratuais a todos obrigam da mesma forma, independentemente do seu estatuto social.

Também a respeito da dinâmica política e das relações aí estabelecidas, a leitura jurídica apresenta uma imagem altamente contrastante face àquela que é predominante no entendimento afectivo do mundo. Assim, nos escritos dos juristas sustenta-se que as pessoas são, por natureza, iguais umas às outras e livres de se ligarem afectivamente com quem bem entenderem; além disso, propõe-se, para os jovens, uma «educação» afectivamente neutra, encarando a formação pedagógica como um processo que serve fundamentalmente para

adquirir um saber técnico e homogeneizador, ou seja, um saber que esbate as diferenças estatutárias de carácter natural e que impõe diferenças artificiais, criadas pelo homem. O entendimento jurídico do mundo valoriza, portanto, a educação escolar em detrimento da «criação» caseira, propondo um programa de ensino homogeneizador, o qual não tem em conta as diferenças naturais entre as pessoas. Esse ensino escolar visa, fundamentalmente, dotar os jovens do saber técnico que os torne capazes de, no futuro, exercerem uma profissão.

Quanto à vida adulta, recomenda-se uma relação instrumental com o saber, encarando-se aquilo que se aprendeu na escola como uma competência técnica que serve para o exercício de um trabalho e para auferir um salário em troca dele, e não propriamente como um adorno destinado a sublinhar diferenças estatutárias. No que toca à obtenção de recursos, os escritos jurídicos apresentam a ligação entre o senhor e o servidor como algo que nada tem a ver com a entreajuda amorosa ou com o desejo de beneficiar o próximo, mas sim com um universo não-emocional de prestação de serviços com base na lei e no contrato. Nesse sentido, o exercício de uma profissão é visto como uma actividade afectivamente neutra, no quadro da qual é o mérito, e não o nascimento ou as demonstrações de afecto pelo seu superior hierárquico, aquilo que permite a ascensão e a progressão numa carreira. Estes mesmos princípios aplicam-se à relação entre o monarca e os seus principais servidores, os quais, de acordo com tais textos, deveriam possuir uma formação «letrada», deviam ser juristas e não propriamente aristocratas, uma vez que, na perspectiva jurídica, os letrados são aqueles que detêm o saber – escolar e técnico – mais adequado para o exercício da actividade governativa.

Assim, no quadro desse entendimento da ligação entre o rei e o seu servidor deveria existir um laço funcional regulado por leis e baseado num contrato, laço esse caracterizado pela neutralidade afectiva entre as partes. Tal ligação é vista, acima de tudo, como a prestação de um serviço útil, e não propriamente como uma ajuda amistosa ou com um contributo para o bem comum; quanto à confiança entre as duas partes, ela é decorrente dos compromissos contratualmente estabelecidos, e não do amor ou a semelhança entre o rei e o seu servidor. Aliás, neste contexto os melhores servidores são aqueles que possuem competência técnica, e não os que ostentam uma melhor qualidade de nascimento ou mais semelhanças naturais com o monarca; quanto aos deveres inerentes a essa relação, aqueles que serviam só executavam aquilo a que estavam contratualmente obrigados, não sentindo nenhuma obrigação moral para fazerem mais do que aquilo que se encontrava escrito. Por último, no que toca à remuneração pelos serviços prestados, tais textos procuram "juridizar" esse gesto,

afirmando que o rei estava juridicamente obrigado a pagar esses serviços, o que significa que se concebia a recompensa como algo que nada tinha a ver com o universo das obrigações morais e afectivas que imperavam na Casa Real e no sistema de relações desenvolvido no seu seio. De resto, os laços de confiança pessoal entretecidos na Corte quase não são referidos nos livros que representam o viver comunitário desde um ponto de vista jurídico, vislumbrando-se, até, um certo esforço por estabelecer uma fronteira entre aquilo que diz respeito ao universo doméstico do rei, e as matérias que têm a ver com o chamado «governo do reino», com o universo da política.

Que significado devemos atribuir a esta dicotomia, a um tão forte contraste entre estas duas visões da vida comunitária?

Do nosso ponto de vista, trata-se de duas visões do mundo que, apesar de fundamentalmente opostas, coexistem no período que estamos a analisar. A cada uma destas duas linguagens de descrição social correspondem dois níveis, dois *layers* de normatividade que, nos séculos XVI e XVII, coexistiam, pois cada um desses conjuntos de normas tinha competência para actuar em determinados terrenos, produzindo efeitos bastante específicos e condicionando fortemente a interacção entre as pessoas. Além disso, a par do contraste e até da oposição entre, por um lado, a visão amorosa dos laços entre as pessoas, e, por outro, o entendimento jurídico e afectivamente "frio" do mundo, a verdade é que essas duas leituras do viver comunitário possuíam diversos pontos de contacto, comunicando entre si e chegando até a apoiar-se reciprocamente, resultando uma peculiar situação de colaboração e de complementaridade.

No entanto, tal não exclui que se tratem de duas visões do mundo fundamentalmente opostas, já que cada uma dessas linguagens se refere a um sistema de relações profundamente diverso do outro. A bem da verdade, e no quadro da complementaridade que atrás referimos, no Portugal do Antigo Regime um deles acabava até por predominar sobre o outro. De facto, em termos propriamente constitucionais, quer dizer, no que diz respeito às bases em que assentava o relacionamento entre o rei e os diversos corpos sociais, podemos afirmar que o contexto português da segunda metade de Seiscentos e dos primeiros anos do século XVIII continua a denotar uma influência especialmente marcante da visão amorosa da comunidade e dos seus membros. De facto, embora o ordenamento jurídico esteja presente e regule um grande número de funções sociais, a verdade é que o ordenamento constitucional do reino, nos seus aspectos mais fundamentais, tem muito mais a ver com um universo de relações afectivas, do que com o sistema jurídico e com as suas técnicas de regulação. Aliás, tivemos a oportunidade de observar que o terreno coberto pela moral era muito mais amplo

do que aquele que era regulado pelo universo jurídico, pela lei e pelos contratos, e essa omnipresença da moral é especialmente visível nas instituições matriciais do sistema político português.

Com efeito, e como assinalámos, no início de Setecentos as principais instituições governativas do reino denotam ainda uma evidente matriz familiar, e alguns dos laços mais estruturantes entre o rei e os corpos sociais possuem, antes de mais nada, um carácter afectivo. Assim, e por exemplo, a monarquia continua organizada segundo o modelo doméstico – a Casa Real –, o que significa que o núcleo central da administração régia repousava sobre uma estrutura familiar. A Casa Real era, de facto, a estrutura que definia, a um nível profundo, o tipo de relacionamento que o rei mantinha com os diversos corpos sociais, em especial com a aristocracia.

Quanto ao relacionamento entre rei e os diversos corpos do reino, a verdade é que também eles continuavam unidos, antes de mais, por laços afectivos que envolviam obrigações de carácter moral, antes que jurídicas. Por acréscimo, até aos finais de Seiscentos a realeza sempre favoreceu as relações altamente personalizadas em detrimento de ligações abstractas e afectivamente neutras e regidas por valores racionais, estas últimas típicas da moderna burocracia. A respeito dos órgãos do governo central do reino, eles estavam completamente integrados na estrutura da Casa Real, denotando uma matriz doméstica muito evidente – era esse o caso do Conselho de Estado, cuja composição era toda ela monopolizada pela aristocracia. Dito de outra forma, até meados do século XVIII não existia uma separação clara entre, por um lado, os serviços domésticos da Casa Real, e, por outro, os serviços centrais de governo do reino, o que também explica a forte presença de obrigações morais no terreno governativo. Tal equivale a dizer que não existia ainda nenhuma separação nítida entre as questões políticas e as questões familiares da realeza, não existindo, tão-pouco, nenhum espaço público claramente delimitado. Era um mundo onde as relações políticas eram profundamente estruturadas pelas ligações familiares e pelos laços afectivos.

Fora da esfera aristocrática, e entrando no universo do oficialato letrado ou no terreno da administração financeira, a situação era sem dúvida diferente, pois aí predominava, como seria de prever, um entendimento da comunidade muito mais ligado à sua dimensão objectiva e concreta. Não obstante, as obrigações amorosas também estavam presentes, pois diversos aspectos da relação entre a monarquia e os tribunais, por exemplo, tinham muito mais a ver com o mundo amoroso e familiar do que com o jurídico, envolvendo obrigações morais, antes que legais. Como vimos, a legislação e as sentenças produzidas pelos tribunais reconheceram sempre a existência destes laços afectivos e a eficácia das

suas normas, não as encarando como concorrentes mas sim, e em vez disso, como aquilo que, a um nível profundo, conferia coesão à comunidade.

Em termos hierárquicos, a Casa Real personificava o sistema de diferenciação tradicional, e o seu principal critério de apreciação daqueles que a serviam era a constatação de que existiam diferenças naturais entre as pessoas. Como tal, tudo fez para preservar essas diferenças, impondo estatutos de limpeza de sangue para todos aqueles que serviam a Coroa; além disso, para os principais cargos de governo escolheu pessoas segundo a qualidade do seu nascimento, e não de acordo com o seu mérito ou competência técnica. O mesmo sucedia com os seus principais servidores, com aqueles que tinham maiores responsabilidades decisórias – os conselheiros de estado, o secretário de estado, os membros dos diversos conselhos palatinos –, pois também com eles a realeza mantinha um laço fundamentalmente afectivo e moral. Por outro lado, o estilo de governo praticado pela Coroa era presencial, sublinhando, sempre que possível, a componente afectiva do laço que unia o rei e os corpos do reino. Por exemplo, era muito frequente a concessão de perdões por parte do monarca, o mesmo se podendo dizer do recurso a vias extraordinárias de resolução a fim de favorecer aqueles que mais afecto demonstravam pelo rei; além disso, a relação entre a realeza e aqueles que a serviam era muito marcada por compromissos afectivos, ou seja, tratava-se de laços pertencentes ao universo da cultura de serviço e não propriamente ao mundo do funcionalismo burocrático. Tivemos igualmente a oportunidade de demonstrar que o monarca, na sua actuação, costumava revelar muitos atributos paternais, por exemplo auxiliando vassalos aflitos, ajustando casamentos para os seus servidores e para uma parte significativa da aristocracia, chamando aos seus vassalos de «filhos», «parentes» e «familiares», ou usando o vocabulário amoroso para denotar os atributos da ligação que o unia aos seus vassalos, e eles ao rei. Por outro lado, até ao século XVIII, entre os objectivos governativos não se nota nenhuma preocupação em separar finalidades religiosas e objectivos seculares, bem pelo contrário, o rei assume explicitamente missões religiosas e escatológicas, bem como títulos e atributos cristãos, declarando, incessantemente, que a finalidade da sua actuação é contribuir para o bem comum, como vimos, uma expressão carregada de significação religiosa.

Quanto à função distributiva – de ofícios e de bens –, a Coroa praticava uma distribuição muito mais amorosa do que equitativa, pois concedia a maior parte dos seus cargos e património à «parte melhor» do reino, ou seja, à aristocracia, um grupo que concentrou nas suas mãos a maioria dos bens da Coroa, o mesmo se podendo dizer dos principais cargos da Casa Real e do governo do reino. Por outras palavras, tratava-se de uma distribuição que nada tinha a ver

com uma apreciação objectiva do mérito de cada um dos seus servidores, mas sim com as qualidades naturais e morais dos aristocratas, as quais todos acreditavam que os tornavam mais capazes de amar o rei e o bem comum do reino. Além disso, Coroa distribuía terra, e não dinheiro, o que significa que continuava apegada a um conceito de riqueza tradicional, fundamentalmente simbólico e estatutário. Como vimos, a terra confirmava a hierarquia tradicional e favorecia a imobilidade social, sendo por isso mesmo muito valorizada num mundo que encarava as ascensões sociais demasiado rápidas como algo de negativo, por representarem uma ameaça para o equilíbrio afectivo do sistema. Acresce que as principais fontes de rendimento da Coroa eram fundiárias, e até ao século de Setecentos a realeza não desenvolveu nenhuma acção de fomento capitalista da economia, pouco se envolvendo em actividades ligadas ao universo monetário. A fim de obter recursos, sempre preferiu as rendas e a exploração indirecta da terra, quer dizer, as modalidades mais honradas de obtenção de património. Por último, até meados de Setecentos a monarquia jamais revelou a intenção de intervir, de forma concertada e à escala do reino, na esfera comercial, o que indicia que continuava a confiar às famílias, com os seus afectuosos mecanismos de regulação económica, o governo do território português.

Em face destes dados, podemos sustentar que, em termos constitucionais, o Portugal de finais do século XVII e de início do XVIII era um universo político que tinha muito mais a ver com o passado do que com as transformações que se avizinhavam, transformações essas que, como veremos de seguida, acabariam por restringir drasticamente a esfera de regulação da ancestral normativa amorosa.

A "privatização" do amor.

O sistema que descrevemos corresponde ao cenário sócio-político que esteve vigente em Portugal desde tempos imemoriais até, pelo menos, ao século XVIII. Na verdade, todos os elementos que foram apontados, estreitamente interligados entre si, contribuíram para a permanência dos vínculos comunitários baseados na entre-ajuda, e podemos afirmar, com segurança, que foram eles os princípios integradores dominantes até, pelo menos, meados de Setecentos. Tal longevidade é bem patente quer na configuração apresentada pelas relações comunitárias, quer nos conteúdos dessas mesmas relações. Como observámos, o sistema assegurou as condições da sua reprodução, ou seja, logrou produzir uma

série de signos que mantiveram uma posição dominante sobre outros, fazendo com que certas práticas fossem consensuais, e outras, pelo contrário, sistematicamente condenadas ao longo de um período multissecular. O sistema afectivo intervinha no quotidiano, encaminhando as percepções e as práticas para rumos convencionais e lícitos, e desse modo gerava um dispositivo de atitudes reguladas que deixava pouco espaço para a capacidade discricionária das pessoas. Era um ordenamento que se interessava, acima de tudo, pelas acções mentais e interiores, assim como pelas motivações mais íntimas, e para o qual a prioridade residia, antes de mais, em formar afectos, muito antes do que formar razões ou vontades, a fim de que tais afectos produzissem os comportamentos adequados.

Seguindo de perto a proposta de Michel Foucault, aquilo que se procurou fazer ao longo deste estudo sobre o afecto comunitário foi uma espécie de «genealogia do poder», na qual se descreveu a implementação, o funcionamento e a transformação dos mecanismos integradores, mas também os meios prescritivos que tal sistema previa, assim como os seus instrumentos de vigilância e de punição. Todavia, não deixámos de assinalar que, no quadro dessa interiorização de normas e de papéis decorrente dos processos de socialização, os princípios organizadores da vida comunitária entravam muitas vezes em contradição com a exteriorização das atitudes e dos comportamentos das pessoas. Tomando como um dado adquirido que a vida quotidiana não é passível de ser reduzida a um mero processo de reprodução de modelos comportamentais, assinalámos, sempre que tal parecia pertinente, que as práticas quotidianas eram, também elas, transformadoras. A esse respeito, em diversos momentos deste trabalho fizemos referência àquilo que poderíamos designar por «zonas de contradição», "lugares" onde surgiram tensões e bloqueamentos que, a prazo, contribuíram para a dissolução do sistema.

Assim, a par de um levantamento das regularidades comportamentais, foi nossa intenção detectar, também, as zonas de contradição e, até, de ruptura com a ordem estabelecida. Note-se que a identificação de tais contradições se reveste de grande interesse, pois permite clarificar um tema magno da historiografia das últimas duas décadas: a desagregação do sistema do Antigo Regime. Por outras palavras, para além da descrição da arquitectura do sistema comunitário, interessou-nos igualmente perceber quais foram os pontos da sua estrutura que começaram a ceder, originando a sua desagregação e a passagem de um sistema social para outro. A par da caracterização do sistema comunitário, foi possível surpreender o modo como se insinuou uma outra semântica das acções e das ligações entre as pessoas. Inicialmente, tal visão alternativa das relações comunitárias era meramente residual e até mesmo

marginal. Contudo, e com o acentuar das contradições e dos seus efeitos desestabilizadores, a sua força foi crescendo, até ao ponto de se assumir como um programa capaz de assegurar a unidade e a estabilidade da colectividade, surgindo abertamente como rival e como uma alternativa credível ao ordenamento tradicional.

Como seria de esperar, o mundo que descrevemos tinha muito pouco de estático, e ao longo do presente estudo tivemos a oportunidade de identificar, aqui e ali, essas zonas de "desestabilização" que prenunciavam mudanças. Mesmo correndo o risco de incorrermos numa certa deformação teleológica, podemos dizer que, na época moderna, o ancestral sistema de normatividade amorosa se encontrava já num inexorável processo de mutação. Era uma transformação ainda muito residual e circunscrita, e aqueles que a despoletaram não possuíam ainda uma ideia clara nem do alcance dos seus gestos nem da configuração do sistema que iria substituir aquela comunidade fundada no amor pelo próximo. E é sem dúvida importante salientar esta dimensão processual, pois assim evitamos que todo o realce que concedemos à normatividade do amor leve à infravalorização de elementos fundamentais, como é o caso da dinâmica temporal. Como tal, e procurando não cair no outro extremo – ou seja, numa perspectiva evolucionista e teleológica –, pensamos ser importante frisar que o sistema por nós descrito sofreu uma muito gradual erosão, e que o fundamental dessa erosão teve lugar, precisamente, no limiar do período em que concentrámos a nossa atenção, ou seja, a partir de finais de Seiscentos e ao longo de todo o século XVIII. Tratou-se do longo e lento desagregar de uma «comunidade moral» – a expressão pertence a Benjamin Nelson[1] –, e da passagem para um outro regime afectivo, para uma outra forma de conceber as relações entre as pessoas. O politólogo francês Pierre Ansart referiu-se a este processo como o ruir de uma «estrutura sócio-afectiva», atribuindo esse lento desabar ao enfraquecimento ou até ao desaparecimento da crença de que se vivia numa comunidade baseada no afecto natural[2].

Ocorreram muitas mudanças, portanto, mas não restam dúvidas de que se tratou de uma transformação que enfrentou pesadíssimas inércias, as quais lograram travar e tornar mais lenta a emergência dessa «nova consciência», desse novo entendimento do ser humano e da comunidade por ele formada. E nessa secular relutância em aceitar novas formas de conceber a vida comunitária destacou-se o peso da «maquinaria da mente», das tecnologias simbólicas e da lógica cultural que presidiu à vida em comunidade durante o Antigo Regime,

[1]Benjamin Nelson, *The Idea of Usury*..., cit., 1969.

[2]Pierre Ansart, *La Gestion des Passions Politiques*..., cit., 1983, pp. 175 segs.

lógica essa que diferia muito daquela que passou a vigorar com o advento do individualismo político, e que é, afinal, aquela que ainda impera nos nossos dias e da qual todos nós participamos. Em termos muito sintéticos, diríamos que se tratou da resistência não só de uma mentalidade profundamente avessa a conceber a vida comunitária como algo de separável das razões amorosas, mas também da inércia própria de uma sensibilidade decididamente anti-individualista, anti-contratual e anti-mercantil. Porém, e não obstante todo esse peso das inércias, as forças desestabilizadoras tornaram-se, aos poucos, mais visíveis, gerando contradições cada vez mais profundas, as quais, a partir do final de Setecentos, iriam estar na origem da definitiva desestruturação do sistema. E é altamente significativo que tais forças tenham incidido nas quatro áreas em que, para efeitos analíticos, fizemos assentar a segunda parte deste trabalho: a origem, a ordem, a vida comercial, e, por fim, a hierarquia.

Assim, e no tocante à narrativa das *origens* e da *finalidade* da vida em comunidade, convirá recordar que uma das causas distantes para as mutações ocorridas remonta ao século de Quinhentos e às convulsões religiosas então registadas. Na realidade, a ruptura Protestante do século XVI propiciou o aparecimento de um outro entendimento da humanidade, da sua origem e da sua vocação, e na sequência de tal ruptura surgiu espaço para a emergência de um conceito mais negativo de ser humano, afirmando-se uma descrença generalizada nas suas naturais aptidões para o bem.

No quadro do Protestantismo – e tal como Max Weber demonstrou nos seus estudos seminais –, muitos foram os que declararam, de forma inequívoca, a inutilidade das boas obras para a regeneração do homem e para a sua salvação, sublinhando, em vez disso, o valor do serviço impessoal com vista a um objectivo igualmente impessoal. Nesse quadro, emergiu um entendimento da vida muito mais voltado para a realização da felicidade individual, ao mesmo tempo que o bem comum do conjunto do corpo social ia deixando de ser o objectivo supremo da vida humana. Além disso, e no meio de tanta insistência na natureza pecaminosa do ser humano, aos poucos foi-se tomando consciência de que a religião era incapaz de, por si só, manter a ordem. Tal posição contrastou fortemente com a postura católica de valorização do amor do próximo e da amizade, práticas inspiradas pelo sofrimento de Cristo e que conduziam a uma religiosidade vivida como uma ligação amorosa altamente personalizada, acreditando-se que entre Deus e cada um dos fiéis existia uma relação de amor.

Para os Protestantes, pelo contrário, a única dependência verdadeira e legítima era aquela que se estabelecia com Deus, e esta relação só podia ser impessoal.

Ao nível epistemológico, o Protestantismo propiciou o forjar de um novo conceito de «razão», pois no seu seio não tardaram em surgir vozes que negavam à racionalidade humana a capacidade para fornecer uma compreensão cabal do verdadeiro e último fim do homem, alegando que esse poder para descortinar os desígnios divinos fora destruído quando da queda do paraíso, pelo pecado. Assim, ao mesmo tempo que declarou a inabilidade e falta de vocação da razão humana para discorrer acerca de temas transcendentais, como por exemplo a finalidade transcendental do ser humano, reconheceu-se a sua capacidade para calcular e para estabelecer verdades factuais e relações matemáticas[3]. A rejeição da teologia – católica e protestante –, somada à crítica científica do aristotelismo, minaram irreversivelmente a noção de uma humanidade naturalmente voltada para o aperfeiçoamento e inevitavelmente destinada a um fim transcendental[4]. Ou seja, ficavam assim criadas as condições para a emergência de uma ciência em ruptura aberta com o aristotelismo e com o tomismo, a qual delimitou, de um modo rigoroso, o terreno onde a razão deveria actuar e concentrar as suas forças: o mundo empírico[5].

Como é bem sabido, a ruptura Protestante acabou por exercer um impacto circunscrito no espaço europeu, uma vez que o mundo católico ibérico, de uma forma geral, logrou ficar imune a este ideário. A melhor prova disso é que a sua resposta consistiu, precisamente, na reafirmação da ancestral crença numa comunidade originada e vocacionada para o amor, e na reafirmação da convicção de que o homem era naturalmente bom, que se aperfeiçoava através da ajuda do próximo e que se salvava mediante a fé e as boas obras. Como tal, no mundo ibérico de Quinhentos continuou a vigorar uma comunidade assente numa estrutura afectiva, onde a comunicação afectuosa entre os seus membros permaneceu um dado fundamental. Quanto ao abraçar de novas concepções, ele foi muito mais lento e gradual do que na Europa do Norte, até porque os velhos conceitos, os conceitos em que desde sempre tinha assentado o sistema comunitário, foram reafirmados, a fim de oferecer resistência às novas concepções.

[3]Cfr. Bento de Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988, em especial o Cap. XV – Onde se mostra que nem a teologia está ao serviço da razão, nem a razão da teologia, e se apresenta o motivo porque estamos persuadidos da autoridade da Sagrada Escritura (pp. 298 segs.).

[4]Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory...*, cit., 1985, pp. 55 segs.; veja-se, também, de William B. Ashworth, «Light of Reason, Light of Nature. Catholic and Protestant Metaphors of Scientific Knowledge..., cit., 1989, pp. 89-107.

[5]Bento de Espinosa, *Tratado Teológico-Político...*, cit., 1988; veja-se, igualmente, a introdução de Diogo Pires de Aurélio, extremamente elucidativa acerca das grandes linhas do pensamento de Espinosa.

Assim, no mundo Ibérico dos séculos XVI e XVII, profundamente marcado por valores católicos, a transformação dos conceitos de comunidade e de humanidade processou-se de uma forma subliminal e a um ritmo bastante mais lento do que aquele que caracterizou essa mesma mudança na Europa Protestante. No entanto, é inegável que essa mutação estava já em curso no período a que dedicámos mais atenção, e um dos lugares onde essa subtil mudança é visível é a produção historiográfica. Com efeito, nos livros historiográficos coetâneos começamos a deparar com um número crescente de exemplares que apresentam uma leitura secularizada da narrativa das origens do homem e da comunidade, caminhando-se, desse modo, para uma historicização da vida comunitária, da sua origem, do seu fim e das razões em que ela assentava. No que diz respeito ao conceito de humanidade que é transmitido por essas obras, importa não esquecer que, a par de inúmeros retratos de homens e mulheres virtuosas, a literatura de Seiscentos é também prolífica em imagens da humanidade com contornos francamente negativos. Nesses livros são efectivamente numerosíssimas as referências ao carácter agressivo do homem, um tema muito antigo e que, em termos literários, remonta, pelo menos, aos escritos de Plauto, mas que conhece uma releitura extremamente intensa durante os séculos XVI e XVII.

Fora do mundo ibérico, os escritos de Thomas Hobbes são, a esse respeito, paradigmáticos. Em *De Cive* (1642), mas sobretudo no seu famoso *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (1651), este pensador inglês afirma taxativamente que a natureza fez os homens todos iguais na sua predisposição para a competição e para o conflito, rejeitando abertamente a noção aristotélica de uma sociabilidade natural ligada à família e à convivência em pacífica colaboração. Para Hobbes a competição era algo de intrínseco à natureza dos humanos, pelo que a paz e a confiança entre eles dependia da presença de uma autoridade que impusesse a ordem, autoridade essa que só poderia ser criada contratualmente, ou seja, pela vontade dos homens. Por conseguinte, Hobbes encara o poder coercivo – materializado no contrato, e não propriamente em dados naturais – como algo de indispensável para a preservação da ordem comunitária[6].

Como se sabe, a repercussão dos escritos de Hobbes no Portugal de Seiscentos foi muito diminuta. Contudo, não deixa de ser sintomático que a figuração literária do carácter agressivo do ser humano se tornasse, então, cada

[6]Thomas Hobbes, *Leviathan*, edição consultada: *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, tradução de João Paulo Monteiro e Mª Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, I.N.-C.M., 1994, Parte I – Do Homem, Cap. XIII; Cap. XIV – Da primeira e Segunda leis naturais, e dos contratos; Parte II – Do Estado; cfr. Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., 1998, pp. 322 segs.

vez mais frequente. A expressão *Homo homini lupus* reflectia, precisamente, essa feição predominantemente negativa do ser humano, e, apesar de tudo, estava extremamente divulgada nas letras ibéricas daqueles anos, um dado importante, sem dúvida, porquanto indicia que, também aqui, estava a emergir uma imagem do ser humano de sentido francamente pessimista[7]. Nesse contexto, a figura do lobo simbolizava o "inimigo" da ordem comunitária, aquele que, apenas preocupado com o seu bem pessoal, se alimentava das ovelhas que eram apascentadas pelo rei-pastor. Esta metáfora do «homem-fera» evoca aquilo que alguns estudiosos têm designado por «pessimismo antropológico», e, a propósito deste tema, a estudiosa Maria Lucília Pires recorda que o episódio bíblico mais citado é o de Daniel na cova dos leões (Daniel, 14, 22), presente, por exemplo, nos escritos de José de Lainez ou de Francisco Manuel de Melo, homens de letras que trabalharam em torno de Daniel, uma figura que era a *imago* do ser inocente perseguido pela crueldade dos homens. E a verdade é que, num número crescente de livros os seres humanos são caracterizados, essencialmente, pelo seu desamor pelo próximo, pela sua hipocrisia, falsidade e individualismo, qualidades geradas pela sua má natureza[8].

No fundo, aquilo que se estava a impor era um conceito cada vez mais profano e empírico de humanidade, ao mesmo tempo que se reconhecia que essa humanidade empírica tinha necessidades e problemas próprios, bem diferentes daqueles que caracterizavam o ser humano que até aí imperara, o qual sempre concedera uma especial prioridade à condição anímica. Para esse homem menos espiritual e mais empírico, os antigos saberes – com destaque para a

[7]Cfr. Maria Lucília Gonçalves Pires, «*Homo Homini Lupus*. Um tópico da Moral Barroca na Obra de D. Francisco Manuel de Melo» *in* AA.VV., *I Congresso Internacional do Barroco. Actas*, II, Porto, Universidade do Porto, 1991, pp. 269-275.

[8]Para Maria Lucília Gonçalves Pires, o melhor indício da emergência deste conceito fundamentalmente negativo de humanidade é o aparecimento, em pleno século de Seiscentos, de uma espécie de «moral defensiva», materializada, por exemplo, nos livros de Baltazar Gracián e nas muitas recomendações para a ocultação dos sentimentos e para a dissimulação que os seus escritos contêm – cfr. Maria Lucília Gonçalves Pires, «O tema da guerra interior nas obras métricas de D. Francisco Manuel de Melo», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 28 (1990) pp. 213-235. A emergência deste conceito eminentemente negativo do ser humano estava certamente relacionada com outros temas recorrentes da produção literária daqueles anos, como é o caso da imagem do sujeito dividido ou do problema da auto-reflexão, tema sempre presente numa literatura mais subjectivista e que concedia um espaço cada vez mais amplo à figuração do conflito interior que era intrínseco à natureza imperfeita e pecaminosa do homem. Nessas obras, a natureza humana, ao invés de ser retratada como naturalmente boa, é caracterizada como o palco de um conflito entre forças opostas que lutavam entre si. A temática da «guerra interior» – muito corrente na literatura de Seiscentos e também estudada por Maria Lucília Gonçalves Pires –, tem muito eco na vida espiritual daqueles anos, uma espiritualidade pautada pela valorização da confissão sacramental e pelo fomento do exame de consciência, pela prática de exercícios espirituais e pela intensificação da meditação acerca da miséria da condição humana, tudo isto numa época em que se concedeu uma especial atenção à problemática do pecado. Como muito bem assinala Maria Lucília Pires, vigorava então um clima espiritual propício a uma mais profunda tomada de consciência do *eu* e dos seus específicos problemas, problemas esses que, como acabámos de referir, nem sempre eram abonatórios para a natureza humana. Homens de letras como Francisco Manuel de Melo ou Francisco de Quevedo oscilam entre o estoicismo e o anti-estoicismo ético, uma postura ambígua nessa «interior batalha», um tema muito presente nas letras daqueles anos. Cfr. Maria Lucília Gonçalves Pires,

teologia moral – revelavam-se cada vez menos apropriados, e foi nesse contexto que se deu a ascensão das ciências orientadas para o estudo do mundo físico e que tinham na capacidade racional a sua bandeira, denunciando o fracasso das disciplinas de matriz teológica, devido à sua incapacidade para darem resposta às inquietações e necessidades das pessoas[9]. Desenhava-se, assim, uma dicotomia que se iria acentuar nas décadas subsequentes: de um lado, os ancestrais saberes de fundo teológico que tinham sobretudo em conta o amor e os laços anímicos que ele instaurava no quadro comunitário; do outro, as "novas" ciências decididamente voltadas para a componente empírica e profana do ser humano, os quais tinham na razão o seu principal atributo e a sua principal ferramenta interpretativa. Acresce que o mundo empírico foi deixando de ser apontado como a parte mais vil da criação, assistindo-se à reabilitação do seu estatuto enquanto objecto de conhecimento. Nesse quadro, a ciência passou a ter como prioridade a compreensão dos fenómenos físicos, a fim de poder tirar partido da natureza e potenciar os recursos que ela encerrava[10].

E ao mesmo tempo que se procedia à exaltação do poder da razão para proporcionar um conhecimento seguro da realidade empírica, tinha início a indignificação intelectual das paixões e das emoções, inventando-se a oposição entre a razão e o desejo, oposição essa que se revelou estruturante, pois ainda hoje perdura. David Hume, Immanuel Kant e Jeremiah Bentham, já na segunda metade de Setecentos, desempenharam um papel determinante nesse processo, uma vez que todos eles afirmaram taxativamente que nenhuma moral substantiva poderia ser decorrente do amor ou do desejo. Este processo culminou na exaltação da razão e, naturalmente, numa decidida indignificação das vias não-racionais de conhecimento, as quais foram sistematicamente apresentadas como irrelevantes para o bem-estar e para o progresso dos indivíduos[11].

No contexto português, pertence a Luís António Verney uma das denúncias mais sonantes dos ancestrais saberes de matriz teológica e da sua incapacidade para proporcionarem um conhecimento útil para esses seres humanos cada vez mais empenhados em dar satisfação às necessidades decorrentes da dimensão profana da existência. Tal denúncia é detalhadamente

---

«O tema da guerra interior..., cit., 1990, pp. 218 segs.

[9]Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, pp. 25 segs.

[10]Acerca desta temática, veja-se o excelente estudo de Thomas S. Kuhn, «Mathematical vs. Experimental Traditions in the Development of Physical Science», *Journal of Interdisciplinary History*, VII, 1 (1976) pp. 1-31.

[11]Cfr. Koen Raes, «On Love and other Injustices. Love and Law as improbable communications..., cit., 1998, pp. 29 segs.; Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge, Polity Press, 1987.

exposta nas dezasseis cartas que Verney compôs, reunidas sob um título que dificilmente poderia ser mais programático, e onde os vocábulos «útil» e «necessário» surgem em destaque: *Verdadeiro Metodo de Estudar, para ser util à Republica, e à Igreja, proporcionado Ao estilo, e necessidade de Portugal...*, um livro pela primeira vez publicado – em Itália, e não propriamente em Portugal – corria o ano de 1746[12]. As cartas de Verney expõem, no fundo, todo um programa de saber orientado para um ser humano que se revelava muito menos capaz de se desligar da dimensão terrena da vida, e que sentia de uma forma mais intensa todos os eventos que tinham a ver com a sua dimensão existencial, como era o caso, por exemplo, da morte e da partida daqueles que eram os seus entes mais queridos[13].

Em termos jurídicos, com o relegar para segundo plano dos laços anímicos, a família foi perdendo o seu ancestral protagonismo, e o indivíduo tornou-se, definitivamente, no ponto de referência da *ratio legis* que, aos poucos, estava a alargar a esfera de actuação da sua normatividade, invadindo, mesmo, áreas onde o amor até aí havia imperado. Doravante, reconheceu-se à vontade dos sujeitos a capacidade e a legitimidade para vincular a sua própria liberdade e para determinar obrigações jurídicas, alegando-se que os indivíduos já não deviam ter como principal ambição transcenderem os seus limites pessoais para atingirem uma comunhão anímica. Para o indivíduo a principal prioridade deveria ser, em vez disso, satisfazer os seus fins particulares. Como se pode observar, estava a emergir uma visão dogmática que vinculava todos os efeitos da acção à livre vontade do indivíduo, a qual tinha no contrato o seu principal instrumento. De facto, o contrato foi perdendo muito da sua conotação negativa, sendo cada vez mais encarado como a manifestação do poder e da vontade do sujeito para agir em prol da realização do seu interesse próprio. O vínculo contratual converteu-se, portanto, na ferramenta fundamental desse novo sistema que se insinuava, o qual tinha como principal atributo o facto de reconhecer à vontade do indivíduo força vinculativa e poder para impor condições[14]. As principais características desse novo sistema foram pela primeira vez formuladas de um modo consistente por figuras como Bento de Espinosa[15], ou pelo inglês John Locke, no Livro II dos seus

[12]Luís António Verney, *Verdadeiro Metodo de Estudar, para ser util à Republica, e à Igreja, proporcionado Ao estilo, e necessidade de Portugal...* (Valensa, Officina de A. Balle, 1746).

[13]Cfr. Ana Cristina Araújo, *A morte em Lisboa. Atitudes e representações, 1700-1830*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, pp. 297 segs. e 437 segs.

[14]Cfr. Nicoletta de Luca, *Anima est Plus Quam Corpus...*, cit., 1984, pp. 101 segs.

[15]Bento de Espinosa, *Ética demonstrada seguindo a ordem geométrica e dividida em cinco partes* (ca. 1670); consultámos a seguinte edição: *Éthique*, tradução de Charles Appulin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Two Treatises of Government (1690). Locke, nomeadamente, reconhece à vontade individual – do homem, note-se, e não propriamente da mulher, a qual teria ainda de esperar muito tempo até ser plenamente reconhecida como «indivíduo»[16] – não só a capacidade de disposição de si mesma, mas também a condição de fonte reguladora das relações entre as pessoas[17].

Como se pode verificar, em toda a Europa, e com especial incidência nas regiões mais afectadas pela ruptura Protestante, estavam em curso importantes mudanças. Durante séculos, o predomínio de uma visão amorosa do mundo fizera com que a principal prioridade fosse o bem comum dessa comunidade concebida como uma grande família. Contudo, com o advento do individualismo político, os direitos e as liberdades individuais foram colocados em primeiro plano, e ao cidadão foi concedido o direito de perseguir os seus próprios objectivos, bem como a possibilidade de se governar sem ter como pressuposto nenhum conceito *a priori* de bem comum, bem pelo contrário, já que a ética liberal tinha como princípio fundamental a prioridade do Direito e a busca de princípios de justiça que não pressupunham nenhuma concepção especial de bem. Na linha das propostas Kantianas, o fundamento primeiro da lei moral deveria ser o sujeito individual, habilitado a exercer uma vontade autónoma e cujas liberdades básicas deveriam ser iguais para todos. Além disso, tal sujeito era encarado como uma entidade anterior aos seus fins, e como tal, não possuía nenhum *telos*, nenhuma finalidade pré-determinada e intrínseca à sua natureza[18]. O homem, através da sua vontade, era livre de decidir qual seria o seu destino.

Estava portanto a entrar em cena um mundo radicalmente diferente daquele que descrevemos ao longo da presente dissertação, e a par destas mudanças no entendimento da origem e da natureza do homem, também se registaram alterações importantes no modo como eram concebidas as relações entre as pessoas e a *ordem* que as governava. Com efeito, à medida que se impunha esta visão negativa da natureza humana, tornou-se cada vez mais óbvio que o afecto natural, por si só, era insuficiente para governar as ligações entre essas pessoas que, apesar de todos os apelos, se revelavam irremediavelmente individualistas e competitivas, e várias foram as vozes que começaram a afirmar, de um modo frontal, que a comunidade carecia absolutamente de um ordenamento

[16]Cfr. A. M. Hespanha, «O Estatuto Jurídico da Mulher na Época da Expansão», *Oceanos*, 21 (Jan.-Mar. 1995) pp. 8-16.

[17]John Locke, *Two Treatises of Government*; citamos pela edição de Londres, 1772, «Book II, Chapter VII – Of Political or Civil Society»; cfr. Bartolomé Clavero, «Principio Constitucional: el Individuo en Estado» *in Happy Constitution...* cit., 1997, pp. 18 segs.

[18]Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered self» *in* S. Avineri & A. De-Shalit

positivo para se manter em boa ordem. Assim, no quadro desse mundo onde se foi instaurando uma desconfiança mais ou menos generalizada acerca da natureza benevolente dos seres humanos, foram-se generalizando as formas voluntárias de instauração da ordem e de fomento da coesão comunitária.

No terreno da teoria política, ao mesmo tempo que o vocabulário amoroso ia desaparecendo dos livros que discorriam sobre a ordem comunitária, o governo era cada vez mais entendido como uma actividade norteada pela utilidade e pelo pragmatismo, à qual não repugnava o exercício do poder desvinculado de limites afectivos e morais. Ao mesmo tempo, tinha lugar a lenta afirmação das concepções contratualistas de governo, e no quadro de tais concepções os ancestrais compromissos naturais foram substituídos por obrigações fixadas num pacto escrito que era fruto da vontade das partes contratantes, partes essas que, no caso da comunidade, eram o chefe, por um lado, e os seus súbditos, por outro. Para além de criar um regime de relações de onde a confiança afectiva estava em grande parte ausente, esse contrato criava igualmente um dispositivo judicial cuja missão era vigiar, objectivamente, o cumprimento das obrigações que eram através dele estipuladas, mas também sanar os conflitos e repor a ordem, castigando sempre que tal fosse necessário. Quanto à actividade judicativa prevista por esse contrato, ela teria de ser sempre conduzida por um magistrado letrado, do qual se esperava que, no desempenho da sua missão, fosse afectivamente neutral e fundamentalmente objectivo e racional[19]. Um juiz, afinal, consciente da oposição entre as emoções e a ordem legal, bem ciente de que o amor bloqueava o processo legal[20].

Ao subscreverem esse ordenamento contratual, os súbditos indicavam que estavam dispostos a privilegiar não tanto a sua dimensão anímica, mas sim a sua componente corpórea, individual, a qual era doravante plenamente reconhecida pelas instâncias judiciais. De facto, no quadro dessa afirmação da pessoa humana na sua dimensão corpórea e individual, o indivíduo destronou a família como sujeito das normas jurídicas, e foi surgindo como uma entidade que possuía uma fundação humana e, sobretudo, uma vontade livre, elemento sem dúvida fundamental para dar fundamento às suas acções e aos motivos que o impeliam numa dada direcção. Teve assim lugar a construção formal da subjectividade jurídica, projectada sobre os interesses materiais de cada um dos

(orgs.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 13 segs.

[19]Cfr. *maxime* A. M. Hespanha, «Da *Iustitia* à *Disciplina*...», cit., 1988.

[20]Hanne Petersen, «The Language of Emotions in the Language of Law...», cit., 1998, pp. 18 segs.; Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*..., cit., 1993, pp. 115 segs.

indivíduos e encarando as acções como instrumentos da satisfação e da realização pessoal[21].

Tal pacto entre o soberano e os indivíduos fixava deveres e obrigações, estabelecendo igualmente a duração do acordo e prevendo, ainda, a possibilidade de ruptura, caso alguma das obrigações contratualmente fixadas não fosse cumprida. Desenhava-se, assim, uma «sociedade», no sentido estrito desse termo, quer dizer, uma associação voluntária de um conjunto de indivíduos livres, fixando, legal e contratualmente, deveres e obrigações para as partes contratantes, e contemplando, até, a possibilidade da sua dissolução – ou seja, concepções que nada tinham a ver com o imaginário organizativo da família. No âmbito dessa «sociedade dos indivíduos», as modalidades de integração e de coesão comunitária decorrentes das ligações afectivas passaram a ser encaradas como formas irrelevantes e, até, como laços concorrenciais e potencialmente desestabilizadores daquela que deveria ser a principal ligação: o vínculo contratual e as suas condições objectivamente definidas. Como consequência disso, não tardaram em surgir as primeiras vozes a descredibilizar e até mesmo a perseguir essas solidariedades afectivas. Nesse quadro, o amor familiar acabou por perder muito do protagonismo de que até aí tinha desfrutado, até porque, pela mesma altura, iam surgindo formas de imposição e de controlo criadas pelos indivíduos, as quais anunciavam a emergência de um conceito cada vez mais autónomo de «política». Este processo culminaria, já no século XIX, na criação do conceito de «Estado de Direito», um conceito que supunha a igualdade de todos os indivíduos perante a lei[22], e que assentava numa distinção até aí praticamente inexistente: a separação entre a esfera do Direito Público e a do Direito Privado, separação essa que implicava retirar à família as suas competências legislativas, executivas e judiciais, e dotar a autoridade central – primeiro o rei, mais tarde o Estado – do direito exclusivo de intervir nessas áreas doravante qualificadas como «públicas»[23]. No que toca aos órgãos centrais de governo, no seio da Casa Real instaurou-se uma separação cada vez mais nítida entre, por um lado, o que dizia respeito às questões domésticas do monarca, e, por outro, o que respeitava ao governo do reino, um processo que culminaria na autonomização completa dos órgãos vocacionados para exercerem funções políticas, agora dotados de um terreno de intervenção exclusivo e mais rigorosamente delimitado.

---

[21]Cfr. Nicoletta de Luca, *Anima est Plus Quam Corpus...*, cit., 1984, pp. 58 segs.

[22]Pietro Barcellona, «I soggetti e le norme» *in I Soggetti e le Norme*, Milão, Giuffrè, 1984, p. 77.

[23]Cfr. Reinhardt Koselleck, «Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit» *in* Neitard Bulst et al. (orgs.), *Familie zwischen Tradition und Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981,

Importa não esquecer que, neste campo, a realeza também desempenhou o seu papel. Com efeito, e ao mesmo tempo que mantinha a situação de interdependência que desde há muito a ligava à elite nobiliárquica – bem visível na estrutura da Casa Real –, aos poucos o príncipe foi extravasando os limites que lhe eram reconhecidos tanto pela matriz doméstica da sua autoridade, quanto pela concepção jurisdicional do seu cargo. A esse respeito, a estudiosa Daniela Frigo[24] frisou que, no quadro desse processo de alargamento do âmbito de intervenção da realeza, o modelo doméstico funcionou como instância legitimadora, pois quase todos os doutrinadores regalistas postularam que, enquanto *pater* da comunidade, o príncipe podia estender a sua jurisdição «económica» – doméstica, familiar – a uma série de relações que ele mesmo foi criando. Esse exercício cada vez mais descomprometido e ambicioso da «graça» régia[25] materializou-se no alargamento dos poderes e das relações políticas *de facto*, e através dele a autoridade monárquica foi marcando presença em áreas onde até aí jamais tinha intervido, tudo isto, claro está, à custa do retraimento das prerrogativas governativas dos demais corpos sociais.

Importa não esquecer que a «graça régia» constituía, por definição, o terreno que escapava ao controlo quer da aristocracia quer dos órgãos da polissinodia, e foi igualmente por esse motivo que se converteu num dos principais repositórios de legitimidade para a expansão da esfera de intervenção régia, intervenção essa que procurava então libertar-se dos constrangimentos corporativos com os quais estivera comprometida desde os primórdios da vida comunitária. Assim, a «graça» permitia ao monarca violar a intimidade dos ordenamentos corporativos e interferir no seu interior. No entanto, é interessante verificar que, ao invés de um programa triunfante de centralização, este alargamento da esfera de intervenção da realeza se processou através de expedientes arcaizantes e muito pouco modernos. Na verdade, mediante as redes clientelares, por exemplo, o monarca conseguiu fazer com que a sua «graça» penetrasse no quadro jurisdicional de certos corpos. O clientelismo foi, por conseguinte, uma das formas encontradas pela realeza para alargar, *de facto*, o seu poderio[26], e para alcançar resultados políticos através de meios muito pouco "modernos". Além da sua eficácia, esse sistema tinha uma outra enorme

pp. 120 segs.

[24]Daniela Frigo, «"Disciplina Rei Familiariae": A *Economia* como modelo administrativo de *Ancien Régime*», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 6 (1991) pp. 54 segs.

[25]*Vide* A. M. Hespanha, *La Gracia del derecho. Economia de la Cultura en la Edad Moderna...*, cit., 1993, pp. 151 segs.; e, também, de José Subtil, «Os poderes do centro», *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 158 segs.

[26]Jean-Frédéric Schaub, «Le temps et l'État..., cit., 1996, pp. 164 segs.

vantagem: a relação clientelar não operava nenhuma ruptura profunda com o sistema, na medida em que também ela supunha uma intensa ligação afectiva entre o monarca e o seu cliente.

Seja como for, esta postura da realeza contribuiu para que, no plano doutrinal, se fosse insinuando a ideia de que, na comunidade, deveria existir um e apenas um único centro político, ao qual caberia o supremo poder. Esta visão unívoca da soberania tinha importantes consequências no plano afectivo, na medida em que a um mundo onde até aí tinha imperado um amor familiar e repartido por todos, propunha, como alternativa, um outro onde o monarca cada vez mais reivindicava um afecto exclusivo e só para ele, um amor colocado claramente acima dos demais laços afectivos, inclusive dos vínculos amorosos de índole familiar. O monarca exigia um amor e uma dedicação acima de todos os demais compromissos afectivos, ou seja, exigia que as pessoas se autonomizassem dos laços domésticos e corporativos e colocassem tais compromissos num plano secundário, a fim de poderem conceder toda a prioridade à amorosa dedicação ao soberano[27]. Daí até às primeiras experiências de liderança carismática, envolvendo o culto da personalidade do chefe, foi um pequeno passo.

Como se pode observar, o conceito de amor estava a sofrer uma profunda alteração, e, com ele, estavam a mudar, também, as formas de organização comunitária a que o ordenamento amoroso dera origem. Além disso, estava igualmente em curso a desvalorização das antigas concepções de amizade, ao mesmo tempo que se processava uma certa desculpabilização do interesse individualista e da obtenção de lucro, justamente aquelas qualidades que, no sistema tradicional, eram mais depreciadas e desqualificadas. E tal só foi possível devido ao aparecimento, a partir de meados de Setecentos, de um novo horizonte conceptual e normativo acerca da política, o qual se referia aos interesses económicos do conjunto do reino e à sociedade no seu todo, interessando-se, agora, por questões que, até essa data, jamais tinham constado da agenda dos monarcas, caso da salubridade das aldeias, da higiene da população, dos transportes e vias de comunicação, da assistência aos necessitados, das infra-estruturas produtivas, etc.[28], naquilo que constituía um sinal de que o «novo príncipe» era animado por

[27]Maurizio Viroli, *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995; este amor exclusivo pelo monarca estará na origem de algumas experiências de afectividade política ainda mais intensas, ocorridas já nos séculos XIX e XX e materializadas na adoração de carismática do chefe, de que um dos exemplos mais paradigmáticos é o episódio hitleriano na Alemanha Nacional Socialista das décadas de 1930 e 1940; cfr. Z. Bauman, *Postmodern Ethics...*, cit., 1993, pp. 84 segs.; e, de Charles Lindholm, «Lovers and Leaders: a comparison of social and psychological models of romance and charisma..., cit., 1998, pp. 18 segs.

[28]Cfr. o excelente estudo de A. M. Hespanha, «A revolução e os mecanismos do poder», *in* António Reis (org.), *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Alfa, vol. 1, 1990, pp. 107-136.

uma vontade de intervenção política em áreas cada vez mais vastas e diversificadas, intervenção essa que, ao invés de assentar no amor e na sua normatividade, obedecia a uma estratégia norteada por valores racionais e muito pouco emocionais.

É também nesse contexto que surgem as primeiras propostas de reordenamento racional de grandes conjuntos populacionais, propostas essas muito típicas do jusnaturalismo racionalista do período setecentista. O voluntarismo legislativo que marcou a segunda metade do século XVIII indicia que estava em curso a formação de uma verdadeira ciência da administração[29]. Uma das linhas de força dessa legislação regalista era a uniformização territorial e jurisdicional, um processo que passou pelo desmontar de algumas das solidariedades domésticas mais arreigadas, pela reordenação das circunscrições, pelo incremento das comunicações, e, também, pela aproximação entre o centro e as periferias territoriais, tudo isso em nome do objectivo de criar condições para que a monarquia fosse capaz de intervir eficazmente no mundo local[30].

No fundo, foi toda uma vasta e inédita intervenção num espaço que, desde sempre e até ao século XVIII, fora considerado como indisponível para o poder régio, e cuja governação fora desde sempre assegurada, a título exclusivo, pelo ordenamento que era decorrente da normatividade amorosa. Contudo, esse mundo onde todos se tratavam uns aos outros como se fossem membros da mesma família estava em vias de desaparecer. O avanço da jurisdição régia implicava, necessariamente, a anulação desse ordenamento fundado no amor pelo próximo, e é por isso que tal dinâmica de transformação acabou por colidir com uma vasta e diversificada gama de interesses, os quais, apesar de tudo, desenvolveram uma resistência bastante tenaz. Seja como for, não há dúvida de que a *comunidade* estava aos poucos a deixar de ser pensada como um conjunto fundado no amor natural e dotado de mecanismos de auto-governo, sendo gradualmente substituída por uma visão das colectividades humanas como conjuntos carentes de um ordenamento positivo para viverem pacificamente, reunindo-se assim as condições para o surgimento da sociedade contratual, onde a ordem era mantida por uma normatividade de carácter positivo e assente num contrato social. Ao mesmo tempo, assistiu-se a uma crescente territorialização da autoridade monárquica, e mediante certos elementos do direito dominial foi sendo constituído um espaço público de carácter estável e permanente, o qual foi homogeneizando os diversos particularismos jurisdicionais de natureza corporativa. Já no século XIX a

[29]Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho...*, cit., 1979, pp. 222 segs.

[30]Cfr. *maxime* Ana Cristina Nogueira da Silva, *O modelo espacial do Estado Moderno. Projectos*

linguagem legal positivista tudo fez para se apresentar como um idioma normativo geral e descomprometido, vincando o contraste com os laços amorosos e procurando banir totalmente as emoções da sua esfera, reservando-as para a comunidade nacional. Muitas das demais emoções e solidariedades – familiares, de clã, corporativas, etc. – foram desacreditadas e altamente delimitadas, tudo isso em nome da liberdade do indivíduo e do cidadão.

Estava em curso, portanto, o trabalho de produção de uma esfera pública específica, mas tal não significa que, de um momento para o outro, deixassem de existir corporações detentoras de competências governativas, ou que a normatividade amorosa tivesse desaparecido num ápice. De facto, muitas corporações lograram permanecer num espaço exterior a esse direito público ainda embrionário[31], ou seja, continuaram presentes entidades corporativas que ainda encerravam força suficiente para balizar o terreno jurisdicional público, e mesmo quando os fundamentos ideológicos do sistema tradicional estavam já a ser alvo de uma crítica cerrada, os corpos sociais detentores de autoridade pública permaneceram presentes. Na realidade, apesar de ter decorrido simultaneamente e em diversos campos, este processo de "descorporativação" foi lento e descontínuo.

Todas as mudanças até aqui descritas não podiam deixar de ter eco na literatura coetânea, em especial naquela que versava sobre o mundo familiar. De facto, também aí é possível pressentir que o amor doméstico estava sob fogo cerrado, e com ele todo o conceito alargado de família que existira desde os primórdios da civilização cristã. Com efeito, a partir de meados de Setecentos a literatura difundiu visões da vida doméstica bem diversas daquelas que até aí tinham imperado, e ao invés da insistência na família extensa e no papel comunitário da organização doméstica, falava-se então, e cada vez mais, na família enquanto casal e enquanto espaço de intimidade e de descanso para o marido, uma espécie de refúgio amoroso e de oásis de comunhão, uma excepção num mundo cada vez mais individualista e calculista. Em vez de famílias alargadas cuja principal missão era partilha, a reprodução e a preservação do estatuto natural, a literatura coetânea falava cada vez mais insistentemente em núcleos domésticos centrados no marido e na mulher, assim como numa relação onde começavam vislumbrar-se alguns sinais de igualdade ao nível da reciprocidade afectiva. Aos poucos o casal foi sendo retratado como o espaço de um

portugueses de reorganização territorial nos finais do Antigo Regime, Lisboa, Estampa, 1998, pp. 67 segs.

[31]Veja-se, de R. Koselleck, «Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit..., cit., 1981; e, também, de Jean-Frédéric Schaub, «La Penisola Iberica nei secoli XVI e XVII..., cit., 1995, pp. 9-49; e, também de Schaub, «Le temps et l'État: vers un nouveaux régime Historiographique de l'Ancien Régime Français», *Quaderni Fiorentini*, 25 (1996) pp. 127-181.

amor muito distinto daquele que até aí vigorara, e muito mais próximo da actual semântica da palavra amor: uma relação de afecto intenso, idealizado e exclusivo entre esposo e esposa, vindo ao de cima um conceito de vida conjugal que comportava, para lá desse amor romântico, a satisfação dos apetites sexuais. Depois de séculos de separação, o amor romântico, o casamento e a legítima satisfação do desejo sexual pareciam estar novamente a convergir.

O tema da atracção sexual e o seu reaparecimento, em força, na literatura de final de Seiscentos, é, também ele, um fenómeno muito revelador para a temática desta dissertação. Nesses livros, a par das dúvidas que cada vez mais assaltavam as consciências católicas a respeito da natureza humana, é dedicado um espaço sempre mais amplo a formas de afectividade que até aí tinham sido sempre veementemente condenadas, como era o caso do amor erótico. Na verdade, e não obstante todo o esforço de educação dos sentimentos e de domesticação das paixões, a partir dos últimos anos do século XVII é crescente o número de livros que têm como tema a atracção erótica e o seu poder unificador, celebrando-se, até, os amores libertinos e as ligações «freiráticas»[32]. O vocabulário amoroso, que até aí estivera todo ele monopolizado pelo discurso sobre a vida em comunidade, foi, aos poucos, deixando de apresentar essa vocação exclusiva para a descrição das relações comunitárias, passando a figurar, com cada vez mais insistência, nos escritos dedicados à atracção erótica e ao prazer sexual. Paralelamente, e depois de muitos séculos de severa condenação do amor carnal, caminhava-se, aos poucos, para a reabilitação do erotismo, mas apenas no âmbito conjugal, agora retratado como uma ligação entre um homem e uma mulher que nutriam um amor livre e romântico um pelo outro. No fundo, sob o efeito conjugado da mudança semântica do amor e da emergência do voluntarismo afectivo, a família, uma das instituições mais antigas do mundo Ocidental, sofreu uma profunda alteração organizativa. De facto, ao mesmo tempo que o indivíduo se convertia no princípio criador e na unidade-base do sistema político, foi-se impondo um conceito de família menos extenso e mais centrado no casal, e, a par disso, os jovens reivindicaram, de um modo cada vez mais aberto, o seu direito a escolherem livremente os seus cônjuges. A afectividade livre estava claramente a ganhar terreno.

E nesse mundo onde tinham cada vez mais força as imagens de relações igualitárias governadas por uma lógica abertamente calculista e estratégica, o laço amistoso não podia deixar de ser objecto de uma importante

[32]Cfr. *maxime* Ana Hatherly, «Amor e libertinagem no período barroco: os freiráticos» *in* J. Medina (org.), *História de Portugal, dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, Madrid, C.I.L., 1995, vol. VII, pp. 215-233.

reavaliação. Por diversas vezes assinalámos que a ordem do amor e da amizade pertencia a uma esfera que transcendia o Direito, estabelecendo o seu laço num terreno onde o Direito não entrava, porque precedia e era anterior ao próprio ordenamento positivo. Contudo, a ordem jurídica do século XVIII, ao mesmo tempo que se afirmava como o principal ordenamento do reino, foi deixando de reconhecer essa precedência e essa anterioridade das relações afectivas, encorajando a secularização da amizade, ou seja, o apagar de todas as ressonâncias e referências a uma ordem transcendental que a amizade comportava. Semelhante reavaliação acarretou, como seria de prever, uma certa desvalorização da ancestral noção de amizade, a qual passou da esfera moral para o campo judicial, e implicou a instauração de uma distinção, até aí quase inexistente, entre, por um lado, as relações afectivas estabelecidas na esfera pública, e, por outro, aquelas que diziam respeito à esfera privada, na intimidade da família. As primeiras tinham a ver com a sociedade civil, e a segunda com a esfera familiar, sendo esta última definida como o lugar da privacidade, como o espaço não-político por excelência, um espaço que se queria desprovido de relevância para a luta política. Paralelamente, as antigas histórias de pares de amigos, onde até aí ecoavam os mais fundamentais e primordiais valores da civilização ocidental, passaram a ser encaradas como anedotas edificantes, e o seu poder preceptivo diminuiu consideravelmente. Já sob o efeito do Iluminismo, e em especial na sequência da Revolução Francesa, conceitos como «Fraternité» e «Menschliebe» passaram para o primeiro plano do debate político, palavras que denotavam não propriamente um amor natural e escatológico, mas sim, e ao invés, uma ligação onde o afecto amistoso era regrado por princípios racionais, e onde a amizade era vista como a interacção recíproca entre pessoas livres e tendencialmente iguais umas às outras nos seus direitos e nos objectivos que perseguiam[33].

Por outro lado, a partir de finais de Seiscentos foi-se diluindo a imagem literária que falava de uma interdependência amorosa entre o senhor e os seus vassalos, emergindo a crença de que a comunidade, sem a firme orientação do rei, cairia na anarquia. Nesse contexto, começa também a ser dedicado mais espaço a um entendimento do governo essencialmente voltado para o exercício do poder, e que tinha, entre os seus objectivos, a optimização dos ganhos e as condições da preservação do poderio. Paralelamente, na literatura que falava da relação entre o príncipe e aqueles que o serviam, o vassalo foi deixando de ser

[33]Cfr. Peter Fenves, «Politics of Friendship – Once Again», *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, n. 2 (1998-99), pp. 133-155; veja-se, também, de Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié; suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994.

encarado como um filho ou como um amigo, passando a ser apontado como um potencial inimigo ou até mesmo como um rival. Os «espelhos de príncipes», por sua vez, foram cedendo o lugar à literatura que se ocupava, de uma forma explícita e aberta, dos meios de protecção e de conservação do poderio do monarca, e os catálogos de virtudes, por sua vez, foram sendo substituídos por livros cujos autores se ocupavam não propriamente das qualidades do perfeito príncipe e dos seus conselheiros, mas sim da contabilidade das forças necessárias para atingir objectivos aberta e declaradamente políticos.

É interessante notar, uma vez mais, que todas estas mutações estavam em curso em diversos campos, embora de forma não concertada nem sincronizada. No plano da diplomacia, por exemplo, o vocabulário da amizade era desde há muito utilizado para denotar as ligações entre as diversas casas reais da Europa. Porém, com a institucionalização das relações diplomáticas, algumas disfunções tornaram-se mais visíveis, e rapidamente se notou que, nesse terreno da interacção entre os diversos reinos estava a ser cada vez mais difícil pôr em prática o projecto de uma comunidade onde o amor do próximo e a colaboração fossem os princípios ordenadores. É verdade que, na documentação diplomática Seiscentista, continuamos a deparar com a presença do léxico amical, mas não é menos certo que ele não denota propriamente o ancestral imaginário do afecto natural. De facto, no século XVII o elevado valor moral dos impulsos universalistas já se encontra ausente do mundo diplomático e do conceito de amizade que era aí manuseado, e, em vez disso, o léxico amical era cada vez mais utilizado para denotar as alianças voluntárias entre casas reais, alianças essas que implicavam um tratado, um contrato que estabelecia, de uma forma muito clara, as obrigações de cada uma das partes, a fim de proporcionar protecção contra ameaças externas, contra potenciais inimigos. Além disso, esses «tratados de amizade» supunham que as partes desconfiavam uma da outra, carecendo de um contrato escrito para formalizar os direitos e as obrigações instauradas por essa relação amical. Tais contratos estavam sempre repletos de exortações para que as duas partes se abstivessem de causar danos e de levar a cabo agressões injustas, o que uma vez mais indica que os protagonistas do mundo diplomático gozavam já de uma fama francamente pessimista e negativa.

É precisamente nestes termos que Hugo Grócio ou Samuel Pufendorf concebem o papel da amizade no âmbito das relações diplomáticas. Pufendorf, nomeadamente, em *De jure naturae et gentium Libri Octo*, de 1703, insiste na cooperação para o bem comum, apelando a um amor cristão e ecuménico. Todavia, nesse mesmo livro expressa igualmente a convicção de que as alianças entre reinos só seriam sólidas se as obrigações das partes fossem fixadas num contrato,

pondo desse modo de lado a velha noção de que o afecto natural era por si só capaz de instaurar uma ordem moral de relacionamento fundada em valores como a verdade, a lealdade, a proporcional e justa correspondência entre os povos, a franqueza e a fidelidade aos compromissos assumidos. Nesse mundo cada vez mais individualista, calculista e competitivo, o contrato tornava-se numa ferramenta imprescindível, convertendo-se na forma mais habitual de obrigar as pessoas a respeitarem os compromissos.

O fim do amor comunitário.

A respeito da terceira dimensão da nossa análise, ou seja, a problemática dos intercâmbios comerciais e suas implicações comunitárias, também aí se registaram mutações. Como assinalámos em inúmeras ocasiões, no âmbito do comércio entre as pessoas o apego ao conceito de *proporção* era determinante, pois significava que a troca de bens e de serviços permaneceria fortemente constrangida pela prioridade de manter o *status quo*. Por outras palavras, significava que o comércio de gentes e de produtos jamais perdia de vista que a sua finalidade primeira era favorecer o bem comum dessa comunidade que se pensava a si mesma como se fosse uma família e que acreditava que, um dia, lograria regressar ao estado de comunhão que a caracterizara nos seus primeiros tempos. Da multissecular insistência nesta crença resultou um entendimento essencialmente moral das relações mercantis, do qual emanou uma prática comercial norteada por uma ética anti-individualista e contrária ao lucro, encarando o bem comum e a estabilidade como algo de imensamente mais importante do que o bem individual ou o enriquecimento.

Porém, também neste campo se registaram mudanças, e, uma vez mais, foi o movimento Protestante o principal responsável pelo primeiro abalo sério. De facto, esta decisiva alteração do sistema de crença favoreceu a desculpabilização do bem estar individual e da acumulação de capital, uma mudança que, a acreditar em Max Weber, terá estado na origem do chamado «espírito do capitalismo» e de uma moral eminentemente individualista[34]. Na verdade, e como mostrou Weber, o Protestantismo teve responsabilidades na ruptura com essa visão moral do comércio e no forjar de uma predisposição para a acumulação de capital, pois ao insistir muitíssimo na fé e na ansiedade acerca da

[34]Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*; citamos pela tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão, edição de Lisboa, Presença, 1983.

predestinação, levou as pessoas a interiorizarem as virtudes de trabalho árduo como prova de terem sido escolhidas pela divindade. A propósito desta temática, o mesmo Max Weber demonstrou, de forma magistral, o contributo da ética Protestante para a afirmação de um novo conceito de comércio e de comunidade. Assim, e de acordo com aquele sociólogo, no quadro do protestantismo surgiu uma ética onde a razão e a natureza repudiavam a desigualdade institucionalizada, promovendo, em alternativa, a desigualdade que era produzida em termos económicos. No quadro dessa "nova" constelação moral, todos estavam em idêntica posição, num plano de igualdade de direitos, para se relacionarem entre si no mercado[35]. Paralelamente, estava em curso a dignificação da actividade voltada para o lucro e para a acumulação material, uma tendência que acabou por ser reforçada pelo impacto das Guerras Religiosas da primeira metade de Seiscentos, na sequência das quais se consumou a definitiva dissolução do vínculo entre a religião e o Direito, retirando-se à primeira a capacidade de condicionar as relações comerciais.

Referimos atrás que o mundo Católico começou por ser imune à generalidade do ideário protestante. No entanto, a partir do século XVIII tornou-se óbvio que tais valores revelavam cada vez menos capacidade para condicionar a vida económica e mercantil, ao mesmo tempo que se assistia à irresistível ascensão do mercado e, com ele, a afirmação de novos valores e de novas formas de encarar as relações comerciais. É certo que as modalidades de troca mais arcaizantes, assim como o sistema de intercâmbio de dons inerente à relações afectivas, lograram resistir, durante bastante tempo, a esta afirmação da economia de mercado, mas não é menos certo que o mundo mercantil deixou de ser um fenómeno embrionário, passando a constituir uma realidade cada vez mais visível e irrecusável. Paralelamente, o século de Setecentos assistiu a uma gradual reabilitação da imagem dos negociantes, dos banqueiros, e, de uma forma geral, de todos aqueles que se dedicavam aos tráfegos financeiros[36]. Ao estudar a Itália dos séculos XVI e XVII, Roberto Savelli[37] mostrou que são numerosos os autores e os livros dessa época que procuram desmontar os ancestrais interditos que pesavam sobre a actividade mercantil, interditos esses que, apesar disso, continuaram a surgir na literatura teológico-jurídica. Assim, e ao que tudo indica, nesse período

---

[35]M. Myers, *The Soul of Modern Economic Man...*, cit., 1983.

[36]Cfr. Fernando Dores Costa, *Crise Financeira...*, cit., 1992, pp. 263 segs.

[37]Rodolfo Savelli, «Modèles juridiques et culture marchande entre 16e et 17e siècles» *in* F. Angiolini e D. Roche (orgs.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, EHESS, 1995, pp. 403-420; R. Savelli, «Between Law and Morals: Interest in the Dispute on Exchanges during the 16th Century» *in* V. Piergiovanni (orgs.), *The Courts and the Development of Commercial Law*, Berlim, Duncker & Humblot, 1987, pp. 39-102.

acentuou-se a dissonância entre as categorias e tipologias manuseadas pela literatura doutrinal, e a realidade concreta dos negócios. Jorge Pedreira, nas investigações que dedicou à «cultura mercantil» no Portugal de Setecentos, transmite uma imagem semelhante[38], e a impressão com que ficamos é que se tratava de dois mundos diversos, ainda que coexistentes: num deles, mais antigo, vigorava uma relação com os objectos que os encarava como bens inalienáveis, marcados por uma forte dependência em relação a uma estrutura simbólica, um mundo onde primava o estatuto e a ponderação afectiva e qualitativa das coisas; no outro, os bens eram tomados como mercadorias, ou seja, como bens afectivamente desinvestidos, cujo uso podia estar voltado para o bem estar pessoal mediante a posse absoluta ou através da sua venda a um preço favorável, tendo em vista o lucro e o enriquecimento pecuniário.

Os constantes apelos das autoridades para o *contemptus mundi* e para o desprezo pelos bens materiais revelavam-se cada vez menos eficazes, ao mesmo tempo que o amor pelo bem do próximo deixava de ser a grande prioridade, cedendo o seu lugar ao desejo da posse, à paixão por possuir bens materiais e ao amor dirigido às coisas sobre as quais se detinha um poder dominativo individualista. Esta irresistível afirmação da "paixão da posse" foi evidentemente acompanhada pelo desvanecer de todos as reservas que até aí existiam a respeito da «posse absoluta» das coisas, tornando-se cada vez menos numerosos aqueles que se mostravam inquietos perante a magnitude do poder ilimitado que o homem se arrogava sobre os bens da natureza, deixando esta última de estar ao serviço do bem comum ou de qualquer projecto escatológico, e passando a ser possuída individualmente e usufruída em benefício pessoal, sem que se vislumbrasse qualquer tipo de má-consciência pelo facto de tais bens não serem colocados ao serviço do próximo ou do bem comum[39].

Entretanto, as relações de mercado foram-se estendendo a todos os sectores da vida, afectando, até, o mundo rural[40], e esta "mercantilização" do mundo agrário, esta transformação dos «bens» em «mercadorias», debilitou muitíssimo as antigas relações tradicionais. De facto, com a entrada em cena do mercado, os costumes herdados, os direitos históricos e as trocas em géneros foram inexoravelmente substituídos pela compra e pela venda, mas também pelo livre comércio, pelo contrato e pelo dinheiro. Até aí tinha vigorado um comércio baseado

[38]Jorge Pedreira, *Os Homens de Negócio da Praça de Lisboa...*, cit., 1995, pp. 391 segs.

[39]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété...*, cit., 1987, pp. 12 segs.

[40]José Vicente Serrão, *O Pombalismo e a Agricultura...*, cit., 1987, pp. 49 segs.

em relações fortemente personalizadas e muito ligado à reputação e ao crédito de cada uma das pessoas. Era um entendimento da vida comercial estreitamente relacionado com um conceito de comunidade como um conjunto composto por famílias interdependentes entre si, as quais não tinham alternativa a não ser confiar umas nas outras, e onde as pessoas depositavam a sua confiança nas pessoas cujo bom carácter conheciam[41]. Contudo, com a expansão do mercado todo este mundo começou a mudar, desde logo porque, como assinalámos, se divulgou maciçamente o uso da moeda, o que fez com que aumentasse consideravelmente a dependência das pessoas em relação ao seu instável valor. Além disso, a generalização do uso da moeda provocou um aumento das situações de litígio e de conflito relacionadas com questões comerciais, sendo cada vez mais manifesto que, apesar de todos os apelos para a colaboração e para a ausência de competição, as pessoas se sentiam cada vez menos constrangidas a contribuir para o bem comum, encontrando espaço para investirem tudo no seu bem estar pessoal.

Tal inflação de conflitos não tardou em fazer sentir a necessidade de um ordenamento positivo que fosse capaz de manter a harmonia entre essas pessoas, as quais cada vez mais cediam aos seus impulsos individualistas, revelando a sua faceta eminentemente competitiva. Estavam assim reunidas as condições para o desenvolvimento de uma cultura contratual e legal, da qual se esperava que fosse um sistema capaz de repor a ordem e a confiança entre pessoas que, a partir de agora, se relacionavam entre si na órbita do mercado. Na sequência disso, o dinheiro passou a protagonizar as transacções, tornando-as mais impessoais e abstractas, instaurando um regime de relacionamento que Georg Simmel apelidou de «emocionalmente neutro», no quadro do qual a outra pessoa passava a ser encarada como uma estranha e tratada com absoluta indiferença, como se fosse uma desconhecida[42]. De resto, a mesma despersonalização era o principal atributo das novas instituições que foram então criadas para regularem as transacções comerciais, ou seja, os bancos e as companhias seguradoras, cuja organização era cada vez mais abstracta e baseada em contratos envolviam condições juridicamente garantidas. Tais instituições visavam criar confiança entre as pessoas ligadas por laços comerciais, e para o fazer contavam com uma organização crescentemente complexa e empenhada em racionalizar o comportamento das pessoas, de forma a evitar respostas emocionais,

[41]Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., 1998, pp. 5 segs.

[42]Georg Simmel, «Zur Soziologie der Familie», *Vossische Zeitung* (Berlim), 26-27 (1895).

agora consideradas potencialmente desestabilizadoras para esse mundo comercial cada vez mais assente na liberdade individual e na igualdade de oportunidades[43].

Ao mesmo tempo que se instaurava este sistema legal abstracto de regulação económica, o envolvimento emocional passou a ser desaconselhado e até visto como algo de negativo para o mundo das relações comerciais e financeiras, encorajando-se, ao invés, a indiferença face às distinções qualitativas entre as pessoas, doravante encaradas como agentes económicos essencialmente iguais uns aos outros[44]. Como assinalou Benjamin Nelson, passou-se gradualmente de um sistema moral onde imperava a noção de fraternidade e de relações comunitárias personalizadas, para um outro, radicalmente diferente, fundado no anonimato e na igualdade ditada pelas leis do mercado e pela objectividade racional. Até aí vigorara uma ordem social corporativa fundada e assente em laços afectivamente investidos, envolvendo vínculos particularistas e emotivos entre pessoas de desigual condição, mas que, não obstante, se tratavam como se pertencessem a uma mesma família, fomentando a cooperação, a entreajuda, a partilha e o apoio material em bens e serviços; a este mundo sucedeu a «sociedade» propriamente dita, composta por indivíduos e governada por um ordenamento positivo, de carácter geral e idêntico para todos os indivíduos, indivíduos esses a quem assistia um igual direito de se envolverem no mercado a fim de obterem lucro e, desse modo, alcançarem a satisfação pessoal. Trata-se de um processo que se fez à custa do sacrifício da intensidade do laço moral que antes existia entre as pessoas, e que, para além disso, implicou, necessariamente, uma profunda modificação do conceito de «bem comum». Assim, o mundo onde cada gesto e cada relação eram pensados como estando orientados para uma finalidade transcendental, foi aos poucos cedendo o seu lugar a um outro, afectivamente neutro e onde primava a «utilidade» e a noção de felicidade individual, mas também pública, e do qual o provérbio «amigos, amigos, negócios à parte» sintetiza, na perfeição, as suas características mais fundamentais.

Perante a afirmação do mercado e o desagregar da competência económica das famílias, o poder régio assumiu responsabilidades económicas, financeiras, produtivas e mercantis directamente orientadas para o bem-estar e para o lucro, implementando processos e instrumentos de intervenção absolutamente inéditos, os quais desencadearam, também eles, uma profunda recomposição conceptual[45]. Esta crescente intervenção régia nos sectores

[43]Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der reduktion Sozialer Komplexität...*, cit., 1973.

[44]Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics...*, cit., 1993, pp. 159.

[45]Nuno Madureira, *Mercado e privilégios: a indústria portuguesa entre 1750 e 1834*, Lisboa, Estampa,

produtivos e comerciais era uma outra faceta da já referida extensão do poder paternal, por parte do príncipe. Na verdade, a realeza de meados de Setecentos continuava a invocar a figura do pai, mas desta feita para se auto-representar como uma figura severa mas justa, despótica mas benévola, em tudo semelhante à actuação de um pai detentor da *patria potestas*, como vimos, uma expressão que designava o poderio absoluto do pai sobre o conjunto da família, os seus membros e os seus bens. A imagem paternal ficou doravante associada a expedientes governativos com uma clara tendência autoritária. Ao mesmo tempo, e perante a definitiva ruptura da auto-suficiência económica das famílias, a autoridade monárquica passou a arrogar-se do direito e da legitimidade para providenciar o bem-estar material e económico dos indivíduos, retirando essas competências ao ancestral ordenamento afectivo e familiar.

Assim, no contexto da afirmação da autoridade monárquica, as funções atribuídas ao pai de família foram invocadas para justificar essa postura mais ambiciosa da realeza, a qual, a partir de meados de Setecentos, se imiscuiu em áreas que até aí tinham estado confiadas aos corpos sociais. Paralelamente, ia tendo lugar o desenvolvimento do dispositivo administrativo da Coroa, o qual alargou drasticamente o âmbito da sua intervenção, interessando-se agora pelo bem estar material de todo o corpo social. E tal mudança foi justificada, uma vez mais, invocando-se a ancestral *dispensatio*, um tema da tratadística Antiga e que se reportava ao aprovisionamento natural e à actividade «honesta» da exploração dos recursos disponibilizados pela natureza, e era «honesta» porque, como verificámos, tinha em vista o abastecimento da família. Porém, aos poucos foi emergindo um outro entendimento da *dispensatio*, agora mais associado à «utilidade», à optimização dos ganhos, ao lucro e à mercancia. Através da recuperação dos tratados de economia de Aristóteles, lidos como repositórios de ensinamentos para o príncipe obter dinheiro, estava a surgir o conceito de *dispensatio civilis* ou de *oeconomia publica*, de onde viria a nascer, por sua vez, a economia política e a moderna ciência da administração financeira[46]. Como seria de prever, o tradicional tema do bem comum da casa familiar foi cedendo terreno à temática da utilidade, à ponderação da oportunidade e à problemática do bem-estar geral do reino, e à realeza foi confiado um programa de actuação que se distanciava cada vez mais daquilo que estava de acordo com a ordem «natural» das actividade produtivas e mercantis. Em vez de bem comum – associado a uma certa noção de comunidade moral e afectiva –, falava-se então, e com uma

1997, pp. 24 segs.

[46]Daniela Frigo, «"Disciplina Rei Familiariae": A *Economia*...», cit., 1991, pp. 56 segs.

frequência crescente, em utilidade, em lucro, em problemas produtivos, mercantis e financeiros.

A fiscalidade foi outra das formas através das quais a monarquia fez sentir a sua presença em áreas onde até aí jamais tinha intervido. No que toca aos tributos, importa não olvidar que os séculos XVII e XVIII assistiram à generalização do chamado «extraordinário fiscal», ou seja, à imposição de tributos régios de carácter extraordinário a fim de fazer face às carências financeiras sentidas pelas diversas monarquias europeias. Significativamente, tais solicitações fiscais foram uma vez mais justificadas pelo direito "paternal" do rei a dispor do património familiar em casos de extrema necessidade. Porém, esta foi também a época da resistência contra esse extraordinário fiscal, uma resistência onde se reafirmava a antiga constelação de valores da economia familiar, uma resistência que testemunhava bem a vitalidade política desses ordenamentos corporativos que concorriam com a jurisdição da Coroa. Seja como for, e apesar da tenacidade de tal resistência, o direito regalista deu os primeiros passos no sentido de desmontar alguns aspectos do ordenamento doméstico e corporativo, embora não restem dúvidas de que se tratou de um processo extremamente lento, seguramente muito mais visível no tempo longo do que a uma escala factual, e que, em alguns casos, ainda está por consumar[47]. Como assinalou Carlos Petit, só no século XIX se alcançou a expropriação radical e completa das diversas ordens normativas que desde tempos ancestrais disciplinavam a vida e as relações no interior dos corpos, uma expropriação levada a cabo a favor da ordem jurídica instaurada pela autoridade estatal, e que significou o retraimento da disciplina doméstica e a sua substituição por um código, ou seja, por um conjunto de normas escritas, enunciadas claramente e de aplicação homogénea e universal. Tal supressão ditou, para além disso, o esvaziar da componente religiosa e beneficial das relações comunitárias[48].

No terreno mercantil, o corolário de todas estas transformações foi o desenvolvimento do direito comercial no sentido moderno do termo, ou seja, enquanto código positivo[49]. Tal implicou o desmontar dos costumes e dos hábitos corporativos dos mercadores e a consagração do papel da realeza como entidade fomentadora e reguladora da produção económica e do intercâmbio comercial. O governo das questões económicas, que durante tantos séculos esteve confiado às

[47]Paolo Grossi, «Un Diritto senza Stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)», *Quaderni Fiorentini*, 25 (1996) pp. 268 segs.

[48]Carlos Petit, «*Mercatura* y *ius mercatorum*..., cit., 1997, pp. 66 segs.

[49]Carlos Petit, «*Mercatvra* y *ius Mercatorvm*..., cit., 1997, *in genere*.

corporações e aos seus «privativos» mecanismos de regulação, tendeu a ser assumido pela Coroa, a qual se apoiou num «novo» saber económico em torno da temática da riqueza e da sua administração. Como notou Daniela Frigo, pela mesma altura foram atribuídas ao príncipe competências novas no que toca à produção, à circulação da moeda, ao fisco e ao zelar pelo bem estar material dos seus súbditos, e é também neste contexto que surgem alguns novos ramos de saber, como a ciência financeira, a administração pública e a economia política. Paralelamente, também neste campo foram sendo inscritas na agenda do governo algumas novas tarefas, como foi o caso da reorganização racionalizada do espaço administrativo, do fomento das manufacturas e do comércio, do desenvolvimento de vias de comunicação, e da implementação de obras de saneamento e de assistência médica, para citar apenas as áreas mais relevantes. A respeito deste último campo, de resto, ao longo do final do século XVII e de todo o período de Setecentos registaram-se mudanças importantes no entendimento do tema da caridade, pois a *caritas* distanciou-se da exortação paulina para o amor primordial por toda a humanidade, e passou a representar, cada vez mais, uma mera exortação para a promoção da felicidade entre todos os que experimentavam dificuldades.

Por último, e ao mesmo tempo que se generalizava o envolvimento no mercado, estava também em curso a ascensão de um conceito «burguês» e liberal de propriedade, despido de toda a ressonância transcendental que revestia as muitas e imprecisas formas de *dominium* vigentes no mundo anterior às reformas liberais[50]. Na esfera da agricultura, nomeadamente, foram-se diluindo os valores que olhavam para a terra e sua exploração como algo que estava essencialmente ligado ao *status* e vocacionado para a satisfação das necessidades básicas da família, e aos poucos foram surgindo lavradores e agricultores que viam na exploração da terra uma actividade da qual era possível, e até aconselhável, retirar riqueza, mediante a comercialização dos produtos que ela proporcionava. Paralelamente, e no tocante ao direito de propriedade, o mundo jurídico forneceu a esse novo *homo oeconomicus*, a essa cultura da posse individual, um conceito de *dominium* fundado na vontade do indivíduo e que consagrava a propriedade absoluta sobre os bens[51]. Dessa forma, os bens rústicos foram sendo muito lentamente libertados de todos os encargos que sobre eles pesavam, surgindo

[50]A. M. Hespanha, «O jurista e o legislador na construção da propriedade burguesa liberal em Portugal..., cit., 1980, pp. 219 segs.

[51]Paolo Grossi, «La proprietà e le proprietà nell'Officina dello Storico..., cit., pp. 609 segs.

formas cada vez mais «absolutas» de posse da terra, o que muito contribuiu para a sua liberalização e definitiva entrada nos circuitos mercantis[62].

Não devemos esquecer que todas as mudanças na actividade comercial e financeira que, de uma forma muito esquemática, temos vindo a descrever, foram acompanhadas pelo surgimento de novas formas de representação da sociedade e do reino. Ferramentas de figuração como a cartografia ou a contabilização tenderam a generalizar-se a partir de meados de Setecentos, naquilo que constitui um indício claro de que estava em curso uma certa "tecnificação" do modo de pensar e de representar o objecto da governação, e que os governantes cada vez mais se socorriam destas novas técnicas de representação dos espaços e das gentes que os habitavam, procurando tirar partido de tais técnicas a fim de levarem a cabo uma intervenção governativa mais eficaz. De certo modo, essas imagens concorreram também para modificar, a um nível profundo, o vínculo personalizado que unia o rei aos seus súbditos, fazendo com que estes deixassem de ser pensados como os filhos amados de um carinhoso e paternal monarca, e instaurando uma ligação muito mais abstracta e despersonalizada entre governantes e governados, estes últimos cada vez menos chamados de «vassalos», e designados, agora, por «população».

Analisadas as transformações que estavam em curso no conceito de comércio, é agora a altura de entrar no terreno da *hierarquia* e da diferenciação estatutária, uma vez que também aí ocorreram importantes mudanças, despoletadas, em boa medida, por mutações registadas no mundo doméstico. Vimos atrás, de modo detalhado, que o modelo organizativo da família desde sempre modelara as relações no quadro comunitário, e verificámos, igualmente, que a supremacia quer da monarquia quer da aristocracia dependia directamente da matriz hierárquica natural que era inerente ao mundo doméstico. Porém, com o advento do individualismo político a matriz doméstica foi cedendo terreno para outros princípios de diferenciação hierárquica e de hierarquização das diversas partes da comunidade.

Quase que paradoxalmente, a realeza, ao mesmo tempo que, no quadro da sua organização doméstica, tudo fazia para manter em vigor o sistema hierárquico tradicional, foi directamente responsável por algumas das mais importantes mudanças. Na verdade, e como assinalámos, no seio da Casa Real afirmaram-se formas de entender o serviço que era prestado ao monarca que perdiam ostensivamente de vista a dimensão afectiva. Como se tal não bastasse, o

[62]José Subtil, *O Desembargo do Paço (1750-1833)*, Lisboa, Universidade Autónoma de Lisboa, 1996, pp. 390 segs.

próprio rei encontrou espaço para pensar as ligações de serviço como algo que não estava necessariamente associado ao predomínio natural da aristocracia, sendo possível vislumbrar tal fenómeno, por exemplo, na afirmação de sucessivos validos, uma figura que, como dissemos, personificou uma nova forma de extravasar as competências tradicionais, uma vez mais através do desenvolvimento de relações que tinham a ver com o foro privado e com o clientelismo. Atrás observámos que o valido, também designado por «privado», desempenhava o papel de principal conselheiro da pessoa régia, tendo sido correntemente representado como o melhor amigo do rei, como aquele com quem o monarca partilhava os segredos, e pelo qual o rei nutria uma confiança total. Era como que o *alter ego* do monarca, pois entre os dois instaurava-se uma quase fusão das almas, um laço invisível que, para alguns, significava que o valido ficava na posse da alma da pessoa régia[63].

À primeira vista, a relação entre o rei e o valido parece apontar para o tradicional imaginário das relações de serviço e de afecto no quadro doméstico. Porém, a entrada em cena deste género de ministros teve importantes consequências para os mecanismos de tomada de decisão governativa, afectando, também, o conceito tradicional de hierarquia. Antes de mais, porque a escolha da pessoa em quem recaía o valimento era fruto da vontade do rei e não do natural sistema de diferenciação, ou seja, era uma escolha desligada do tradicional compromisso entre a realeza e a aristocracia, era uma manifestação de amor «livre». É certo que a eleição do valido era ditada por razões afectivas e dele se dizia que era o «melhor amigo» do monarca; porém, todos sabiam que, ao mesmo tempo, tal escolha prendia-se também com critérios de utilidade e de oportunidade política, pois tinha como fito não propriamente confirmar a superioridade natural da nobreza, mas sim, e ao invés, pôr em prática formas mais agilizadas e eficazes de governar, tudo isso em benefício, antes de mais, da autoridade monárquica.

Nesse sentido, o recurso ao valimento prenuncia um conceito de prática governativa onde o pragmatismo predomina, e significa, também, que o processo de autonomização da «política» se encontrava claramente em curso. Estava a emergir aquilo que podemos qualificar como um "novo" conceito de governação, avesso à lentidão dos conselhos aristocráticos e adepto da maior rapidez inerente a formas mais individualizadas de lidar com as matérias. Era um entendimento do governo que não manifestava repugnância pelas medidas de excepção e pela mudança, bem pelo contrário, pois entre os seus objectivos contava-se, antes de mais, o favorecimento da autoridade régia. Estava em curso a

[63]Acerca da figura do valido e das suas implicações políticas, veja-se, *maxime*, Antonio Feros, «Twin souls:

afirmação do mundo do «arbítrio» e dos «expedientes extraordinários», quer dizer, de um tipo de governo que rompia com o modo "tradicional" de governar, e tal afirmação acabou mesmo por vingar no século XVIII, apesar da decidida resistência que foi movida quer pelos representantes da aristocracia tradicional, quer pelas figuras mais destacadas da magistratura letrada. A afirmação de um conceito mais «político» de governo envolveu, também, uma notória alteração dos usos cerimoniais do Palácio Real de Lisboa, e aí a etiqueta foi reorganizada a fim de instaurar uma maior privacidade e uma maior inacessibilidade da pessoa régia, ao mesmo tempo que tinha lugar a vulgarização de palavras como «política» e de expressões como «razão de estado» ou «governo político»[54].

Como não podia deixar de ser, o processo que acabámos de descrever foi tudo menos pacífico, antes de mais porque a ascensão do valido, e, de uma forma geral, a generalização das ligações comissariais entre o rei e aqueles que o serviam, afrontavam os interesses corporativos há muito estabelecidos, entrincheirados nos seus particulares privilégios e jurisdições. Nas ocasiões em que o rei decidia privilegiar um dos seus ministros, entregando-lhe as rédeas do governo, o costume e o senso comum uniam-se para reprovar e para censurar aquilo que era quase sempre classificado como uma «novidade» – um termo que, na época, tinha uma significação francamente pejorativa –, e as incriminações mais escutadas não tardaram em converter-se em verdadeiros lugares-comuns da demonialização do valido, sendo repetidas sempre que um monarca optava por privilegiar um dos seus servidores em detrimento da generalidade da nobreza e dos letrados.

Assim, do valido dizia-se que não amava o bem comum do reino e que não era verdadeiramente amigo do rei, pois controlava o seu afecto, o que fazia com que o rei ficasse cego por um amor por muitos classificado como «anti-natural», porque todo ele ficava concentrado no valido; além disso, de tal relação dizia-se que provocava uma desordem das paixões, pois o monarca ficava entregue aos seus apetites desordenados, distanciando-se do afecto extensivo que desde sempre assegurara a estabilidade do *status quo*, e concentrando o seu amor numa só pessoa. Este conjunto de críticas possui, sem dúvida, uma grande importância, pois nele deparamos com a verbalização dos sentimentos que, no quadro do sistema tradicional, definiam o «mau governante». Neste quadro, o monarca «mau governante» era aquele que, ao confiar somente em um dos seus servidores, rompia com a cadeia de solidariedade entre os corpos sociais, só se preocupando

monarchs and favourites..., cit., 1995.

[54]Bartolomé Clavero, «Razón de Estado, Razón de Individuo..., cit., 1991, pp. 17 segs.

com o seu bem particular e esquecendo o bem comum. A escolha do valido rompia, igualmente, com a hierarquia tradicional, pois significava o privilegiar de uma figura não propriamente em função do seu nascimento ou da sua formação letrada, mas sim, e ao invés, devido à confiança política de que tal figura gozava. Por fim, o valimento rompia também com a afectiva distribuição de mercês – as quais, como assinalámos, eram o sinal visível dos laços entre essas partes afectivamente unidas –, dado que a concessão de benefícios passava a depender, apenas, da vontade do príncipe ou do seu valido. E a verdade é que outra das críticas que sempre acompanhavam as acusações de mau governo era a referência às mercês excessivas, desregradas e fora de controlo, quer dizer, o monarca era recriminado pelo rompimento da estrita economia da sua função, por desrespeitar as obrigações morais que tinha para com os corpos sociais. Como se tudo isto não bastasse, o valido também provocava grande comoção no seio da magistratura letrada. Aí, o favorito do rei foi frequentemente classificado como um recém-chegado, como alguém que não era profissional na arte de governar, sendo retratado, em vez disso, como um improvisador ou como um «arbitrista». Quanto ao rei que se apoiava apenas no valido e que governava sem conselho, foi quase sempre acusado de tirania, porque, no fundo, rompia com o equilíbrio comutativo que caracterizava a tradicional concepção de comunidade, desrespeitando os direitos dos seus súbditos.

O mesmo género de queixas faziam-se escutar sempre que a Coroa vendia os seus ofícios. Nessas ocasiões em que a realeza trocava o afecto pelo dinheiro, a aristocracia jamais escondia o seu despeito, gerando-se uma contenda que muito se assemelhava a uma crise amorosa, no decurso da qual aquele que praticava a venalidade era recriminado por não ter tido em conta nem o amor nem os critérios naturais de distinção, sendo igualmente acusado de profundo desrespeito pela antiguidade da aliança afectiva entre a nobreza e a realeza. Como corolário, o monarca era advertido de que tal conduta conduziria seguramente à ruptura com a ordem natural das coisas. É interessante notar que todo este escândalo tinha a ver, uma vez mais, com os laços afectivos, já que a venalidade, como se sabe, correspondia a uma escolha voluntária, a uma escolha que não tomava em conta nem os laços afectivos nem as filiações ou vínculos corporativos naturalmente determinados, e era precisamente por isso que provocava um tão forte ressentimento. A venda de ofícios ameaçava os equilíbrios hierárquicos desde há muito estabelecidos, pois abria a porta à mudança e à ascensão social rápida, para além de anular a desigualdade naturalmente estabelecida.

Tanto o valido como a venalidade repugnavam à sensibilidade tradicional, fundamentalmente porque permitiam que aos círculos de decisão

governativa ascendessem pessoas que não eram escolhidas em função da sua superioridade natural e do seu amor pelo bem comum. O escândalo era ainda maior quando tais figuras eram oriundas da riqueza mercantil e monetária, um grupo que, como tivemos a oportunidade de assinalar, era sempre encarado com grande suspeição por parte dos círculos aristocráticos. Contudo, a partir de meados de Setecentos a nobreza teve de contar com uma concorrência mais intensa de figuras ligadas à riqueza mercantil e financeira[55], as quais surgiam cada vez mais libertadas dos antigos preconceitos que sobre elas tinham pesado durante um período multissecular, fazendo subir de tom as suas pretensões a tomar parte directa no processo governativo.

Esta ascensão do grupo que viria mais tarde a ser designado de «classe média» foi acompanhada por um crescente volume de críticas à aristocracia, denunciando-se a sua incompetência e a sua inabilidade para desempenhar, com eficácia, os cargos de chefia. A partir de meados de Setecentos as concepções hierárquicas tradicionais estavam, portanto, sob fogo cerrado, não só no âmbito do governo mas também naquele que fora, desde sempre, o terreno por excelência da afirmação da aristocracia: a guerra. De facto, no seio das forças militares começaram a escutar-se críticas ruidosas a respeito da incompetência dos aristocratas na chefia de exércitos. Fernando Dores Costa, num muito sugestivo trabalho dedicado a esta temática, demonstrou que, no mundo militar de meados do século XVIII, a aristocracia, ao invés de ser celebrada pelo seu amor, pela sua generosidade e pela sua capacidade de sacrifício em prol do bem comum, era cada vez mais deplorada pela sua vaidade, egoísmo, ganância, preguiça e indolência não-produtiva. Como alternativa, propunha-se uma ordenação hierárquica baseada no mérito e uma carreira militar fundada na qualidade do desempenho individual, na qual a ascensão premiava o mérito dos serviços prestados, e não propriamente a qualidade do nascimento ou o amor pelo bem comum que a aristocracia demonstrava em combate[56].

À medida que a administração régia crescia – tanto em termos de âmbito de actuação como nos seus efectivos –, emergiu um novo entendimento da relação entre o senhor e o seu servidor. De facto, tal relação estava a deixar de ser concebida como um laço beneficial e de entreajuda afectuosa fortemente

[55]Jorge Pedreira, *Os Homens de Negócio da Praça de Lisboa...*, cit., 1995; foi junto deste grupo dos «homens de negócio» que a realeza, mas também a aristocracia, contraíram muitos empréstimos destinados a manter o seu «nobre» padrão de vida; tal prática, como demonstrou Nuno Gonçalo Monteiro, acabou por debilitar as bases materiais tanto de uma como da outra, ao mesmo tempo que potenciou as reivindicações políticas dos representantes da riqueza financeira (*O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, *maxime* pp. 99 segs., 155 segs., e pp. 389 segs.).

[56]Cfr. Fernando Dores Costa, «O bom uso das paixões: caminhos militares na mudança do modo de

personalizado, tornando-se cada vez mais abstracta, aproximando-se daquilo que viria mais tarde a estar na origem da burocratização do sistema administrativo, um sistema assente em relações afectivamente "frias" e estruturado segundo um *cursus honorum* onde a emoção da ajuda estava ausente, e onde aquilo que contava era o mérito individual e o estrito cumprimento das obrigações contratualmente fixadas. Assistia-se ao advento de um sistema onde a competência iria passar a imperar sobre a virtude pessoal, onde o afecto entre o senhor e o seu servidor deixariam de ter qualquer valor, e onde a honra, a remuneração e a reputação, ao invés de atributos naturais, iriam depender, essencialmente, do cumprimento das condições previamente fixadas pelo contrato. A excelência, por conseguinte, deixava de ser um facto natural e ficava doravante ao alcance de todos, já que esta "meritocracia" envolvia, por definição, a igualdade de oportunidades, situando-se nos antípodas, portanto, do sistema de desigualdade natural que, durante séculos, e até ao advento do Liberalismo político, vigorou em Portugal[57].

Com a instauração do individualismo político, a figura do funcionário que actuava segundo princípios racionais e técnicos foi-se sobrepondo à do servidor que mantinha uma ligação afectuosa com o seu senhor. Para formar esses funcionários, as autoridades foram desenvolvendo um sistema escolar capaz de fornecer a cada um dos indivíduos, e de um modo uniforme, a competência técnica que era cada vez mais indispensável para a realização das tarefas que esta "nova" administração ia assumindo[58]. A competência pedagógica da casa familiar, que um tão importante papel desempenhara ao longo de um período multissecular, foi, desse modo, relegada para segundo plano, entrando em cena um sistema de escolarização de sentido homogeneizador[59]. As academias, por sua vez, deixaram de ser as representantes de um ensino exclusivista e aristocrático, passando a estar sob a alçada da monarquia e perdendo, assim, muito do seu carácter diletante e livre. Quanto à aristocracia, em meados de Setecentos o marquês de Pombal, pressionado pelas propostas de «reeducação» da aristocracia a fim de a adaptar aos novos tempos, decretou a fundação do «Colégio dos Nobres», uma instituição que, não obstante, acabou por fracassar no seu intento de captar a

governar», *Análise Social*, 149 (1998) pp. 993 segs.

[57]Nuno Gonçalo Monteiro, «O *Ethos* da Aristocracia Portuguesa sob a dinastia de Bragança..., cit., 1997, pp. 400 segs.

[58]José Subtil, «Os poderes do centro..., cit., 1993, pp. 187 segs.

[59]John Meyer, «Myths of Socialization and of Personality» *in* Thomas Heller et al. (orgs.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford Univerity Press, 1986, pp. 210 segs.

aristocracia, já que os principais chefes das casas titulares recusaram submeter os seus filhos a um sistema escolar de sentido homogeneizador[60].

Como se pode facilmente imaginar, tudo isto implicou uma mudança profunda – e nem sempre bem acolhida – no modo como era entendido o homem e os vínculos que uniam as pessoas umas às outras. No quadro do núcleo central da Coroa, uma das mutações mais relevantes foi, como referimos, o gradual desaparecimento dos laços de serviço gracioso, sendo estes substituídos por relações assalariadas e de índole comissarial, caracterizados pela mera delegação de jurisdição e governadas por princípios burocráticos. Nesse mesmo campo dos órgãos centrais de governo, a delegação de poderes foi a forma de extrair o ofício do âmbito do direito privado, propiciando, por conseguinte, a ascensão do modelo comissarial e da competência individual, consagradas no direito régio, o qual, posteriormente, viria a tornar-se num dos pilares do «Direito Público»[61]. Estava em curso a expropriação da iniciativa política da Casa Real, e a autonomização do mundo do ofício face às formas domésticas de distribuição das responsabilidades do governo. Na Casa do rei assistiu-se a uma demarcação cada vez mais clara entre a esfera da intimidade régia e os órgãos de governo do reino, um processo que, após 1834, culminaria no esvaziamento do poder político da residência régia, nomeadamente através da anulação de boa parte do seu poder decisório em matérias governativas. Paralelamente, generalizava-se o vínculo assalariado, agora libertado das conotações pejorativas que, durante tantos séculos, tinham pesado sobre ele, abrindo-se a porta à consagração da remuneração por ordenado e do salário[62]. Significativamente, esta afirmação das relações salariais – baseadas em dinheiro – implicou, também, o esfriar do vínculo afectivo entre as partes, para além de ter ditado o estabelecimento de um laço despersonalizado, abstracto e contratualmente governado entre senhor e servidor, um contrato no qual eram estabelecidas, em primeiro lugar, as obrigações e os deveres – jurídicos, antes que morais – que cabiam a cada uma das partes, mas também a remuneração – pecuniária – dos serviços prestados e, ainda, a duração desse vínculo laboral. Além disso, eram também estabelecidas as formas de controlo, de fiscalização e de disciplinamento desses servidores de carácter comissarial, sendo igualmente definidas as penas a aplicar caso não fossem cumpridas as obrigações[63].

---

[60]Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes...*, cit., 1998, pp. 519 segs.

[61]A. M. Hespanha, «A revolução e os mecanismos do poder..., cit., 1990, pp. 112 segs.

[62]José Subtil, «Os poderes do centro..., cit., 1993, pp. 189 segs.; veja-se também, do mesmo autor, *O Desembargo do Paço (1750-1833)...*, cit., 1996, pp. 86 segs.

[63]José Subtil, *O Desembargo do Paço (1750-1833)...*, cit., 1996, pp. 298 segs.

No fundo, e quase paradoxalmente, através desta série de mudanças, favoreceu-se a lenta e gradual despersonalização e a descorporalização da *respublica*, promovendo-se, paralelamente, a abstracção e a objectivação dos laços que mantinham coesa a sociedade. Tratou-se do processo de despersonalização da autoridade pública, o qual foi acompanhado por importantes mudanças no que respeita ao património da monarquia, pois teve lugar a construção jurídica do princípio de inalienabilidade do domínio régio, constituindo-se desse modo uma sólida base patrimonial para a realeza, a qual ficava doravante ao abrigo da instabilidade própria da posse e do equilíbrio de forças[64].

Por fim, e ainda no tocante ao papel desempenhado pelo monarca na distribuição de recompensas pelos serviços prestados, importa relembrar que a graça régia foi sendo exercida de forma cada vez mais livre, dependendo da vontade exclusiva do monarca e dos seus ministros. Na sequência disso, a «graça» régia foi-se desligando das ancestrais imposições do mecanismo da tradicional liberalidade régia, e incidindo num grupo cada vez mais restrito e localizado. Esse grupo tinha como principal característica não propriamente a sua superioridade natural, mas sim, e em vez disso, o facto de gozar da confiança política – e não amorosa – do rei. Como seria de esperar, este processo de afunilamento da elite política esteve longe de ser pacífico, e o monarca teve de escutar muitas queixas, bem como acusações de que estava a governar com injustiça, ou de que o reino carecia de uma reforma da justiça e que os ofícios e as recompensas estavam a ser distribuídas de uma forma desproporcionada. A par disso, a venda de ofícios foi provocando uma erosão crescente nas relações entre os senhores e os seus servidores, traduzindo em linguagem monetária relações e sentimentos que nada tinham a ver com ela. Os seus críticos declaravam que a venalidade significava a mercantilização das pessoas, para além de bloquear a *antidora*, mas o certo é que tais vozes foram impotentes para travar o avanço do mercado de trabalho e das relações assalariadas. Estas últimas generalizaram-se, impondo uma acentuada des-personalização entre os homens, cuja identidade familiar se foi esbatendo à medida que se reforçava a sua personalidade individual. Ao libertarem-se dos constrangimentos domésticos, cada uma das pessoas viu consagradas as suas liberdades individuais, passando a ser livres para competir, para adquirir, para possuir e para transmitir por herança, se bem que, ao mesmo tempo, esse desenraizamento familiar tivesse acentuado o seu isolamento e a sua solidão[65], tornando os indivíduos cada vez mais dependentes do Estado[66].

---

[64]Jean-Frédéric Schaub, «Le temps et l'État..., cit., 1996, pp. 140 segs.

[65]Acerca do tema da individualização e, em particular, sobre as consequências sociais do acentuar de uma

De uma comunidade afectiva para uma sociedade contratual

Ao longo das últimas páginas repartimos a nossa atenção entre dois mundos. Num deles, os dados inscritos na natureza das coisas e das pessoas ocupavam um lugar central, acreditando-se que tudo tinha uma finalidade e um destino amoroso pré-definido, uma crença que condicionava fortemente todo o tipo de relações que as pessoas estabeleciam umas com as outras, e que levava a que todos tivessem uma atitude reverencial pela natureza e pelos dados nela inscritos. O outro, ao invés, e nas palavras de Zygmunt Bauman, é um mundo «desencantado», um mundo sem significado por si só, porque não possui, intrinsecamente, nem intenção, nem finalidade nem destino, um mundo onde as determinações naturais são encaradas, até, como uma abominação e uma ofensa, e onde a natureza é descrita como um aglomerado errático e absolutamente carente da visão ordenadora do homem e da sua capacidade racional[67].

Contudo, convirá lembrar que, para além de serem dois sistemas que mantêm entre si uma relação sequencial, trata-se, igualmente, de zonas culturais mais ou menos coexistentes[68], e ainda hoje é possível encontrar traços da coexistência dessas duas visões do mundo completamente distintas. Seja como for, o expansionismo do sistema individualista ditou o desaparecimento de muitas das formas culturais do passado, o que significa que, em face de tudo aquilo que tivemos a oportunidade de expor ao longo desta dissertação, não é exagero afirmar – parafraseando Jean-Frédéric Schaub – que percorremos aquilo que pode ser designado como um «continente cultural desaparecido», quer dizer, incidimos na parte mais profunda do Antigo Regime católico, um período em que imperava um entendimento teológico-jurídico do conjunto dos dispositivos comunitários. Apercebemo-nos, também, de que no estudo desses tempos tão profundamente marcados pela visão católica do mundo, não é pertinente separar instâncias autónomas e especializadas como a Teologia, o Direito, a Política ou a Economia, uma vez que se tratava de uma civilização que comungava de uma coerente visão de conjunto desses diversos domínios, e que, a partir dessa visão integrada,

ética individualista, veja-se as considerações tecidas por Ulrich Beck em *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francoforte no Meno, Suhrkamp, 1986.

[66]Cfr. Bartolomé Clavero, «Principio Constitucional: el Individuo en Estado» *in Happy Constitution...* cit., 1997, pp. 31 segs.

[67]Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics...*, cit., 1993, pp. 194.

[68]Helen Nader, «The Recurrent Dialectic Between Legality and its alternatives: the limitations of Binary

desenvolveu mecanismos próprios de garantia da sua paz interior, mecanismos esses que estavam invariavelmente voltados para a permanência e para o respeito dos estatutos naturalmente determinados de cada uma das suas componentes.

No fundo, o nosso objecto de estudo foi mais propriamente a cultura do Antigo Regime, aqui entendida como um mosaico integrado de narrativas de fundo, de imagens e de práticas, formando um sistema governado por uma lógica global e coerente. Foi precisamente essa lógica global, responsável pela articulação das diversas partes do conjunto, que se procurou caracterizar. No centro das nossas atenções estiveram alguns dos princípios que governaram as mentes dos homens ao longo de um período multissecular, princípios esses que se prendem com ideias tão básicas como a noção de humanidade, de consciência ou de laços comunitários básicos, materializados em lugares-comuns, em cânones, em argumentos, em justificações, em critérios de apreciação, em categorias e em razões formalizadas e tornadas consensuais por um uso repetido ao longo de séculos.

Acedemos àquilo que, com toda a oportunidade, Antonio Serrano apelidou de «estrutura ontológica e normativa de fundo». Analisámos essa estrutura dotada de uma finalidade universal, e que assegurava a unidade orgânica da natureza, mas dotada igualmente de finalidades particulares, as quais conferiam razão de ser e sentido a cada um dos elementos que compunham o corpo social. Uma finalidade que não significava propriamente mudança, mas sim permanência e aperfeiçoamento interior, um caminho através do qual os seres vivos realizavam aquilo que, desde a sua origem, eram em potência. De resto, por diversas vezes assinalámos que, nesse universo cultural, a mudança era encarada como um desvio a esse caminho de aperfeiçoamento, era interpretada como um factor de degeneração e de decadência. Tratava-se, como observámos, de um mundo de posições fixas, porque eram essas posições, ontologicamente determinadas, que davam sentido à entidade que as ocupava, pois a posição constituía algo de intrínseco à natureza do ser.

O estudo do sentimento de pertença a uma comunidade voltada para o amor permitiu-nos aceder ao coração, ao núcleo central e profundo do sistema de organização social do Antigo Regime. Uma vez no interior desse núcleo, apercebemo-nos de que tal sistema era caracterizado por um tipo de normação essencialmente moral e por um Direito também ele vivido como um *Ius* cristão[69]. Lidámos com um ordenamento essencialmente pré-jurídico e quase sempre pré-

Thinking..., cit., 1984.

[69]Bartolomé Clavero, «Religion y Derecho. Mentalidades y Paradigmas», *Historia, Instituciones, Documentos*, Sevilha, 11 (1985) pp. 1-26.

contratual, assente numa visão naturalista das relações sociais e fundado numa constante referência à «ordem natural das coisas»[70]. E foi precisamente ao desabar deste sistema afectivo que dedicámos boa parte deste capítulo.

Apesar do seu carácter esquemático, a descrição deste complexo conjunto de mutações indica que aquilo que estava verdadeiramente em jogo, a um nível profundo, era uma alteração do próprio conceito de humanidade e, como não podia deixar de ser, da comunidade por ela formada. Recorrendo a uma feliz expressão de Benjamin Nelson, o mundo onde imperava uma cultura de matriz familiar, marcada pela solidariedade, pela desigualdade instituída e pela especificidade, estava a ceder o seu lugar a um outro, radicalmente diferente, onde primava o indivíduo enquanto membro-fundador de uma sociedade cujo valor central era a igualdade universal[71]. Até aí existira uma comunidade que todos acreditavam ter sido criada por Deus; uma comunidade cuja ordem remontava ao arbítrio divino, e à qual era atribuída a finalidade profunda de condução dos homens, através do amor do próximo, em direcção à salvação; uma comunidade onde a família era o elemento matricial de todas as relações, e onde as pessoas se tratavam umas às outras como se fossem membros do mesmo agregado doméstico; uma comunidade onde as hierarquias naturais eram inquestionadas, porque delas se dizia que, em última análise, decorriam da vontade divina; uma comunidade onde o comércio entre as pessoas era sistematicamente submetido a esse imperativo natural de amar o próximo, e onde vigorava uma confiança que decorria da crença de que todos os homens eram naturalmente bem intencionados.

A este mundo sucedeu uma sociedade de indivíduos competitivos e autónomos, uma sociedade cuja origem e ordem era atribuída a um contrato social, firmado e legitimado pela livre vontade dos homens; uma sociedade cujo elemento básico era o indivíduo, onde vigorava a igualdade de capacidades e de oportunidades entre todos, e onde a diferença estatutária era consequência do maior ou menor mérito de cada uma das pessoas individualmente consideradas, e não da família em que se nascera; uma sociedade assente num ordenamento perante o qual todos os indivíduos eram iguais, e onde as pessoas mantinham, entre si, relações despersonalizadas, anónimas e muito abstractas; uma sociedade onde os indivíduos se tomavam uns aos outros como estranhos, onde a desconfiança em relação à natureza humana imperava, sendo por isso mesmo necessária a presença de leis e de contratos, ou seja, de normas e de compromissos

[70]Cfr. Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia*..., cit., 1985, p. 73.

[71]Benjamin Nelson, *The Idea of Usury*..., cit., 1969.

«artificiais» que remetiam para um ordenamento positivo, cuja criação, como começámos por dizer, era fruto da vontade do homem.

Ao nível discursivo, verificámos que, durante muitos séculos, a estrutura da sociedade foi descrita mediante o recurso às categorias teológico-jurídicas, e, para além disso, verificámos também que esse foi, ao longo de muito tempo, o único idioma considerado pertinente e legítimo para explicar as relações estabelecidas entre as pessoas, quer no seio da família quer no ambiente extra-doméstico. Ao predomínio dessa chave teológico-jurídica sobre as relações entre as pessoas correspondia o primado de certos grupos, os teólogos e os juristas, os quais se apresentavam como os únicos detentores de uma «voz autorizada» para falar sobre esses temas. Esse predomínio das categorias teológico-jurídicas envolvia, necessariamente, formas de exclusão, silêncios e controlos, e implicava, também, uma posição de preeminência hierárquica que estava estreitamente associada a esse monopólio da capacidade de *dizer* a política. No fundo, e seguindo os ensinamentos de Michel Foucault, a cada civilização corresponde uma maneira determinada de produzir, de estruturar e de difundir o saber, a qual acaba por balizar e delimitar a possibilidade de produzir discurso sobre esse tema. É precisamente por isso que, com a gradual erosão da matriz corporativa com o recuo da normatividade amorosa, com a emergência de uma ciência anti-aristotélica que definia fronteiras estritas para o poder da razão, e com a afirmação de um olhar mais "técnico" sobre a política, se tornaram visíveis as disputas pelo poder de classificar, de distribuir e de dividir, de ver o mundo e de entender as relações entre as pessoas, e na sequência dessa disputa os teólogos e os juristas perderam muito da sua antiga autoridade, sendo substituídos por novos saberes e por novos especialistas na organização social[72]. Ou seja, a ascensão do individualismo político envolveu uma profunda recomposição conceptual, o que significa que, a par de todas as mutações que mencionámos, estava igualmente em curso uma "luta" em torno da capacidade de descrever e de explicar a política.

Foi nossa intenção identificar o momento de passagem de uma comunidade de *status*, da natureza como modelo e da ordem corporativa como princípio organizador, para uma sociedade baseada num contrato, voluntarista e marcadamente individualista. À comunidade onde imperava o princípio da reciprocidade e da entreajuda, sucedeu uma «sociedade» na verdadeira acepção da palavra, ou seja, uma organização fundada por um contrato, regida por uma constituição «positiva» onde se consagrava o direito do indivíduo à felicidade pessoal, e da qual emergia um conceito de humanidade marcado por

[72]William Church, «The Decline of the French Jurists as Political Theoristas, 1660-1789..., cit., 1967, pp.

individualismo, pela competição e pelo mercado. Importa lembrar que os fundamentos filosóficos desta lenta mas inexorável mudança estavam a ser engendrados desde, pelo menos, o século XVII, na Europa do Norte, sobretudo nas mentes de pensadores como Hugo Grócio, Thomas Hobbes, Bento de Espinosa, Samuel Puffendorf, Johannes Althusius ou John Locke. Nos seus escritos foi sendo aos poucos formulado um conceito de comunidade cuja ordem seria decorrente de um acto da vontade humana, de uma escolha racional, ordem essa que deveria estar voltada para o bem-estar material do maior número possível de indivíduos[73]. Com a afirmação das teorias do contrato e da livre associação, foi-se circunscrevendo a autoridade paternal, a qual ficou cada vez mais relegada para o interior do círculo familiar, restringindo-se, tanto quanto possível, o carácter afectivo, natural e orgânico das relações comunitárias. Estas, por sua vez, passaram a ser reguladas por princípios racionalmente formulados pela vontade humana.

Tratou-se de uma lenta e nem sempre sincronizada gestação dos dispositivos reguladores, analíticos e tutelares da vida das pessoas, transformações desencontradas a nível pedagógico, judicial, administrativo, policial, médico, etc. Um longo processo, portanto, o qual culminou na autonomização e no predomínio da «política», doravante definida como uma área essencialmente orientada para a utilidade e para o que era oportuno, e não tanto para o bem comum, para o «honesto» ou para o «justo»[74]; uma área vocacionada para a consecução de objectivos governativos concretos, anulando a normatividade do amor e relegando a justiça para uma posição secundária e de resolução rotineira – passiva e *a posteriori* – de conflitos de alcance jurídico[75].

Contudo, não é excessivo salientar que todas estas transformações decorreram num ambiente ainda profundamente comprometido com os ancestrais princípios morais e com os antiquíssimos esquemas conceptuais, e que nem sequer as rupturas mais radicais – realizadas na sequência dos movimentos revolucionários de finais de Setecentos e da primeira metade do século XIX – lograram conduzir até às últimas consequências este profundíssimo programa de

1-40.

[73]Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété...*, cit., 1987, pp. 394 segs.

[74]Bartolomé Clavero, «Razón de Estado, Razón de Individuo...», cit., 1991, pp. 28 segs.

[75]Como bem notou Antonio Serrano, ao longo do período oitocentista a «política» foi aos poucos assumindo a condução do processo de tomada de decisões vinculativas, ao mesmo tempo que a «justiça» ia passando para um lugar subalterno, ligado ao estrito e rotineiro desempenho das funções judiciais – Antonio Serrano González, «Chocolate a la Española: Formación y Afección de jueces en el siglo XIX», *in* Aldo Mazzacane & C. Vano (orgs.), *Università e professioni giuridiche in Europa nell'età liberale*, Nápoles, Jovene, 1994, pp. 454 segs.

transformação. Apesar de toda a sua determinação, a «revolução» enfrentou poderosas resistências, e, a esse respeito, os recentes estudos sobre a Europa oitocentista têm concluído que, em numerosos sectores da vida social, os esquemas corporativos de manutenção da ordem continuaram presentes durante muito tempo, e tal sucedeu porque, afinal, a introdução do regime jurídico liberal tinha sido bastante mais vagarosa do que se julgara, porque o código civil tivera um nível de aplicação muito mais superficial do que inicialmente se pensara, porque a instauração de um modo homogéneo de actuar sobre a sociedade foi um processo muitíssimo demorado, e, finalmente, porque a própria formação do conceito de Estado foi bastante mais lenta do que até há pouco tempo se pensara[76]. Ainda hoje, em certos pontos da Europa, o fracasso do programa reformador liberal é tão flagrante que alguns estudiosos chegam mesmo a falar de «Antigo Regime depois da Revolução»[77], ou de «triunfo do privado sobre o público»[78].

Por outras palavras, são inúmeros os sinais de que as resistências foram bastante mais eficazes do que, numa primeira leitura, se poderia pensar. Parafraseando Jean-Frédéric Schaub, não há dúvida de que a Revolução provocou a aceleração do debate político, da circulação de ideias e da inovação institucional; porém, e apesar disso, a antropologia familiar, bem como o sistema jurídico, conheceram um ritmo de transformação muitíssimo mais lento[79]. É inegável que ocorreu um inexorável e multissecular processo de acumulação de forças e de direitos nas mãos da nova instituição estatal, mas não é menos certo de que foi um caminho extremamente vagaroso, com recuos e até com momentos de deriva, onde frequentemente era notória a ausência de uma direcção previamente definida, e sem que existisse uma consciência clara do rumo que os acontecimentos estavam a tomar.

Por fim, mas não menos importante, cumpre sublinhar que alguns desses recuos se prendem com o facto de se ter reconhecido que as premissas do individualismo, uma vez aplicadas, produziam consequências morais bastante insatisfatórias. Como assinalou Craig Muldrew, nos últimos quinhentos anos teve lugar um complexo processo de transformação social, no decurso do qual passámos da unidade do *Corpus Christi* para uma economia de famílias em competição[80],

---

[76]António Hespanha, «Pré-compréhension et savoir historique: la crise du modèle étatiste et les nouveaux contours de l'histoire du pouvoir», *Rättshistoriska Studier*, Estocolmo, XIX (1993) pp. 50 segs.

[77]Jean-Frédéric Schaub, «Le Temps et l'État: vers un nouveau régime historiographique de l'Ancien Régime Français..., cit., 1996.

[78]Giuseppe Petralia, «'Stato' e 'moderno' in Italia e nel Rinascimento», *Storica*, 8 (1997), p. 15.

[79]Jean-Frédéric Schaub, «Le temps et l'État..., cit., 1996, pp. 148 segs.

[80]Craig Muldrew, *The Economy of Obligation...*, cit., 1998, pp. 332 segs.

uma mudança que, apesar de instaurar um sistema que defendia a igualdade, gerou desigualdades e assimetrias muito acentuadas. Tratou-se, portanto, de um processo lentíssimo e frequentemente doloroso, no decurso do qual muitas das imagens mais fundamentais a respeito da identidade pessoal, espiritual e grupal foram repensadas e reelaboradas, ao mesmo tempo que iam sendo admitidos novos elementos.

Finalmente, e antes de concluirmos, impõem-se umas últimas considerações acerca do amor, porque afinal foi o amor que deu o mote a esta dissertação, e ele nos acompanhou ao longo de toda a nossa investigação. Um amor que, apesar de a palavra nos parecer familiar, apontava para um universo semântico bem diferente daquele que vigora actualmente.

Ao longo do século de Setecentos também o amor sofreu uma profunda reformulação semântica. Como assinalámos, no contexto da afirmação do individualismo político os afectos do indivíduo passaram a ser direccionados e orientados para o amor abstracto pelo Estado-Nação, e todas as demais ligações afectivas foram sendo classificadas como politicamente irrelevantes. Atitudes como a proximidade e a afabilidade espontânea face aos outros, por sua vez, foram substituídas pela distância calculada e regulada pela razão. Ou seja, a atenção que o homem dispensava ao seu semelhante passou a ser fruto de uma decisão racional, deixando de ser o resultado de um impulso espontâneo oriundo da natureza benevolente do ser humano[81], até porque a adesão emocional e irreflectida converteu-se num comportamento altamente criticado pelas novas autoridades liberais, por ter um carácter fundamentalmente irracional e por bloquear os mecanismos objectivos de cálculo e de escolha.

Convirá lembrar, a este respeito, que uma das facetas mais salientes da modernidade foi o vincar da oposição entre razão e emoção. No quadro desse novo entendimento da vida amorosa, na sua vida emocional o indivíduo autónomo passou a caracterizar-se pelo facto de não estar preso a papéis sociais fixos, gozando de uma afectividade livre e da possibilidade de estabelecer apenas os laços que lhe parecessem convenientes para o seu bem estar individual. As emoções foram a partir de então encaradas como algo que tinha exclusivamente a ver com a responsabilidade pessoal[82]. Consequentemente, e no que toca ao matrimónio, a intervenção familiar no casamento tornou-se muito menos impositiva, ao mesmo tempo que o amor romântico – envolvendo a atracção sexual

[81]Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics...*, cit., 1993, p. 90.

[82]David Gauthier, «The Liberal Individual», *in* S. Avineri & A. De-Shalit (orgs.), *Communitarism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 347 segs.

– se associava ao casamento e ao imperativo de reprodução[83]. O amor divino cedeu terreno a um amor de carácter essencialmente secular, indiscriminado, recíproco e individualizado, o qual, supostamente, deveria funcionar como prelúdio para o casamento, uma instituição cada vez mais encarada como uma ligação igualitária entre um homem e uma mulher, entre um par, portanto, e não propriamente como uma aliança entre famílias alargadas. Este amor romântico supunha a rejeição de todo e qualquer condicionalismo social, cultural ou sexual para o laço amoroso, à excepção do próprio amor, instaurando, afinal, um amor incondicional e que envolvia a promessa de um encontro sem códigos, uma comunicação sem gramática[84]. Depois de séculos em que estiveram de costas voltadas, o amor, o casamento, a reprodução e a sexualidade voltaram a encontrar-se no século XVIII, numa altura em que, como consequência da racionalização, se assistia a uma crescente individualização da vida social e ao crescente isolamento entre as pessoas. Para alguns estudiosos, essa "invenção" especificamente Ocidental que é o amor romântico pode muito bem ter sido uma forma de garantir a integração e a comunicação num universo social tendencialmente fragmentado e atomístico. Aliás, e como muito oportunamente assinalou Charles Lindholm, as próprias autoridades estatais favoreceram o amor romântico e o casamento fundado na livre escolha, encarando-as não só como forças coesivas dessas sociedades cada vez mais individualistas, mas também como formas de desestabilizar as solidariedades das linhagens locais baseadas em matrimónios arranjados previamente[85].

Assim, pode dizer-se que o amor romântico funcionou como força coesiva nessa sociedade eminentemente individualista e possuidora de laços internos muito fracos. Como bem assinalou Alan MacFarlane, à medida que o mundo era cada vez mais governado por dinheiro e por cálculos de ganhos, lucros e perdas, assistiu-se a uma delimitação mais rigorosa da área familiar, cuja principal característica passou a ser o facto de aí se estabelecerem ligações incondicionais e assentes na comunhão, gerando-se no seu seio um ambiente essencialmente avesso ao cálculo, ao contrato e à competição. No fundo, o casamento, porque fundado no amor romântico e comportando a satisfação plena do apetite sexual, surgiu como a instituição incumbida de conceder significado a esse mundo desprovido de um *telos* e que se tornara "frio" e competitivo. O

[83]Alan MacFarlane, *The Culture of Capitalism...*, cit., 1987, pp. 127 segs.

[84]Koen Raes, «On Love and other Injustices. Love and Law as improbable communications..., cit., 1998, pp. 44 segs.

[85]Charles Lindholm, «Love and Structure», *Theory, Culture & Society*, vol. 15, n. 3-4 (Aug.-Nov. 1998) pp. 245 segs.

matrimónio representava essa ímpar possibilidade de fusão com outra pessoa, algo de extremamente valorizado num universo social marcado pelo anonimato, pela desconfiança e pela solidão, atributos típicos das sociedades compostas por multidões de indivíduos autónomos. No fundo, o amor romântico, com a sua mística, substituía a narrativa católica do bem comum, passando a ser ele quem conferia um sentido transcendental à vida, pois representava a promessa de liberdade e de regresso a uma espécie de pequeno "paraíso" familiar. A casa familiar, por sua vez, passou a representar o local de refúgio e de conforto face a um mundo cada vez mais incerto e competitivo[86]. De uma comunidade onde o afecto era extremamente codificado e condicionado, transitou-se para uma sociedade de amor individualista e livre; de uma comunidade onde vigoravam severas determinações acerca de quem podia amar quem, onde e quando, passou-se para uma sociedade de mercado livre e de amor apaixonado, ao qual corresponde, também, um peculiar mercado das emoções, onde imperam as emoções livres e onde se encoraja os estranhos a encontrarem-se[87].

Porém, nas últimas décadas, e com os desenvolvimentos a que se assistiu no chamado «processo de individualização», a própria idealização do amor romântico no quadro familiar tem perdido terreno, caminhando-se para soluções ainda mais radicalmente individualistas. Com o acentuar dos valores hedonistas, o modelo do amor romântico como um sentimento espontâneo e intenso perdeu força, e o desfrutar do corpo tornou-se num dos elementos mais centrais da cultura contemporânea, no quadro da qual um dos principais objectivos passou a ser, sem dúvida, a maximização dos prazeres do corpo. O acentuar do individualismo possessivo e da ideologia de consumo, por sua vez, conduziu à valorização de encontros amorosos totalmente descomprometidos, quer dizer, livres de constrangimentos anteriores e livres de implicações futuras[88]. Na verdade, levou-se tão longe a proclamação de que a principal prioridade do indivíduo é ser livre e autónomo, que os próprios laços conjugais, e até as crianças deles resultantes, são hoje encarados como obstáculos à realização desse verdadeiro «imperativo geral» que é a satisfação individual, uma satisfação que é fundamentalmente corpórea, e não anímica[89].

---

[86]Alan MacFarlane, *The Culture of Capitalism...*, cit., 1987, pp. 140 segs.

[87]Niklas Luhmann, *O Amor como Paixão. Para a Codificação da Intimidade...*, cit., 1991, pp. 11 segs.

[88]Mike Featherstone, «Love and Eroticism», *Theory, Culture & Society*, vol. 15, n. 3-4 (Aug.-Nov. 1998) pp. 5 segs.

[89]Ulrich Beck, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Francoforte no Meno, Suhrkamp, 1990; acerca deste tema, veja-se também os mais recentes trabalhos de Scott Lash.

Assim, neste início de um novo milénio o amor não parou de mudar, o mesmo se podendo dizer do agregado doméstico. No quadro actual, a família nuclear tende a ser substituída por experiências amorosas mais efémeras e livres de todo o tipo de compromissos. Além disso, toda a ênfase no amor individual tem levado um número crescente de pessoas a optarem por viverem sozinhas, acalentando ideias como a independência, a diversidade ou a variedade, e encarando a autonomia como um valor absolutamente central. Nesse sentido, o amor romântico, o sexo e a reprodução do núcleo familiar, depois de se terem reencontrado no século XVIII, parecem estar em vias de, uma vez mais, se separarem. Quanto ao casamento, ele voltou a ser objecto de uma negociação prévia[90], uma negociação que, desta feita, não é propriamente conduzida pelas famílias dos nubentes, mas sim pelos próprios indivíduos, resultando um casal – heterossexual ou homossexual – não necessariamente vocacionado para a reprodução, mas sim, e acima de tudo, para a realização da felicidade de cada um dos dois protagonistas dessa relação.

Por último, tem-se assistido, igualmente, a um regresso do amor e das emoções a zonas de onde o individualismo político o expulsara, um regresso motivado, há que dizê-lo, pela falência e pelo fracasso de muitos dos pressupostos do racionalismo e do individualismo liberal. Não deixa de ser sintomático que, nos últimos anos, o discurso da pós-modernidade tenha retomado precisamente aqueles temas que, durante mais de dois séculos, estiveram na obscuridade, como é o caso da importância dos sentimentos para a coesão social, ou a relação entre a lei e as emoções, para citar, apenas, alguns dos casos mais flagrantes[91]. A própria sensibilidade afectiva, depois de gerações em que foi submetida a uma campanha de indignificação intelectual por parte de uma civilização eminentemente racionalista, tem vindo a ser reabilitada, ao ponto de alguns apelidarem o tempo em que vivemos como uma nova *Gefühlkultur*, uma nova cultura do sentimento e da sensação, na qual o amor e os afectos voltam a estar no centro de todas as atenções[92].

---

[90]Anthony Giddens, *The transformation of intimacy: sexuality, love and eroticism in modern societies*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 150 segs.

[91]Carlos Petit (org.), *Las pasiones del jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

[92]Hanne Petersen, «The Language of Emotions in the Language of Law..., cit., 1998, pp. 22 segs.; é interessante observar que a própria autoridade estatal cada vez mais se desdobra em gestos de generosidade magnificente, como é o caso da amorosa concessão de subsídios, de bolsas, de prémios, de condecorações, de amnistias ou de perdões, sinal de que também ela continua a apostar em formas afectivas e «extraordinárias» de relacionamento com a sociedade, por reconhecer nessas práticas uma importante virtualidade de fomento da coesão social; sintomaticamente, a religião cristã, depois de vários séculos de repressão às formas de religiosidade mais afectivas, também tem vindo a readmitir modalidades mais carismáticas e amorosas de devoção.

Fontes
e
Bibliografia

Fontes e Bibliografia

I – FONTES

1) FONTES MANUSCRITAS.

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra – Coimbra

Cód. 504, 584.

Arquivos Nacionais / Torre do Tombo – Lisboa

Miscelâneas Manuscritas nº 171.
Mss. Graça 7, nº 35.
Mss. S. Vicente, 12; 20; 23.
Núcleo Antigo 135; 896 (2/12).
Mss. Livraria 616, 617, 618.

Arquivo da Casa de Cadaval, Muge

códs. 832, 833, 1081.

Arquivo da Casa Ducal de Bragança – Vila Viçosa

Mss. II.

Biblioteca da Ajuda – Lisboa

Códices: 49-X-10; 49-X-11; 49-X-12; 50-V-36; 50-V-37; 50-V-38; 51-II-15; 51-II-24; 51-II-25; 51-V-38; 51-V-41; 51-V-82; 51-VI-5; 51-VI-9; 51-VI-15; 51-VI-17; 51-VI-19; 51-VI-33; 51-VI-35; 51-VI-37; 51-VI-42; 51-VI-43; 51-VII-32; 51-VII-49; 61-IX-3; 54-X-17; 51-IX-2; 51-IX-3; 51-IX-5; 51-IX-6; 51-IX-15; 51-IX-34; 52-XII-16; 54-XIII-11.

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra – Coimbra

Códices: 110; 335; 448; 509; 510; 588; 3008; 8577.

Biblioteca Nacional - Lisboa

Fundo Geral, códices: 152; 163; 250; 264; 310; 427; 489; 678; 1482; 1551; 1555; 1595; 4174; 4581; 6897; 7644; 8595; 8831; 11206; 11234; 12968.

Mss. 2 nº 15; Mss. 22 nº 36; Mss. 27 nº 105; Mss. 27 nº 28; Mss. 28 nº 121; Mss. 72 nº 2; Mss. 135 nº 14; Mss. 205 nº 25 Mss. 205 nº 26.

Pombalina: 122; 151; 152; 636; 648; 653; 687.

Res. 1205 A.

Biblioteca Nacional - Madrid

Mss. 2389.

Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora

Códices CV/1-17; CXII/1-21.

2) FONTES IMPRESSAS.

AA.VV., *Libro de Marco Tulio Ciceron, en que trata, De los Officios, De la Amicitia, De la Senetud, Con la Economia de Xenophon, traduzidos de Latin en Romance Castellano por Francisco Thamara catedratico en Cadiz...* (Salamanca, Pedro Lasso, 1582).

AA.VV., *Libro llamado Arte de amistad...* (Medina del Campo, Pedro de Castro, 1548), *Libros de... Los Officios, De la Amicicia, y De la Senectud, con la Economia de Xenophonte todo nueuamente traduzido de Latin en Romance Castellano...* (Antuérpia, 1546).

Aboim, Diogo Guerreiro Camacho de, *Escola moral, política, christã e juridica...* (Lisboa, L. Gonçalves, 1733).

Afonso X, *Las Siete Partidas*, edição consultada: Valhadolid, Diego Fernandez de Cordova, 1587.

Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, trad., pref., nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991-1995.

Agostinho de Hipona, *Confissões*, 10ª ed., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.

Aires, Francisco, S.J., *Retrato de prudentes, espelho de ignorantes: aos primeiros alimento espiritual de bons acertos, aos segundos avizo de seus enganos...* (Lisboa, Officina de Antonio Cresbeeck de Mello, 1664).

Aires, Francisco, S. J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos, moralizado aos pregadores, proporcionado à via purgativa, illuminativa, & unitiva de huma alma com Deos. Dividido em quatro partes...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1658).

Alamos de Barrientos, Baltazar, *Tacito Español, Ilustrado con Aforismos...* (Madrid, Luis Sanchez, 1614).

Alcala y Herrera, Alonso de, *Iardim Anagramatico de Divinas Flores Lusitanas, Hespanholas, e Latinas...* (Lisboa, Officina Craesbeckinana, 1654).

Alighieri, Dante, *La Divina Commedia*, edição consultada: tradução de Vasco Graça Moura, Venda Nova, Bertrand, 1996.

Allonso de Herrera, Gabriel, *Libro de Agricultura, que tracta de la labrança, y criança, y de muchas otras particularidades y prouechos del Campo...* (Medina del Campo, Juan Boyes, 1584).

Almanach de Lisboa para o Anno de 1814... (Lisboa, Typog. da Academia Real das Sciencias, 1814).

Almanach de Lisboa para o Anno de MDCCCXXIII (Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1823).

Althemenes Tragoedia sub Auspiçiis Emi, ac Rmi Principis Nunnii S.R.E. Cardinalis À Cunha, Totius Lusitaniae, Regnorum ipsi subjectorum supremi inquisitoris &c... (Roma, G. Plachi, 1721).

Alvará contra a acumulação dos cargos e ofícios, de 25 de Outubro de 1644.

Alvará estabelecendo as penas a aplicar àqueles que se aproveitam da falta de pão para o fazer encarecer, de 20 de Outubro de 1651.

Alvarez, Jacinto, *Idea de la amistad heroyca..., es traducion Paraphrasica ... del Padre Andres Pinto Ramirez de la Companhia de Iesus...* (Saragoça, Juan de Ybar, 1663).

Andrada, Diogo de Paiva de, *Casamento Perfeito* (1630), edição consultada: Fidelino de Figueiredo, Lisboa, Sá da Costa, 2ª ed., 1982.

Andrada, Miguel Leitão de, *Miscellanea...* (1629), edição consultada: Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

Andreas Capellanus, *De Amore*, edição consultada: Berlim, Schmidt, 1979.

Anjos, Manuel dos, O.F.M., *Politica Predicavel, e Doutrina Moral do bom governo do mundo, Offerecida ao Serenissimo Principe de Portvgal Dom Ioam Nosso Senhor, &c...* (Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1693).

Anónimo, *Espejo Politico, y Moral, para Principes, y Ministros, y todos genero de Personas. Traducido de la lengua Turca en la Castellana por Vicente Bratuti Raguseo Interprete de la Lengua Turc De Felipe Quarto El Grande Rey de las Españas, &c.... Parte Primera...* (Madrid, Domingo Garcia y Morras, 1654).

Anónimo, *Información en la Causa de los Estudios de Portugal...* (Madrid, Andres de Parra, 1633).

Apuleio, Lúcio, *The golden ass*, edição consultada: tradução de Robert Graves, Londres, Penguin Books, 1956.

Aragón, Pedro de, O.E.S.A., *In Secundam Secundae Divi Thomae Doctoris Angelici commentariorum...* (Salamanca, Juan Fernandez, 1584).

Aranha, Thomas, O.P., *Sermão Funebre nas Exequias do Serenissimo Principe de Portugal Dom Theodosio que lhe celebrarão os Religiosos de S. Domingos de Lisboa, Benfica, & Almada, no Real Conuento de Belem...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1653).

Araújo, João Salgado de, *Ley Regia de Portugal...* (Madrid, Juan Delgado, 1627).

Arellano Marino, Juan de, *Tratado politico y moral de la verdadera amistad christiana...* (Múrcia, Miguel Lorente, 1684).

Aristippo ou Homem de Corte. Escrito na lingua Franceza por Mr. De Balsac... (Paris, Etienne Maucroy, 1668), traduzido por Duarte Ribeiro de Macedo.

Aristóteles, *Económica*, edição consultada: *Économique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1968, tradução de André Wartelle.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco* e *Ética a Eudemo*, edição consultada: Ética *Nicomáquea. Ética Eudemia*, tradução e notas por Emilio Lledó Iñigo, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Aristóteles, *Política*, edição consultada: *Politique*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1986.

Astete, Gaspar, S. J., *Institucion y Guia de la juventud Christiana. Primera Parte. Donde se trata de como han de enseñar los padres a sus hijos a ser obedientes y temerosos de Dios, y de las virtudes mas principales que ha de tener el mancebo Christiano...* (Burgos, Philippe de Iunta, 1592).

Astete, Gaspar, S.J., *Del gobierno de la familia y estado del matrimonio...* (Burgos, Iuan Baptista Varesio 1597).

Ataíde, Tristão da Cunha de, 1º Conde de Povolide, *Portugal, Lisboa e a Corte nos Reinados de D. Pedro II e D. João V*, Lisboa, Chaves Ferreira, 1990.

Autos do Levantamento e Iuramento, que... se fez a el rey Dom Ioam o IV... (Lisboa, António Alvarez, 1641).

Auto do Levantamento, E Juramento, que os Grandes, Titulos, Seculares, Ecclesiasticos, & mais pessoas que se acharão presentes fizerão a El Rey Dom Affonso VI. Nosso Senhor... (Lisboa, Henrique Valente de Oliveira, 1656).

Auto do Iuramento que o Serenissimo Principe Dom Pedro Nosso Senhor Fez aos Tres Estados destes Reynos... (António Craesbeeck de Mello, 1669).

Auto do Iuramento, Preito, e Omenagem, que os Tres Estados destes Reynos fizérão ao Serenissimo Iffante Dom Pedro de Principe, E Successor na Coroa delles... (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1669).

Auto do Levantamento & Juramento que os Grandes, Titulos, Seculares, Ecclesiasticos, & mais pessoas que se achárão presentes, fizerão ao Muito Alto, e Muito Poderoso Senhor El Rey D. Joam V. Nosso Senhor... (Lisboa, Valentim da Costa Deslandes, 1707).

Auto do Levantamento, e Juramento... El Rey D. Joseph o I... (Lisboa, Francisco Luis Ameno, 1752).

Auto do Levantamento, E Juramento,... D. Maria I... (Lisboa, Regia Officina Typographica, 1780).

Avis, D. Pedro de, *Livro da vertuosa benfeytoria*, Coimbra, Universidade, 1994.

Avis, D. Duarte de, *Leal Conselheiro*, actualização ortográfica, introdução e notas de João Morais Barbosa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

Bacon, Francis, *Ensaios* (a 2ª edição inglesa é de 1625, e contém 61 ensaios), edição consultada: Lisboa, Guimarães Editores, 1992 (tradução de Álvaro Ribeiro).

Baños de Velasco y Acevedo, Juan, *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones politicos y morales y su impugnador impugnado de si mismo...* (Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670).

Baños de Velasco y Acevedo, Juan, *El ayo y maestro de Príncipes, Séneca en su vida...* (Madrid, Francisco Sanz, 1674).

Barbosa, Agostinho, *Tractatus Varii: I. De Axiomatibus Juris usufrequentibus...* (Lyon, L. Arnaud - P. Borde, 1678) (1ª ed. 1644).

Barros, Alonso de, *Filosophia Cortesana moralizada...* (Madrid, En casa de la biuda de Alonso Gomez, 1587).

Barros, Alonso de, *Proverbios Morales...* (Madrid, Luis Sánchez, 1598).

Barros, João de, *Panegíricos*, texto restituído, prefácio e notas por M. Rodrigues Lapa, Lisboa, Sá da Costa, 1937.

Beja, António de, *Breve Doutrina e Ensinança de Príncepes* (1525), introdução de Mário Tavares Dias, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1965.

Benci, Jorge, S.J., *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, 1ª ed. Roma 1705, consultámos a 2ª ed., org. por Serafim Leite, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1954.

Bluteau, Raphael, CC.RR.MM., *Vocabulario Portuguez, & Latino...* (Lisboa, Pascoal da Sylva, 1712-1720).

Boccaccio, Giovanni, *Decameron*, edição consultada: *Decameron*, Milão, Riccardo Ricciardi, 1952.

Bodin, Jean, *Los seis libros de la republica de *...* (Turim, Herederos de Bevilagua, 1590) (versão/tradução de Gaspar de Añastro Ysunza).

Boileau Despréaux, Nicolas, *Arte Poética* (1674), pref. e notas de José Pedro Machado, Lisboa, Papelaria Fernandes, s.d. (tradução de D. Francisco Xavier de Meneses, 4º Conde da Ericeira).

Botero, Giovanni, *Da Razão de Estado*, tradução de Rafaella Longobardi Ralh, coord. e introdução de Luís Reis Torgal, Coimbra, INIC, 1992.

Brandão, Hilarião, O.S.A., *Voz do Amado* (1579), ed. Lisboa, Editorial Presença, 1992, introdução, notas e fixação do texto por Maria de Lurdes Correia Fernandes.

Busembau, Herman, S.J., *Medulla da Theologia Moral, Aonde se Resolvem com Facil, & perspicaz methodo os casos de consciencia. Tirada de varios, & approvados Authores [...] Novamente emmendada, & tradusida da lingoa Latina no Portuguez idioma Nesta quadragesima septima impressão Pelo Licenciado Manoel Pereira de Sousa Presbytero do habito de S. Pedro, Theologo natural desta Cidade de Lisboa...* (Lisboa, João Galrão, 1683).

Cabral, António Lopes, *Pancarpia, ou Capella Florida Matizada, & odorifera Tecida com dezoito Sermões differentes, & Intitulados; Guarnecida com flores Panegyricas, Moraes, & Metaphoricas...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1694).

Cáceres, Lourenço de, «Doutrina ao Infante D. Luís» publicado por A. A. Banha de Andrade em *Antologia do pensamento político português. Séc. XVI*, 1º vol., *Período Joanino*, Lisboa, I.S.C.S.P.U., 1965, pp. 29-58.

Cáceres, Lourenço de, «Tratado dos Trabalhos do Rei», publicado por A. A. Banha de Andrade em *Antologia do pensamento político português. Séc. XVI*, 1º vol., *Período Joanino*, Lisboa, I.S.C.S.P.U., 1965, pp. 59-87.

Campos, Manoel Monteiro de, *Academia nos Montes, e Conversações de Homens Nobres...* (Lisboa, António Alvarez, 1642).

Canto, Jácome Carvalho do, *Perola Preciosa, e Arte pera Servir a Deos, com o exercicio de muitas virtudes, que neste livro se ensinão a obrar por hum estillo suave, & devoto...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1616).

Cardoso, João, O.F.M., *Iornada d Alma Libertada, Guiada no Arriscado, e Tempestuoso Mar, do Mundo, por Christo Piloto diuino, na Nao da Igreja ao porto celestial da saluação...* (Lisboa, Geraldo da Vinha, 1626).

Carneiro, D. Diogo Gomes, *Oração Apodixica Aos Scismaticos da Patria...* (Lisboa, Lourenço de Anveres, 1641).

Carneiscus, *Il secondo libro del «Filista»: (Pherc, 1027)*, ed. de Mario Capasso, Nápoles, Bibliopolis, 1988.

Castiglione, Baltazar, *Il Cortegiano* (1ª ed. 1528), edição consultada: *El cortesano*, tradução de Juan Boscán, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.

Castillo, Hernando del, *Cancionero General* (Valência, 1511), edição consultada: Madrid, s.e., 1958.

Castro Palao, Fernando, S.J., *Opera Moralis de Virtutibus, et vitiis Contrariis, In varios Tractatus, & Disputationes Theologicas distributi... Tomus I - Continet Tractatus de Conscientia, De Peccatis, De Legibus, De Fide, Spe, et Charitate...* (Lyon, J. A. Huguetan, 1669-).

Castro, Damião de Lemos Faria e, *Politica Moral, E Civil, Aula da Nobreza Lusitana...* (Lisboa, Francisco Luiz Ameno, 1751).

Castro, Fernando Alvia de, *Aphorismos y exemplos políticos y militares sacados de la Primera Década de Juan de Barros...* (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1621).

Castro, João Baptista de, *Mappa de Portugal... Segunda Parte...* (Lisboa, Miguel Manescal da Costa, 1746).

Cícero, Marco Túlio, *Epistolae*, edição consultada: *Correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

Cícero, Marco Túlio, *Laelius De Amicitia*, consultámos a seguinte edição: *A Amizade*, tradução, introdução e notas de Sebastião Tavares de Pinho, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994.

Cícero, Marco Túlio, *Libro de Marco Tulio Ciceron, en que trata, De los Officios, De la Amicitia, De la Senetud, Con la Economia de Xenophon, traduzidos de Latin en Romance Castellano por Francisco Thamara catedratico en Cadiz...* (Salamanca, Pedro Lasso, 1582).

Cícero, Marco Túlio, *Libros de Marco Tulio Cícero De Los Officios, De la Amicicia, y De la Senectud. Con la Economica de Xenophonte todo nueuamente traduzido de Latin en Romance Castellano...* (Antuérpia, J. Steelsio, 1546).

Cícero, Marco Túlio, *Livro dos Ofícios... o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra*, edição crítica segundo o mss. de Madrid por Joseph M. Piel, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948.

Concina, Daniele, O.P., *Theologia Christiana Dogmatico-Moralis...* (Roma, Simone Occhi, 1749-51).

Costa, António de Pinho da, *A Verdadeira Nobreza...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1655).

Costa, D. Francisco da, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, introdução e notas de Domingos Santos, S.J., Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1956.

Costa, Juan, *El Regidor o Ciudadano... trata de como se ha de regir a si, su casa y republica dirigido a la muy insigne Universidad de Salamanca...* (Salamanca, Antonio de Lorençana, 1578).

Cruz, D. Fernando da, *Divina Filomena de Amorosos Affectos a Christo Iesv Crucificado. Primeira Parte. Offerecida à sua devota Imagem que se Venera em S. Vicente de fora...* (s.l., Domingos Carneiro, 1694).

Curso Conimbricense. I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles, ed. de A. A. Banha de Andrade, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957.

Dadson, Trevor J. (org.), *Avisos a un Cortesano. An Anthology of Seventeenth-Century Moral Political Poetry*, Exeter, The University of Exeter, 1985.

De Matienzo, Sebastiano, S.J., *Commentationes Selectae Ethicae Politicae, in P. Virgilii Marinis Aeneiden Ex Interpretibus & Neothericis & Antiquis Donato praesertim...* (Lyon, H. Boissart & G. Remeus, 1652).

Delicado, Antonio, *Adagios Portugueses Reduzidos a lugares comuns...* (Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1651).

Della Porta, G. Battista, *La Fisionomia dell' Huomo...* (Veneza, Eredi di G. Battista Combi, 1652).

De Vio Caetani, Tomas, *Summa Caietana, Tresladada em Portugues, com muytas Annotações, & casos de consciencia, & Decretos do sagrado concilio Tridentino, polo Padre Frey Diogo do Rosayro, da ordem de Sam Domingos...* (Braga, António de Maris, 1566).

Epicteto, *Manual y máximas*, estudo preliminar de Francisco Montes de Oca, 4ª edição, México, Editorial Porrúa, 1995.

Epicuro, *Sentenças Vaticanas*, edição consultada: *Obras*, estudo preliminar, tradução e notas de Montserrat Jufresa, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1994.

Erasmo, Desidério, *Elogio da Loucura*, edição consultada: tradução de Álvaro Ribeiro, 11ª ed., Lisboa, Guimaraes Editores, 1996.

Erasmo, Desidério, *Christiani matrimonii institutio...* (Basileia, Froben, 1526).

Erasmo, Desidério, *Libro de Apothegmas que son dichos graciosos y notables de muchos reyes y principes ilustres, y de algunos philosophos insignes y memorables...* (Antuérpia, Martin Nuncio, 1549).

Erasmo, Desidério, *Querela Pacis*, edição consultada: *Il lamento della pace*, edição de Carlo Carena, Turim, Giulio Einaudi, 1990.

Escobar, António de, *El Heroe Português. Vida, Haçañas, Vitorias, Virtud i Muerte d'El Excelentissimo Señor, el Señor D. Nuño Alvares Pereira...* (Lisboa, Diogo Soares Bulhões, 1670).

Escobar y Mendoza, Antonio, S.J., *Liber Theologiae Moralis, Viginti Quatuor Societatis Iesu Doctoribus...* (Lyon, Pet. Prost, P. Borde e L. Arnaud, 1644).

Ésquilo, *Os Persas*, edição consultada: *Les Perses*, dir. de Jacqueline de Romilly, Paris, P.U.F., 1974.

Eurípedes, *Hércules*, edição consultada: *Héraclès*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Eurípedes, *Orestes*, introdução, versão do grego e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

Évora, André Rodrigues de, *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião*, fac-símile do mss. inédito da Casa de Cadaval, com introdução de Luís de Matos, 1983.

Faria, Manuel Severim de, *Promptvario Espiritval, E Exemplar de Virtvdes Em que breuemente se explicão as materias mais importantes para a saluação das almas. Com varios exemplos de doutrina, & edificação. E a meditação de Deos pellas excellencias das creaturas...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1651).

Fernández de Medrano, Juan, *Republica Mista Dirigida a D. Francisco de Sandoual Duque de Lerma... Parte Primera...* (Madrid, Juan Flamenco, 1602).

Ferreira, António, *Poemas Lusitanos do Doutor *, dedicados por seu filho Miguel Leite Ferreira ao príncipe D. Filippe nosso senhor...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1598).

Ferreira, António, *Poemas Lusitanos* (1598), edição consultada: Lisboa, Sá da Costa, s.d., org. de Marques Braga.

Ferrer de Valdecedro, Andres, O.P., *La Vara Vigilante, Obligacion, Y Oficio del Principe Eclesiastico...* (Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1659).

Filipe, Bartolomeu, *Tractado del Conseio y de los consejeros de los Principes...*(Coimbra, António de Mariz, 1584).

Floresta, Alonso de la, *Obra nueua, llamada las angustias de la bolsa...* (Barcelona, Sebastian de Cormellas al Call, 1617).

Fonseca, António Pereira da, aliás, Cristóvão Godinho, *Poderes de Amor em geral, e oras de conversaçam particular...* (Lisboa, Oficina Craesbeeckiana, 1657).

Fonseca, Cristóvão da, O.S.A., *Tratado del Amor de Dios...* (Salamanca, Guillelmo Foquel, 1592); consultámos a edição de Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1603.

Fragoso, Baptista, S.J., *Regiminen Reipublicae Christianae, ex Sacra Theologia, Et ex utroque Iure, ad utrumque Forum coalescentis. Tomus Primus...* (1641), edição consultada: Lyon, L. Anisson, 1667.

Francesco Petrarca, *Opere. Canzoniere, trionfi, familiarium rerum libri con testo a fronte*, Florença, Sansoni Editore, 1992.

Freire, António, *Primor e honra da vida soldadesca no Estado da Índia* (Lisboa, 1630); citamos pela edição de Maria Laura Pereira, tese de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 1991 (policopiada).

Freire, João Nunes, *Os Campos Elysios...* (Porto, João Rodrigues, 1626).

Galhegos, Manuel de, «Silva Topográfica» *in Obras Varias al Real Palacio del Buen Retiro. Dedicadas por mano de Diego Suarez, Secretario de Estado, y del Consejo de Portugal, Al Excelentíssimo Señor Don Gaspar de Guzman Conde de Olivares, Duque de Sanlucar la mayor...* (Madrid, Maria de Quiñones, 1637).

Garro, Lourenço, O.M.C., *Isagoge Moral, Em A Materia dos Sacramentos. Tirada de Graves Authores, acrescentada & emendada nesta segunda impressão...* (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1625).

Garzoni, Tomaso, *Plaza Universal de todas Ciencias y Artes, Parte Traducida de Toscano, y parte compuesta por el Doctor Christoval Suarez de Figueroa...* (Madrid, Luis Sanchez, 1615).

Godinho, Cristóvão, aliás, António Pereira da Fonseca, *Poderes de Amor em geral, e oras de conversaçam particular...* (Lisboa, Oficina Craesbeeckiana, 1657).

Godoy, Pedro de, O.P., *Disputationes Theologicae in Tertiam Partem Divi Thomae...* (Burgos, Diogo Garcia, 1666-1668).

Gouveia, Francisco Velasco de, *Iusta acclamação do Serenissimo Rey de Portugal Dom Ioão o IV. Tratado Analytico Dividido em tres partes...* (Lisboa, Lourenço de Anveres, 1644)

Gracián, Baltazar, *El Criticón* (1651) edição consultada: *El Criticón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943.

Gracián, Lucas, *El Galateo Español* (1593), edição consultada: *Galateo Español...* (Lisboa, Jorge Rodrigues, 1598).

Granada, Luís de, O.P., *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa...* (Lisboa, Francisco Correia, 1571).

Granada, Luís de, O.P., *Libro de la Oración y Meditación...*, 1584, citamos pela edição de Lisboa, António Alvarez, 1612.

Guardiola, Juan Benito, *Tratado de la Nobleza, y de los Titulos, Y Ditados que oy dia tienen los varones claros y grandes de España...* (Madrid, Alonso Gomez, 1595).

Guazzo, Stefano, *La Civil Conversatione...* (Brescia, T. Bozzola, 1574).

Guerreiro, Bartolomeu, *Jornada dos Vassalos da Coroa de Portugal pera se recuperar a Cidade do Saluador, na Bahya de todos os Santos...* (Lisboa, Mateus Pinheiro, 1625).

Guevara, António de, *Libro del eloquentissimo Emperador Marco Aurelio, con el Relox de principes, van mas que en los passados añadidas nueue cartas, y siete capitulos...* (Lisboa, German Galharde, 1529).

Guevara, António de, *Aviso de Privados y doctrina de cortesanos...* (1539), edição consultada: Coimbra, Manuel Dias, 1657.

Gurmendi, Francisco de, *Doctrina Phisica y Moral de Principes. Dirigido a Don Francisco Gomez de Sandoual y Roxas, Duque de Lerma...* (Madrid, Andres de Parra, 1615).

Gurrea, Diego de, *Arte de Enseñar Hijos de Principes y Señores...* (Lérida, Viúva de Mauricio Anglada, 1627).

Gusmão, Alexandre de, S.J., *Arte de Crear bem os Filhos na Idade da Puerícia. Dedicada Ao Minino de Belem, Iesu Nazareno...* (Lisboa, Of. Miguel Deslandes, 1685).

Guzman, Pedro de, *Bienes de el Honesto Trabajo, y Daños de la Ociosidade en ocho discursos...* (Madrid, Imprenta Real, 1614).

Henriques de Vilhegas, Diogo, S.J., *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el govierno éthico, económico y politico. Dirigido al Señor Principe D. Pedro el Felice...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1672).

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edição consultada: *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, tradução de João Paulo Monteiro e Mª Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

Huarte de San Juan, Juan, *Examen de ingenios, para las sciencias. Donde se muestra la differencia de habilidades que ay en los hombres, y el genero de letras que a cada uno responde en particular. Es obra donde el que leyere con attencion hallara la manera de su ingenio, y sabra escoger la sciencia en que mas ha de aprouechar...* (Baeça, Juan Baptista de Montoya, 1575).

Hugo, Herman, S.J., *Pia Desideria Emblematis, Elegiis et affectibus S.S. Patrum illustrata...* (Antuérpia, Aertssen, 1624).

Ingegneri di Polemone e Adamantio, Giovanni, *Fisonomia Naturale...* (1622), consultámos a seguinte edição: G. Battista Della Porta, *La Fisionomia dell' Huomo...* (Veneza, Eredi di G. Battista Combi, 1652) (compilação que inclui o livro de Ingegnieri).

Jacobo Masenio, *Speculum Imaginum Veritatis Occultae, exhibens symbola, Emblemata, Hieroglyphica, Aenigmata, Omnitam Materiae, quam formae varietate...* (Colónia, Viúva de J.A. Kinchi, 1681).

Jesus, Tomé de, *Trabalhos de Jesus...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1602).

Jesus, Tomé de, O.S.A., *Trabalhos de Iesu. Segunda Parte. Que passou desde o Orto de Geth Semani, até sua morte, que são os trabalhos de sua sacratissima payxão...* (Lisboa, Vicente Alvarez, 1609).

Jorge, Marcos, S.J., *Doctrina Christam ordenada a maneira de dialogo pera ensinar os meninos. Acrescentada pelo P. Ignacio Martins...* (1566) (Lisboa, Off. Craesbeeckiana, 1655).

Juan de la Cruz, O.C.D., *Obras espirituales que encaminan a vna alma a la perfecta vnion con Dios...* (Alcalá, Viúva de Andres Sanchez Ezpeleta, 1618).

Lacerda, D. Fernando Correia de, *Panegyrico ao Excellentissimo Senhor Dom Antonio Luis de Menezes Offerecido A seu primogenito o senhor D. Pedro de Menezes Conde de Cantanhede...* (Lisboa, João da Costa, 1674).

Lacerda, D. Fernando Correia de, *Virtuosa Vida e Santa morte da princesa Dona Joana: reflexoens moraes e políticas sobre sua vida e morte...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1674).

Leão Hebreu, *Diálogos de amor*, org. de Giacinto Manuppella, Lisboa, Instituto Nacional de Investigaçao Científica, 1983.

Leão, D. Gaspar de, *Desengano de Perdidos* (1573), introdução de Eugenio Asensio, Coimbra, 1958.

Ledesma, Alonso de, *Iuegos de Noche Buena Moralizados a la vida de Cristo, martirio de Santo, y reformacion de costumbres. Con unas enigmas para honesta recreacion...* (Madrid, Alonso Martin, 1613).

Lei para que não haja matrimonios clandestinos (13 de Novembro de 1651).

Lei para que não se tragam capas pela cabeça (Lisboa, 25 de Abril de 1674).

León, Luís de, O.S.A., *In Cantica Canticorum Solomonis explanatio...* (Salamanca, Lucas de Iunta, 1580).

León, Luís de, O.S.A., *De los nombres de Cristo...*, edição consultada: Salamanca, Juan Fernandez, 1595).

Lessio, Leonardo, S.J., *De Iustitia et Iure caeterisque Virtutisbus Cardinalibus Libri Quatuor: Ad 2.2. D. Thomae, à quest. 47. usque ad quaest. 171...* (Antuérpia, Officina Plantiniana, 1612).

Ley e Pragmatica porque V. M. há por bem prohibir o luxo, e excesso dos trages, moveis, e lutas, o uso de espadas às pessoas de baixa condição, e diversos outros abusos que necessitavão de reformar (Lisboa, 24 de Maio de 1649).

Ley para que as mulheres não usem chapeo com manto, nem manto com rebuço (Lisboa, 20 de Agosto de 1649)

Ley que nos morgados & beens vinculados soceda o parente mais chegado ao ultimo possuidor, quando o instituydor o nam declarou d outra maneira (Lisboa, João Alvarez, 1557)

Ley que pessoa alguma não compre pão pera o tornar a vender (18 de Agosto de 1558).

Ley reformando os estilos de falar e escrever, reduzindo-os a ordem e termo certo (1597).

Ley sobre a socessão dos morgados & bens vinculados. Dos morgados dos filhos (Lisboa, João Alvares, 1557).

Ley sobre as pessoas que ouverem de ter bens da Coroa se não casem sem licença del Rey (23 de Novembro de 1616).

Ley sobre o pam que se vende fiado, & sobre o que se empresta a pagar em pam (Lisboa, Germão Galharde, 1539).

Ley sobre os vestidos de seda, & feitios delles, E das pessoas que os podem trazer (Lisboa, 25 de Junho de 1560).

Ley, Pregmatica, porque sua Magestade ha por bem prohibir as Guarniçoens de ouro, & prata, qualidade dos panos de que se deue usar neste Reyno, pela maneira que nella se declara (Lisboa, Impressão de Sua Majestade, 1686).

Lima, Luís Torres de, *Avisos do Céo, Successos de Portugal...* (1630), citamos pela edição de Lisboa, Pacoal da Silva, 1722.

Lima, Luís Torres de, *Segunda Parte dos Avisos do Ceo, successos de Portugal...* (Lisboa, Pascoal da Sylva, 1723).

Limpo, Baltazar, *Doze Fugas de David, de seu inimigo Saul...* (Lisboa, Antonio Alvarez, 1642).

Lobo, Francisco Rodrigues, *Corte na Aldeia e Noites de Inverno...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1619).

Lobo, Francisco Rodrigues, *Éclogas*, conforme a edição princeps, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928.

Locke, John, *Two Treatises of Government*; citamos pela edição de Londres, s.e., 1772.

López de Montoya, Pedro, *Libro de la Buena educación y enseñança de los nobles, en que se dan muy importantes auisos à los padres, para criar y enseñar bien sus hijos...* (Madrid, Viúva de D. Madrigal, 1595).

López de Vega, Antonio, *Heráclito i Demócrito de nuestro siglo, Descrívese su legítimo Filósofo, Diálogos morales, sobre tres materias, la Nobleza, la Riqueza, I las letras*, s.l., 1641.

López Pinciano, Alonso, *Philosophia antigua poética...* (Madrid, Thomas Iunti, 1596).

Lorca, Pedro de, O. Cist., *Commentaria et. Disputationes in Universam Primam secundae Sancti Thomae...* (Alcalá de Henares-Madrid, J. Graciano, 1609).

Lorea, Antonio de, O.P., *David Pecador, Enpresas Morales, Politico Christianas...* (Madrid, Francisco Sanz, 1673-74).

Lugo, Juan de, S.J., *Disputationum De Iustiti et Iure...* (1633), citamos pela edição de Lyon, L. Arnaud & P. Barde, 1670.

Luis Vives, Juan, *Introduction a la Sabiduria...* (Sevilha, Francisco Perez, 1604) (tradução do original latino por Diego de Astudillo).

Lund, Christopher (org.), *Istorias e ditos galantes que succederão e se disserão no Paço*, Coimbra, Almedina, 1980.

Macedo, António de Sousa de, *Perfectus Doctor, in quacvnqve scientia, maxime In Iure Canonico, & Civili. Summorum Autorum circinis, lineis, coloribus, & penicillis figuratus...* (Londres, Richard Hearn, década de 1640).

Macedo, António de Sousa de, *Armonia Política. Dos Documentos Divinos com as conveniencias d'Estado. Exemplar de Principes No governo dos gloriosissimos Reys de Portugal. Ao Serenissimo Principe Dom Theodosio nosso Senhor...* (Haia, Samuel Brown, 1651).

Macedo, António de Sousa de, *Eva, e Ave ou Maria triumphante. Theatro da erudiçam, e da philosophia christam. Em que se representam os dous estados do mundo: cahido em Eva, e levantado em Ave...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1676).

Macedo, António de Sousa de, *Dominio sobre a Fortuna, e Tribunal da Razão. Em que se examinam as felicidades, & se beatifica a vida no Patrocinio da Virgem Mãy da Graça...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1682).

Mártires, Bartolomeu dos, O.P., *Cathecismo ou Doutrina Christaã & Praticas spirituaes...* (Braga, António de Mariz, 1564).

Mello, Luís de Abreu e, *Avizos pera o Paço...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1659).

Melo, Francisco Manuel de, «Escritorio Avarento» *in Apologos Dialogaes*, vol. I, Lisboa, Escriptorio, 1900, pp. 79-134.

Melo, Francisco Manuel de, *Aula Política, Cúria Militar. Epístola Declamatória ao Serenissimo Príncipe D. Theodozio: & Política Militar...* (Lisboa, Mathias Pereira da Sylva, 1720).

Melo, Francisco Manuel de, *D. Teodósio II*, Lisboa, Civilização, 1944.

Melo, Francisco Manuel de, *Epanáforas de vária história portuguesa*, introd. e apêndice documental por Joel Serrão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1977.

Melo, Francisco Manuel de, *Hospital das Letras*, edição de Jean Colomés, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.

Melo, Francisco Manuel de, *Os Relógios Falantes*, citamos pela edição crítica de Maria Judite Fernandes de Miranda, Coimbra, Universidade, 1968.

Mendo, Andrés, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Meneses, D. Luís de, *Compendio Panegirico da vida, e Acçoens do Excelentissimo Senhor Luis Alvarez de Tavora...* (Lisboa, António Rodrigues, 1674).

Meneses, D. Luís de, *História de Portugal Restaurado*, pref. António Álvaro Dória, Porto, Liv. Civilizaçao, 1947.

Meneses, Sebastião César de, *Suma Política, Offerecida ao Principe D. Theodosio de Portugal...* (Amesterdão, Simão Dias Soeiro Lusitano, 1650)

Mercado, Tomás de, O.P., *Summa de Tratos, y Contratos...* (Sevilha, Hernando Diaz, 1571).

Merola, Jeronimo de, *Republica original sacada del cuerpo humano...* (Barcelona, Pedro Malo, 1587).

Mexia, Pedro, *Silva de Varia Lección...* (Antuérpia, Martin Nucio, 1555).

Miranda, Martim Afonso de, *Tempo de Agora em Dialogos...* (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1622-24).

Miranda, Martim Afonso de, *Segunda Parte do Tempo de Agora, e Doutrina para Principes...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1624).

Molina, Luís de, S.J., *De Hispanorum primogeniorum origine ac natura libri qvatuor...* (Lyon, P. Landry, 1588), citamos pela edição de 1601.

Montano, Arias, *Aphorismos de la Historia de Publio Cornelio Tacito, ... para la conseruación y aumento de las Monarchias, hasta agora no impressos....* (Barcelona, Sebastian Mantevat, 1614).

Montemor, Jorge, *Diana*, edição consultada: *Los siete libros de la Diana* edição de Asunción Rallo,2ª ed., Madrid, Catedra, 1995.

Morão, Jorge Henriques, *Regimiento Politico del Hombre en Edad Floreciente. Presenta lo la Ociosidad Aflicta à la juventud ociosa...* (Lisboa, Antonio Pedrozo Galram, 1697).

More, Thomas, *Utopia*, edição consultada: tradução de José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1972.

Nadal, Jerónimo, S.J., *Evangelicae Historiae Imagines Ex ordine Euangeliorum quae toto anno in Missae Sacrificio recitantur, In ordinem temporis vitae Christi digestae...* (Antuérpia, s.e., 1593).

Narbona, Eugenio de, *Dotrina Politica Civil, escrita por Aphorismos, sacados de la dotrina de los Sabios, y exemplos de la experiencia...* (Madrid, Viúva de Cosme Delgado, 1621).

Natividade, António de, O.S.A., *Stromata Oeconomica Totius Sapientia Stamine Texta sive De regimine Domus, Opuscula nullius non Litteraturae elaborata impendio...* (Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1653).

Nieremberg, Juan Eusebio, S.J., *Obras y Dias. Manval de Señores y Principes. En qve se propone con sv pvreza y rigor la Espacvlacion y execvcion política, economica, y particvlar de todas Virtudes...* (Madrid, Viuda de Alonso Martin, 1629).

Nieremberg, Juan Eusebio, S.J., *Trophea Mariana sev De Victrice Misericordia Dei Parae Patrocinantis Hominibus...* (Antuérpia, Viúva e herdeiros de J. Cnobbari, 1658).

Nobiliário de D. Pedro Conde de Barcelos... (Roma, Estevam Paolínio, 1640).

Nuñez, Ferran, «Tractado de amiçiçia...», editado na *Revue Hispanique*, tomo XIV (1906), pp. 5-40.

Núñez Navarro, Francico, *Del Precepto evangelico de perdonar e amar al enemigo en Jesu Christo...* (Sevilha, Gabriel Remos, 1618).

Obregon y Cerezeda, Antonio de, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles, Recopilados de diuersos Autores. Dirigido A la Catholica Real Magestad del Rey de las Españas don Felipe III...* (Valhadolide, Luis Sanchez, 1603)

Ordenações e Leis do Reino de Portugal, Recopiladas per mandado do muito alto Catholico e poderoso Rei dom Philipe Primeiro... (Lisboa, Pedro Carsbeek, 1603).

Ortiz, Francisco, O.F.M., *Iardim de Divinas Flores, Repartido en siete Tratados de materias muy prouechosas para todo genero de gentes, Especialmente en lo que toca a Amor Diuino y humano, Y assi mismo las grandes mercedes que nos haze Dios por la Oracion, Dando nos siempre mas que le pedimos, Y las aduersidades y danños que se siguen de la Ociosidad y Malas Compañias...* (Madrid, Lourenço de Ayala, 1600).

Ortiz, Lorenço de, S.J., *Ver, Oir, Oler, Gustar, Tocar. Empresas que enseñan, y persuaden su buen Uso, en lo Politico, y en lo Moral...* (Lyon, Emprenta de Anisson, Posuel Y Rigaud, 1687).

Osório, Jerónimo, *De Nobilitate Civili Libri Duo. Eiusdem de nobilitate Christiana Libri tres...* (Lisboa, Luís Rodrigues, 1542); citamos por *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, tradução, introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, I.N.-C.M., 1996.

Osório, D. Jerónimo, *De Gloria libri quinque...* (Coimbra, 1549), edição consultada: *De gloria...* (Florença, L. Torrentinum, 1552).

Osório, D. Jerónimo, *Cartas Portuguesas. Nova Edição*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922.

Osório, Jerónimo, *De Regis Institutione et Disciplina* (1572), edição consultada: *Da institvição real e sva disciplina*, Lisboa, Pro Domo, 1944.

Ovídio, *The art of love, and other poems*, tradução de J. H. Mozley, Londres, Heinemann, 1957.

Padilla, Luisa Maria de, condessa de Aranda, *Nobleza Virtuosa...* (Saragoça, Pedro Henrique Pastor, 1637-39).

Padilla, Luisa Maria de, condessa de Aranda, *Idea de nobles y sus desempeños en aforismos. Parte Quarta de Nobleza Virtuosa...* (Saragoça, Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, 1644).

Palmireno, Juan Lorenzo, *El latino de repente... Dirigido al Illustre señor Hieronymio Larran de Cariñenos* (Valência, Pedro de Huete, 1573).

Palmireno, Lorenzo, *El Estudioso Cortesano...* (Alcalá, Juan Iñiguez de Lequerica, 1587).

Parada, António Carvalho de, *Arte de Reynar Ao Potentissimo Rey Dom Ioam IV Nosso Señor Restaurador da Liberdade Portuguesa...* (Bucelas, Paulo Craesbeeck, 1643);

Pegas, Manuel Álvares, *Tractatus de Obligationibus, & Actionibus, & defensionibus civilibus, & criminalibus, saecularibus, & Ecclesiasticis, ad utriusque fori Iudicia spectantibus...* (Lisboa, M. Deslandes, 1692).

Pérez de Mesa, Diego, *Política o Razón de Estado sacada de Aristóteles* (1623-1625), ed. de Madrid, C.S.I.C., 1980

Pimentel, Timóteo de Seabra, *Exhortação Militar ou Lança de Achilles Lança de Achilles, aos soldados Portuguezes, pela Defensão de seu Rey, Reyno, & Patria, em o presente apresto de guerra...* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1650).

Pineda, Juan de, O.F.M., *Primera Parte de los Treynta y cinco Dialogos Familiares de la Agricultura Christiana...*(Salamanca, Pedro de Adurça e Diego Lopez, 1589).

Pinel y Monroy, Francisco, *Retrato del Buen Vassallo, Copiado de la Vida, y Hechos de D. Andres de Cabrera, Primero Marques de Moya...* (Madrid, Imprenta Imperial, 1677).

Pinto, Heitor, Jer., *Imagem da Vida Christam. Ordenada per dialogos como membros de sua composiçam. O primeyro he da verdadeyra philosophia. O segundo de religiam. O terceyro da justiça. O quarto da tribulaçam. O quinto da vida solitaria. O sexto da lembrança da morte...* (Coimbra, João de Barreira, 1563).

Platão, *O simpósio ou do amor*, tradução, revisão, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, 1ª ed. rev., Lisboa, Guimarães Editores, 1986.

Platão, *Cármides*, edição e estudo de Francisco de Oliveira, Coimbra, INIC, 2ª ed. revista e aumentada, 1988.

Platão, *Fedro ou Da Beleza*, tradução e notas de Pinharanda Gomes, 2ª ed. rev., Lisboa, Guimaraes & Cª, 1981.

Platão, *Lísis*, introdução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1980.

Plutarco, *Moralia*, edição consultada: *Oeuvres morales*, texto estabelecido e traduzido por François Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Polo de Medina, Jacinto, *Academias del Iardin...* (Madrid, Imprenta del Reyno, 1630).

Portugal, Domingos Antunes de, *Tractatus de Donationibus Jurium et Bonorum Regiae Coronae...* (Lisboa, João da Costa, 1673).

Portugal, D. Francisco de, conde de Vimioso, *Arte de Galantaria...* (1670), edição consultada: Porto, Domingos Barreira, 1943.

Povoas, Manuel das, *Vita Christi, de*, canonigo de la santa Iglesia de Lisboa...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1624).

Prazeres, João dos, O.S.B., *Abecedario real e régia instrução de príncipes lusitanos; composto de 63 discursos politicos e morais...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1692).

Prazeres, João dos, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

Quevedo y Villegas, Francisco de, *Virtud Militante. Contra las Quatro Pestes del Mundo, Inuidia, Ingratitud, Soberbia, Avarizia*, 1ª edição póstuma 1651, edição crítica de Alfonso Rey, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

Ramires, André Pinto, S.J., «El triunfo de la amistad contra el amor» *in Coleccion universal de novelas y cuentos en compendio* (Madrid, Imprenta de Gonzalez, 1789) pp. 195-216.

Ramires, André Pinto, S.J., *Philadellia pro fide amicorum reciproca, Exemplar mirum...* (Lyon, herdeiros de P. Prost, P. Borde & L. Arnaud, 1647).

Ramires, André Pinto, S. J., *Utriusque Principum Politices Parallela Justae, et iniquae. Ad Caput Decimumquartum Isaiae Prophetae. Tomus Unicus...* (Lyon, Her. De P. Prost, P. Borde, L. Arnaud, 1648).

Ramires, André Pinto, S.J., «El triunfo de la amistad contra el amor» *in Coleccion universal de novelas y cuentos en compendio*, Madid, Imprenta de Gonzalezm 1789.

Rebelo, Diogo Lopes, *De Republica Gubernanda per Regem [Do Governo da república pelo Rei]*, introdução e notas de Artur Moreira de Sá, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1951.

Rebelo, Fernando, S.J., *Opus de Obligationibus Iustitiae, Religionis et Caritatis...* (Lyon, H. Cardon, 1608).

Rebelo, João, S.J., *Hystoria dos Milagres do Rosario, e de muytas & diuersas deuações, & seruiços, que santos, & peccadores fizerão a santissima Virgem Maria...* (Évora, Manoel de Lyra, 1602).

Reboredo, Amaro de, S.J., *Porta de Linguas ou Modo Muito Accomodado para as entender publicado primeiro com a tradução Espanhola. Agora Acrescentada a Portuguesa com numerosos interliniaes, pelos quaes possa entender sem mestre estas linguas o que as não sabe, com as raizes da Latina mostradas em hum compendio do Calepino...* (Lisboa, Pedro Craesbeck, 1623).

Regimento da Sereníssima Casa de Bragança (Lisboa, Officina de Miguel Manescal, 1690).

Regimento das Mercês e Decretos Relativos, Rio de Janeiro, Typographia Imperial e Nacional, 1826.

Remigio Noydens, Benito, C.R.M., *Promptuario Moral de Qvestoens Praticas, e casos Repentinos em Theologia Moral, para exame de Curas, & Confessores, & util a todo o sacerdote, & secular...* (Coimbra, Viúva de Manoel de Carvalho, 1675).

Resende, André de, «De Vita Aulica» (1531, 1535) poemas publicados em *On Court Life*, ed. e trad. de John R. C. Martyn, Berna, Peter Lang, 1990.

Resende, Duarte de, *Tratados da Amizade, Paradoxos e Sonho de Cipião*, introdução, comentário e actualização do texto por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1982.

Resende, Garcia de, *Cancioneiro Geral* (1516), edição consultada: *Cancioneiro geral de Garcia de Resende*, fixação do texto e estudo por Aida Fernanda Dias, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.

Ribeiro, João Pinto, *Preferencia das letras às armas...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1645).

Ribeiro, João Pinto, *Obras Varias Sobre varios Casos...* (Coimbra, João Antunes da Silva, 1729).

Rievaulx, Aelred de, *De Spirituali Amicitia,* edição consultada: *Aelred of Rievaulx's Spiritual friendship. A new translation*, por Mark F. Williams, Londres-Cranbury, NJ, Associated University Presses, 1994.

Ríos, Gregorio de los, *Agricultura de iardines que trata de la manera que se han de criar, governar y conservar las plantas* [1592], edição de Joaquín Fernández Pérez e Ignacio González Tascón, Madrid, 1991.

Rodrigues de Évora, André, «Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião», edição fac-símile do manuscrito, com introdução de Luís de Matos, Lisboa,1983.

Rodrigues, António, *Tratado Geral de Nobreza*, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1931.

Rodrigues, Manuel, *Summa de casos de consciencia, con advertencias muy provechosas para confessores...* (Lisboa, Antonio Alvarez, 1597).

Rufo Gutierrez, Juan, *Las Seyscientas apotegmas... y otras obras en verso...* (Toledo, Pedro Rodriguez, 1596).

Saavedra Fajardo, Diego de, *Idea de un Principe Christiano Representada en Cien Empresas...* (Munique, 1640).

Salas Barbadillo, Alfonso Gerónimo, *El Caballero Perfecto...* (Madrid, Juan de la Cuesta, 1620), edição consultada: Pauline Marshall, Boulder, University of Colorado Press, 1949.

Sales, François de, *Introduction à la vie dévote...* (1619), consultámos a seguinte edição: *Introdução à Vida Devota*, Porto, Typografia Porto Médico, 1938.

Sampaio, António de Vilas Boas e, *Nobiliarchia Portugueza, Tratado da Nobreza hereditaria, & Política...* (Lisboa, Officina de Francisco Villela, 1676).

San Pedro, Diego de, *Cárcel de Amor* (1492), citamos pela seguinte edição: *Obras Completas, II. Cárcel de Amor*, org. Keith Whinnom, Madrid, Castalia, 1971.

Sanchez de Melo, Luís, *Invectiva poética contra los cinco vicios sobervia, invidia, ambicion, murmuracion e ira. Elogios à las virtudes que se les oponen. Discursos morales, en que en epílogo se trata lo jurídico y político de los dichos vicios y virtudes...* (Málaga, 1641).

Santa Cruz de Dueñas, Melchor de, *Floresta Española, de Apotegmas, o sentencias, sabia y graciosamente dichas, de algunos Españoles...* (Toledo, 1574).

Santa Maria, Juan de, O.F.M., *Tratado de republica y policia christiana, para principes y para los que su gouierno tienen sus vezes...* (Valência, Pedro Patricio Mey, 1619).

Santarém, Pedro de, *O Tratado de Seguros de* *, 1552, em Veneza, reeditado por Moses Bensabat Amzalak, Lisboa, e. a., 1958.

Santo Agostinho de Macedo, Francisco de, *Myrothecium Morale documentorum tredecim quae sunt totidem Lectiones super Textum Aristotelis Lib. 8 Ethicorum De Amicitia Cum duplici pia Appendicula, et Indice Librorum...* (Pádua, J. de Cardorinis, 1675).

Santo António, Aleixo de, *Philosophia Moral tirada de alguns Provérbios ou Adágios amplificada com autoridades da Sagrada Escritura e Doutores que sobre ela escreveram...* (Coimbra, 1640).

São João Pinto, Pedro de, *Vida Espiritual do Homem, conferida com as 6. idades da vida temporal...* (Lisboa, Lourenço Craesbeeck, 1633).

Savary des Bruslons, Jacques, *Dictionnaire Universel de Commerce...* (Paris, Jacques Estienne, 1723).

Seixas y Vasconcelos, D. Gaspar, *Trofeos de la Paciencia Christiana, y reglas qve deven observar los Ministros Svpremos en las Audiencias...* (Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1645).

Séneca, Lúcio Anneo, *Obras Completas*, Madrid, M. Aguilar, 1943.

Silva, Félix Machado da, marquês de Montebelo, *Tercera parte de Guzmán de Alfarache*, ed. 1927 por Gehard Moldenhauer, *Revue Hispanique* tomo LXIX (1927).

Silva, Francisco da, *Opusculo da Infancia E Puericia dos Principes, E Senhores. No qual, alem de hum curioso discurso sobre o nacimento, & solemne Baptisto do Infante Serenissimo Dom Afonso, em documentos breues tirados da doutrina de muitos Sanctos, & Doutores Catholicos, como tambem dos Philosophos antiguos, se comprehende sua boa criação na idade mais tenra, exornado tudo com proueitosas humanidades...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1644).

Silva, J. J. de Andrade e (org.), *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza...*, 1640-1647, Lisboa, Imprensa de F. X. de Souza, 1856.

Soares, Miguel, *Serões do Príncipe*, [meados do século XVII] ed. Maria Teresa Neto e Cova, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1966.

Soares, Manuel Lourenço, *Principios e Definiçoens de toda a Theologia Moral, Muyto Proveytosos, e necessarios para todos os que se querem ordenar ou fazer qualquer outro exame...* (Lisboa, Manoel Lopes Ferreira, 1691).

Soares, Vicente de Gusmão, *Ultimas Acções del Rey D. João IV. Nosso Senhor, & offerecidos a Rainha Nossa Senhora [...] Por relação de quem assistio presente a todas ellas...* (Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1657).

Sobrinho, João, *De Iustitia Commutativa...* (Paris, G. Marchand, 1496), reproduzido na obra de Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, e. a., 1945.

Sófocles, *Ajax*, edição consultada: *Ajax*, texto estabelecido por Alphonse Dain, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Sófocles, *Filoctetes*, edição consultada: *Philoctetes,* org. por T. B. L. Wesbster, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Solorzano, Juan de, *Emblemata regis politica in centuriam unam redacta et laboriosis at que utilibus commentarijs illustrata...* (Madrid, Domingo Garcia Morras, 1653).

Soto, Domingo de, O.P., *De Iustitia & Iure Libri Decem...* (Salamanca, Andres de Portonaris, 1556).

Sousa, António Caetano de, *Historia Genealogica da Casa Real Portugueza, Desde a Sua Origem Até o Presente...* (Lisboa, Joseph Antonio da Sylua, 1735-38).

Sousa, António Caetano de, *Memorias Historicas, E Genealogicas dos Grandes de Portugal: os Estados, e os Nomes dos que actualmente vivem, suas Arvores de Costado, as allianças das Casas, e os Escudos de Armas, que lhes competem, até o anno de 1754...* (Lisboa, Officina Sylviana, 1755).

Sousa, António da Silva e, *Instrução Politica de Legados...* (Hamburgo, 1656).

Sousa, Manuel de Faria e, *Noches Claras, Divinas, y Humanas Flores...* (Madrid, Viúva de Cosme Delgado, 1624), edição consultada: Lisboa, Antonio Craesbeeck, 1674.

Souto Maior, Luís de, O.P., *Cantici Canticorum Salomonis Interpretatio...* (Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1599).

Suárez de Figueroa, Cristóbal, *El Passagero. Advertencias Utilissimas a la Vida Humana...* (Madrid, Luis Sanchez, 1617).

Suárez de Figueroa, Cristóbal, *Varias noticias importantes a la humana comunicacion...* (Madrid, Tomas Junti, 1621).

Suárez, Francisco, S.J., *Metaphisicarum Disputationum, in Quibus et Universa Naturalis Theologiae Ordinate traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur...* (Salamanca, Juan & Andres Renaut, 1597).

Suárez, Francisco, S.J., *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore In decem Libros distributus...* (Coimbra, Diogo Gomes de Loureiro, 1612).

Suárez, Francisco, S.J., *Defensio fidei Catholicae adversus anglicanae sectae errores De legibus...* (Coimbra, Gomes de Loureiro, 1613).

Teresa de Jesus, *La vida. Las moradas*, consultámos a edição organizada por Antonio Comas, Barcelona, Planeta, 1984.

Tesauro, Emanuele, *Filosofía moral derivada de la alta fuente del grande Aristóteles stagiríta...* (Lisboa, António Craeesbeeck de Melo, 1682).

Tesauro, Emanuele, *Il cannochiale aristotélico...* (Veneza, Paolo Balioni, 1655).

Tomás de Aquino, O.P., *De Caritate*; citamos pela seguinte edição: *Quaestio Disputatae. De Caritate*, Turim-Roma, Marietti, 1965.

Tomás de Aquino, O.P., *De Veritate*, citamos pela seguinte edição: *Quaestio Disputatae. Volumen I - De Veritate*, Turim-Roma, Marietti, 1964.

Tomás de Aquino, O.P., *De Virtutibus Cardinalibus*, citamos pela seguinte edição: *Quaestio Disputatae. Volumen II. De Virtutibus Cardinalibus*, Turim-Roma, Marietti, 1965.

Tomás de Aquino, O.P., *In Aristotelis Libros De Sensu et Sensato. De Memoria et Reminiscentia*, Turim-Roma, Marietti, 1949.

Tomás de Aquino, O.P., *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio*, citamos pela edição de Turim-Roma, Marietti, 1964.

Tomás de Aquino, O.P., *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*; citamos pela edição de Turim-Roma, Marietti, 1950.

Tomás de Aquino, O.P., *Summa contra gentiles*, edição consultada: Turim, Marietti, 1946.

Tomás de Aquino, O.P., *Summa Theologiae*, citamos pela seguinte edição: *Somme Theologique*, Paris, Les Éditions du CERF, 1990.

Torres, Juan de, S.J., *Primera Parte de la Philosophia Moral de Principes Para su Buena Criança y gouierno, y para personas de todos estados...* (Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1598).

Urrea, Pedro Manuel de, *Cancionero de todalas obras de * nuevamente añadido...* (Toledo, Juan Villaquirá, 1516).

Vaenius, Otho, *Amori Divini Emblemata...* (Antuérpia, 1615).

Vaenius, Otho, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Valasco, Álvaro, *Consultationum Ac Rerum Iudicatarum in Regno Lusitaniae. Tomus Primus...* (Lisboa, Manuel de Lira, 1588).

Valasco, Álvaro, *Quaestionum iuris emphyteutici liber primus seu prima pars...* (Lisboa, Baltazar Ribeiro, 1591).

Varela, Sebastião Pacheco, *Numero vocal, Exemplar Catholico e Politico, Proposto no Mayor Entre os Santos o Glorioso S. Joam Baptista para Imitaçam do Mayor entre os Principes O Serenissimo Dom Joam V...* (Lisboa, Manuel Lopes Ferreira, 1702).

Vasconcelos, Jorge Ferreira de, *Comédia aulegrafia*, texto revisto, notas e vocabulário por António Alberto Machado de Vilhena, Lisboa, e.a., 1942.

Vasconcelos, José Leite de, *«Emblemas» de Alciato explicados em português, Manuscrito do séc. XVI-XVII ora trazido a lume por **, Porto, Renascença Portuguesa, 1917.

Vasconcelos, Luís Mendes de, *Do sitio de Lisboa. Dialogo...* (Lisboa, Officina de Luys Estupiñan, 1608).

Vega, Garcilasso de la, *Obras... con Anotaciones de Fernando de Herrera...* (Sevilha, Alonso de la Barrera, 1580).

Velho, Domingos, *Iesvs. Principio de Divino Amor, & Consideraçoes de Iesus...* (Lisboa, Antonio Alvarez, 1625).

Veloso, José Pereira, *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1687).

Vera, Álvaro Ferreira de, *Origem da Nobreza Politica, Blasões, apellidos, cargos, & titulos nobres...* (Lisboa, Mathias Rodriguez, 1631).

Verney, Luís António, *Verdadeiro Metodo de Estudar, para ser util à Republica, e à Igreja, proporcionado Ao estilo, e necessidade de Portugal...* (Valensa, Officina de A. Balle, 1746).

Vieira, António, S.J., *Maria Rosa Mystica. Excellencias, Poderes e Maravilhas do seu Rosario, compendiadas em Trinta Sermoes Asceticos, & Panegyricos sobre os dous Evangelhos desta solennidade Novo, & Antigo, Offerecidas A Soberana Magestade da Mesma Senhora... I Parte...* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1686).

Vilhegas, Diogo Henriques de, S.J., *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el govierno éthico, económico y político...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1672).

Villalón, Cristóbal de, *El Scholastico*, ed. de Richard J. A. Kerr, Madrid, C.S.I.C., 1967.

Violante do Céu, *Rimas Várias...*(Ruão, Maurry, 1646), edição de Margarida Vieira Mendes, Lisboa, Presença, 1994.

Xenofonte, *Cyropedia ou História de Ciro, escripta em grego por* *..., Lisboa, Typographia de A. Martins, 1854.

Xenofonte, *Económica*, edição consultada: *Économique*, texto estabelecido e traduzido por Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Xenofonte, *Hieron...*, edição consultada: *Portrait de la Condition des Rois. Dialogue... intitulé Hieron*, Amesterdão, s.e., 1758.

Yelgo de Bazquez, Miguel, *Estilo de Servir a Principes, con Exemplos Morales para servir a Dios...* (Madrid, Cosme Delgado, 1614).

Zamora, Lourenço de, *Tercera Parte de la Monarchia Mystica de la Yglesia, hecha de Hieroglificos Sacados de Humanas, y Divinas Letras...* (Madrid, 1594).

Zapata, Luis de, *Miscelanea (Varia Historia)*, ed. Facsimilada de Manuel Terron Albarran, Badajoz, CSIC, 1983.

II – BIBLIOGRAFIA

Abel, Richard (org.), *The Politics of informal justice*, Nova York, Academic Press, 1982.

Abélès, Marc, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armand Colin, 1990.

Adkins, Arthur, «'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle», *Classical Quarterly*, 13 (1963) pp. 30-45.

Adkins, Arthur, *Moral values and political behaviour in ancient Greece. From Homer to the end of the fifth century*, Londres, Chatto & Windus, 1972.

Agamben, Giorgio, *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valência, Pre-Textos, 1995.

Aguzzi Barbagli, Danilo, «La Difesa di Valori Etici nella trattatistica sulla nobilità del secondo Cinquecento», *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Stui sul Rinascimento*, seconda serie, XXIX (1989) pp. 377-427.

Aimo, M. A., «Su alcuni problemi riguardanti l'amicizia trattati dalla casistica greca e latina», *Rivista di Studi Classici*, 6 (1958) III, pp. 235-252.

Alberti, Antonina, «*Philia* e identità personale in Aristotele» *in* A. Alberti (org.), *Studi sull'Etica di Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis, 1990, pp. 263-301.

Almeida, A. A. Marques de, *Estudos de História da Matemática*, Mem Martins, Inquérito, 1997.

Alonso, Damaso, «Vida y poesía en Fray Luis de León» *in* Francisco Rico (org.), *Historia y Crítica de la Literatura Española. Siglos de Oro: Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 391-395.

Althoff, Gerd, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwort der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio, «El cortesano discreto: itinerario de una ciencia áulica (s. XVI-XVII)», *Historia Social*, Valência, 28 (1997) pp. 73-94.

Amzalak, Moses Bensabat, *O conceito de riqueza no diálogo de Erícias*, Lisboa, e. a., 1943.

Amzalak, Moses Bensabat, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade Média*, Lisboa, e. a., 1945.

Amzalak, Moses Bensabat, *O Pensamento Económico de Aristóteles*, Lisboa, Academia das Ciencias de Lisboa, 1951.

Amzalak, Moses Bensabat, «Le Imposte nel 'Liber de Republica' di Diogo Lopes Rebelo», *Archivo Finanziario*, Pádua, VI (1957) pp. 1-15.

Andrade, A. A. Banha de, «Introdução» a *Curso Conimbricense. I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957.

Andrés Martin, Melquiades, «Pensamiento Teológico y Formas de Religiosidad» *in* AA.VV., *Historia de España Ramón Menéndez Pidal, XXVI – El Siglo del Quijote (1580-1680). Religión, Filosofia, Ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, pp. 3-78.

Angelozzi, Giancarlo, «Cultura dell'onore, codici di comportamento nobiliari e Stato nella Bologna pontificia», *Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento*, VIII (1982), pp. 305-324.

Angelozzi, Giancarlo, «La "Virtuosa Emulazione". Il Disciplinamento sociale nei *seminaria Nobilum* Gesuitici» *in* Angela De Benedictis (org.), *Sapere e/è potere. Dalle Discipline ai ruoli sociali*, vol. III, Bolonha, Comune di Bologna, 1990, pp. 85-108.

Angiolini, Franco, «Nobles et marchands dans l'Italie moderne» *in* F. Angiolini & D. Roche (dirs.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, EHESS, 1995, pp. 97-110.

Araújo, Ana Cristina, *A morte em Lisboa. Atitudes e representações, 1700-1830*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997.

Arendt, Hanna, *The origins of totalitarianism*, Nova York, Harcourt Barce and Company, 1951.

Ansart, Pierre, *La Gestion des Passions Politiques*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1983.

Asensio, Eugenio, «Prologo» à obra *Comédia Eufrosina* de Jorge Ferreira de Vasconcelos, Madrid, C.S.I.C., 1951, pp. VII-XCIII.

Asensio, Eugenio, «El Erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Revista de Filologia Espanola*, 36 (1952) pp. 31-99.

Asensio, Eugenio, «Lourenço de Cáceres o el latin al servicio del portugués», *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, 2 (1961) pp. 242-275.

Asensio, Eugenio, «Lourenço de Cáceres y su tratado *Dos Trabalhos do Rei* (com una nota sobre Jorge de Montemayor Plagiario), *Iberida. Revista de Filologia*, 5 (Junho de 1961), pp. 67-78.

Asensio, Eugenio, «Damasio de Frías y su *Dórida*, Diálogo de Amor. El Italianismo en Valladolid», *Nueva Revista de Filologia Hispánica*, XXIV, 1 (1975), pp. 219-234.

Asensio, Eugenio, «La Autobiografía de Manuel de Faria y Sousa», *Arquivos do Centro Cultural Português*, XIII (1978) pp. 629-637.

Asensio, Eugenio & Juan Alcina Rovira, *«Paraenesis ad litteras». Juan de Maldonado y el Humanismo Español en tiempos de Carlos V*, Madrid, F.U.E., 1980.

Ashworth, William B., «Light of Reason, Light of Nature. Catholic and Protestant Metaphors of Scientific Knowledge», *Science in Context*, 3, 1 (1989) pp. 89-107.

Atienza Hernández, Ignacio, «El señor avisado: programas paternalistas y control social en la Castilla del siglo XVII», *Manuscrits*, 9 (Enero 1991), pp. 155-204.

Auerbach, Jerold S., *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

Aviles, Miguel, «Corrientes de espiritualidad en Espaãa en la época de los Descobrimientos» *in* AA. VV., *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época. Actas*, Porto, Universidade do Porto, 1989, volume V, pp. 139-157.

Aymard, Maurice, «Amizade e convivialidade» *in* P. Ariés (org.), *História da vida privada*, tradução de A. L. Carvalho Homem, Porto, Afrontamento, 1990, pp. 454-499.

Barata-Moura, José, «Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu», *Didaskalia*, II (1972) pp. 155-175.

Barcellona, Pietro, *Diritto privato e processo economico*, Nápoles, Jovene Editore, 1973.

Barcellona, Pietro, *I Soggetti e le Norme*, Milão, Giuffrè Editore, 1984.

Barrientos Garcia, Jose, *Un siglo de Moral Economica en Salamanca (1526-1629). I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1985.

Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge, Polity Press, 1987.

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell, 1998 (1ª ed. 1993).

Beau, Albin Eduard, «O conceito e a função do *Imperium* em Francisco Suárez», *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, vol. XXV (1949) pp. 47-98.

Beau, Albin, «A realeza na poesia medieval e renascentista portuguesa», *Boletim de Filologia*, tomos 15-17 (1954-58) pp. 1-97.

Beck, Ulrich, *Das ganz normale Chaos der Liebe,* Francoforte no Meno, Suhrkamp, 1990.

Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francoforte no Meno, Suhrkamp, 1986.

Bergfeld, C., «Katholische Moraltheologie und Naturreechtslehre. II. Spanische Spätscholastik» *in* Helmut Coing (org.), *Handbuch der Quellen und Literatur der Neueren Europäischen Privatrechtsgeschichte*, vol. 2, *Neuere Zeit (1500-1800). Das Zeitalter des Gemeinenden Rechts*, Munique, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1977, pp. 1016-1029.

Berman, Harold J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1983.

Berman, Harold J., *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion*, Atlanta, Scholars Press, 1993.

Bermejo Cabrero, Jose Luis, «Amor y Temor al Rey (evolucion historica de un topico politico)», *Revista de Estudios Politicos*, 192 (Nov.-Dez. 1973) pp. 107-127.

Bertelli, Sergio & Giulia Calvi, «Rituale, cerimoniale, etichetta nelle corti italiane» *in* S. Bertelli e G. Crifó (orgs.), *Rituale, Cerimoniale, Etichetta*, Milão, Bompiani, 1985, pp. 11-27.

Bethencourt, F., «O campo ético no século XVI» *in* AA.VV., *Estudos e ensaios em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*, Lisboa, Sá da Costa, 1988, pp. 251-261.

Bloch, Marc, *A Sociedade Feudal*, Lisboa, Edições 70, 1982.

Blüher, K. A., *Seneca in Spanien: Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert*, Munique, 1969.

Bodei, Remo, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicitá celeste*, Bolonha, Il Mulino, 1991.

Bodei, Remo, *Una Geometría de las Pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, trad. do original italiano por José Ramón Monreal, Barcelona, Muchnik, 1995.

Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Paris, Droz, 1972.

Bourdieu, Pierre, «Habitus, Code et Codification», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 64 (Set. 1986) pp. 40-44.

Bourdieu, Pierre, «Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Alemagne et en France. Entretien avec Lutz Raphael», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 106-107 (mars 1995) pp. 108-122.

Bourdieu, Pierre, «De la Maison du Roi à la Raison d'état. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 118 (juin 1997) pp. 55-68.

Bouza Álvarez, Fernando, *Portugal en la Monarquia Hispanica (1580-1640). Felipe II, las Cortes de Tomar y la genesis del Portugal Catolico*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1986.

Bouza Álvarez, Fernando, «Retórica da imagem real. Portugal e a memória figurada de Filipe II», *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, 4 (1989) pp. 20-58.

Bouza Álvarez, Fernando, «La Majestad de Felipe II. Construcción del Mito Real» *in* J. Martínez Millán (org.), *La Corte de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 37-42.

Bouza Álvarez, Fernando, «Lisboa *Sozinha, Quase Viúva*. A Cidade e a Mudança da Corte no Portugal dos Filipes», *Penélope. Fazer e Desfazer a história*, 13 (1994) pp. 71-93.

Bouza Álvarez, Fernando, *Los Austrias Mayores. Imperio y monarquía de Carlos I y Felipe II*, Madrid, Historia 16, 1996.

Braddick, Michael, «The Early Modern English State and the Question of Differentiation, from 1550 to 1700», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 38, n. 1 (Jan. 1996), pp. 92-111.

Brito, Pedro de, *Patriciado Urbano Quinhentista: as Famílias Dominantes do Porto (1500-1580)*, Porto, Câmara Municipal do Porto, 1997.

Brunner, Otto, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Viena, R. M. Rohrer, 1959.

Brunner, Otto, *Vita nobiliare e cultura europea*, Bolonha, Il Mulino, 1982 (1ª edição: 1972).

Buescu, Ana Isabel, *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-1549)*, Lisboa, Cosmos, 1996.

Butz, Hans Rainer, *El Filosofo Cortesano. Das moralistische Werk des Antonio López de Vega*, Friburgo na Brisgóia, Albert-Ludwigs-Universität, 1975.

Caetano, Marcello, «Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal», separata da *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Libsoa*, XIX (1965).

Calafate, Pedro, «Ética, Política e Razão de Estado em António Vieira», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 53 (1997), pp. 375-392.

Caldeira, Albano Alfredo de Almeida, «Memoria sobre o serviço do Registo de Mercês», *Revista das Bibliothecas e Archivos Nacionaes*, nº 1, 2º ano (Jan.-Março 1903) pp. 81-102.

Capitaine, Annie, «La Réception de Montaigne dans l'Espagne du XVIIe siècle» *in* C.-G. Dubois (org.), *Montaigne et l'Europe*, Mont-de-Marsan, Editions Inter-Universitaires, 1992, pp. 177-185.

Cárceles de Gea, Beatriz, «La "justicia distributiva" en el siglo XVII (Aproximación político-constitucional)», *Chronica Nova*, 14 (1984-85) pp. 93-122.

Cárceles de Gez, Beatriz, «El conde-duque de Olivares y los tribunales de la Corte: oposición política y conflicto constitucional», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 13 (1990) pp. 7-35.

Cárceles de Gea, Beatriz, «"Voluntas e iurisdictio": obediencia, ejecución y cumplimiento de la voluntad real en la Corona de Castilla en el siglo XVII» *in* P. Fernández Albaladejo (org.), *Monarquía, Imperio y Pueblos en la España Moderna*, Alicante, A. E. H. M., 1997, pp. 663-677.

Cardim, Pedro, «Centralização política e Estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime», *Nação e Defesa*, 2ª série, 87 (Outono 1998), pp. 129-158.

Cardim, Pedro, «D. Afonso VI (1656-1668). A "privança" do conde de Castelo Melhor» A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Estampa, 1998, pp. 408-410.

Cardim Pedro, *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*, Lisboa, Cosmos, 1998.

Cardim, Pedro, «Entradas Solenes Rituais comunitários e festas políticas, Portugal e Brasil, sécs. XVI e XVII» *in* István Jancsó (org.), *Festa. Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa. Actas do Seminário organizado pelo Departamento de História da Universidade de São Paulo (6 a 11 de Setembro de 1999)*, São Paulo (no prelo).

Cardim, Pedro, «Vieira político? Serviço de Deus e serviço do rei nos escritos de António Vieira» *in* Mª Aparecida Santilli (org.), *Vieira Plural*, Actas da Conferência decorrida entre 29 e 30 de Setembro de 1997, São Paulo, Centro de Estudos Portugueses da Universidade de Sao Paulo, Brasil (no prelo).

Cardim, Pedro, Ângela Barreto Xavier, e Fernando Bouza Álvarez, *Festas que se fizeram pelo casamento do rei D. Afonso VI*, Lisboa, Quetzal, 1996.

Carvalho, José Adriano de, «A poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo», *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII (1974), pp. 295-404.

Carvalho, José Adriano de, «A 'Ars Orandi' de Fr. Heitor Pinto e as raízes culturais de *Imagem da Vida Cristã*», *Humanística e Teologia*, tomo V, fasc. 3 (1984), pp. 291-318.

Carvalho, José Adriano de, «Manuel Severim de Faria. Espiritualidade e Realidades Missionárias nas "Províncias de Guiné" no século XVII», *Bracara Augusta*, vol. XXXVIII, fasc. 85-86 (98-99) (Jan.-Dez. 1984) pp. 5-55.

Carvalho, José Adriano de, «Nas Origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo – o itinerário de Fr. Vasco de Portugal», *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, 2ª série, I (1984), pp. 11-131.

Carvalho, José Adriano de, «A *imitatio Christi* do cristão e do rei nas *Meditações e Homilias* dum Cardeal-Rei» *in* AA. VV., *IX Centenário da Dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*, vol. III - *Teologia do Templo e Literatura Bracarense*, Braga, UCP-FTB-CMPB, 1990, pp. 271-279.

Carvalho, José Adriano de, «Introdução» *in* Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia*, Lisboa, Presença, 1991, pp. 7-42.

Carvalho, José Adriano de, «As lágrimas e as setas. Os *Pia Desideria* de Herman Hugo, S.J., em Portugal», *Via Spiritus*, 2 (1995), pp. 169-201.

Carvalho, José Adriano de Freitas, «D. António, Prior do Crato, Príncipe Penitente. Os *Psalma Confessionales*: do *exemplum* à devoção», *Via Spiritus*, ano 2 (1995) pp. 67-129.

Carvalho, José Adriano de, «Ordem de Cristo e literatura de espiritualidade no século XVII» *in* Isabel Fernandes & Paulo Pacheco, *As Ordens Militares em Portugal e no Sul da Europa*, Lisboa, Colibri, 1997, pp. 93-100.

Cary-Elwes, C., *Law, liberty and love. A study in Christian Obedience*, Foundation of European Civilization, 1949.

Castro, Armando de, *A estrutura dominial portuguesa dos séculos XVI a XIX (1834)*, Lisboa, Caminho, 1992.

Cave, Terence, «"Or Donné par don": Échanges Métaphoriques et Matériels chez Rabelais» *in* AA.VV., *Or, Monnaie, Échange dans la Culture de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 107-117.

Cerrutti, Simona, «Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition» *in* Bernard Lepetit (org.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 127-149.

Charlier, Yvonne, *Érasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

Chartier, Roger «Pouvoirs et limites de la Représentation. Sur l'oeuvre de Louis Marin», *Annales HSS*, 2 (mars-avril 1994) pp. 407-418.

Church, William, «The Decline of the French Jurists as Political Theorists, 1660-1789», *French Historical Studies*, vol. V, n. 1 (Spring 1967) pp. 1-40.

Clanchy, Michael, «Lei e Amor na Idade Média» *in* A. M. Hespanha (coord.), *Justiça e Litigiosidade: História e Prospectiva*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 139-166.

Clavero, Bartolomé, *Temas de Historia del Derecho. Derecho común*, Sevilha, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979 (2ª edição revista e ampliada).

Clavero, Bartolomé, *Usura. Del uso económico de la religión en la história*, Madrid, Tecnos, 1984.

Clavero, Bartolomé, «Religion y Derecho. Mentalidades y Paradigmas», *Historia, Instituciones, Documentos*, Sevilha, 11 (1985) pp. 1-26.

Clavero, Bartolomé, «Almas y cuerpos. Sujetos del Derecho en la Edad Moderna» *in* AA.VV., *Studi in Memoria di Giovanni Tarello*, vol. I, Milão, Giuffrè, 1990, pp. 153-171.

Clavero, Bartolomé, *Razón de Estado, Razón de Individuo, Razón de Historia,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

Clavero, Bartolomé, «Textos Antigos em Tempos Modernos: a Determinação das Transgressões», *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, 6 (1991), pp. 41-46.

Clavero, Bartolomé, *Antidora. Antropologia Catolica de la Economia Moderna*, Milão, Giuffrè Editore, 1991.

Clavero, Bartolomé, «*Dictum beati*. A proposito della cultura del lignaggio», *Quaderni storici*, 86, anno XXIX, fasc. 2 (1994), pp. 335-363.

Clavero, Bartolomé, «Tejido de sueños: la historiografía jurídica española y el problema del Estado», *Historia Contemporánea*, 12 (1996) pp. 25-47.

Clavero, Bartolomé, *Happy Constitution. Cultura y lengua Constitucionales*, Madrid, Trotta, 1997.

Conte, Emanuele, «Dai servi ai sudditi. La *realitas* dei contratti di *status* nel diritto comune», comunicação apresentada ao congresso *Glosse, Summe, Kommentar*, realizado em Osnabrück em Novembro de 1996, disponível on-line em http://www.idr.it/iura-communia/contstat.htm.

Conte, Emanuele, «Passioni», *Rechtshistorische Journal*, 17 (1998) pp. 53-59.

Costa, Fernando Dores, *Crise Financeira, Dívida Pública e Capitalistas (1796-1807)*, dissertação de mestrado apresentada à Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 1992.

Costa, Fernando Dores, «O bom uso das paixões: caminhos militares na mudança do modo de governar», *Análise Social*, 149 (1998) pp. 969-1017.

Costa, Pietro, *Lo Stato Immaginario. Metafore e Paradigmi nella cultura Giuridica Italiana fra Ottocento e Novecento*, Milão, Giuffrè Editore, 1986.

Costa, Pietro, recensão ao livro de Jesús Vallejo – *Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1530)*, Madrid, C.E.C., 1992, publicada em *Quaderni Fiorentini*, 23 (1994) pp. 459-463).

Couprie, Alain, «"Courtisianisme" et Christianisme au XVIIe siècle», *XVIIe siècle*, 4 (Out.-Dez. 1981) pp. 371-391.

Courtine, Jean-Jacques, *Histoire du Visage. Exprimer et taire ses émotions, XVIe-XIXe siécle*, Paris, Rivages, 1988.

Courtine, Jean-François, «Théologie morale et conception du politique chez Suárez» *in* L. Giard & L. Vaucelles (orgs.), *Les jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Grenoble, J. Millon, 1996, pp. 261-278.

Cranz, F. E., «The Publishing History of the Aristotle Commentaries of Thomas Aquinas», *Traditio*, 34 (1978), pp. 157-192.

Cropper, Elizabeth & Charles Dempsey, *Nicolas Poussin: friendship and the love of painting*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Cunha, Mafalda Soares da, «Práticas do Poder Senhorial à escala local e regional (fins do século XV a 1640)» *in* Nuno Gonçalo Monteiro (coord.), «O espaço político e social local», 1ª

parte da obra *História dos Municípios e do Poder Local [Dos Finais da Idade Média à União Europeia]*, dir. de César de Oliveira, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 143-153.

Cunha, Mafalda Soares da, *Redes clientelares da Casa de Braganca, 1560-1640*, Évora, dissertação de doutoramento, 1997 (policopiada).

Curto, Diogo Ramada, *O Discurso Político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa, Universidade Aberta, 1988.

Curto, Diogo Ramada, *A Cultura Política em Portugal. Comportamentos, ritos e negócios*, dissertação de doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, 1994.

Dagron, Gilbert, «La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie» *in* Dieter Simon (org.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francoforte no Meno, V. Klostermann, 1990, pp. 1-18.

Davis, Natalie Zemon, «Boundaries and the sense of Self in Sixteenth-Century France» *in* Thomas Heller et al. (orgs.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1986, pp. 53-63.

Demerson, Guy, «L'Éloge Panurgien des Dettes» *in* AA.VV., *Or Monnaie, Échange dans la Culture de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 119-128.

Demetz, Peter, «The Elm and the Vine: Notes toward the History of a Marriage Topos», *Publications of the Modern Language Association*, 73 (1958) pp. 521-532.

Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié; suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994.

Descimon, Robert, «Les fonctions de la métaphore du marriage politique du Roi et de la république, France, XVIe-XVIIIe siècles», *Annales, ESC*, 6 (nov.-dec. 1992) pp. 1127-1147.

Deswarte-Rosa, Sylvie, *De l'emblematique à l'espionnage: autour de D. Juan de Borja, ambassadeur espagnol au Portugal*, Coimbra, Minerva, 1987, pp. 94-95.

Dewald, Jonathan, *Aristocratic experience and the origins of modern culture: France 1570-1715*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 105 segs.

Dias, João José Alves (org.), *Gentes e espaços: (em torno da população portuguesa na primeira metade do século XVI)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

Dini, Vittorio & Giampiero Stabile, *Saggezza e prudenza: studi per la ricostruzione di un' antropologia in prima eta moderna*, Nápoles, Liguori, 1983.

Dini, Vittorio, «Dalla Pedagogia delle Virtù alla virtù della Pedagogia» *in* AA.VV., *Sapere e/é potere. Dalle discipline ai ruoli sociali*, vol. III, Angela De Benedictis, org., Bolonha, Comune di Bologna, 1990, pp. 37-51.

Diurni, Giovanni, *Fiducia. Tecniche e principi negoziali nell'Alto Medioevo*, Turim, G. Giappichelli Editore, 1992.

Douglas, Mary, «No free gifts: introduction to Mauss's essay on *The Gift*» *in Risk and Blame. Essays in cultural theory*, Londres & Nova York, Routledge, 1992, pp. 155-166.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; consultámos a edição de Paris, Librairie Générale Française, 1991.

Ehrhardt, Marion, «Repercussões Emblemáticas na Obra de Camões, *Arquivo do Centro Cultural Português*, vol. VIII (1974) pp. 553-566.

Elias, Norbert & John L. Scotson, *The Established and the Outsiders*, Londres, Sage, 1994.

Elias, Norbert, «On Human Beings and their Emotions: A Process-Sociological Essay», *Theory, Culture & Society*, 4 (1987) pp. 339-361.

Elias, Norbert, «Zum Begriff des Alltags» *in* Kurt Hammerlich & Michael Klein (orgs.), *Materialen zur Soziologie des Alltags*, Colónia, Westdeutscher Verlag, 1978, pp. 22-29.

Elias, Norbert, *A sociedade dos Indivíduos* [1939], Lisboa, D. Quixote, 1987.

Elliott, John H., «The Court of the Spanish Habsburgs: a peculiar institution?» *in* P. Mack & M. Jacob (orgs.), *Politics and Culture in early modern Europe. Essays in Honor of H. G. Koenigsberger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 5-24.

Elliott, John H., «Quevedo and the Count-Duke of Olivares» *in* J. H. Elliott, *Spain and its World, 1500-1700*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1989, pp. 189-209.

Engels, Friedrich, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (*A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Rio de Janeiro, Vitória, 1964).

Ettinghausen, Henry, *Francisco de Quevedo and the neostoic movement*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

Featherstone, Mike, «Love and Eroticism. An Introduction», *Theory, Culture & Society*, número especial intitulado *Love and Eroticism*, vol. 15, n. 3-4 (Aug.-Nov. 1998) pp. 1-18.

Fenves, Peter, «Politics of Friendship – Once Again», *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, n. 2 (1998-99), pp. 133-155.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia, «Da Doutrina à Vivência: Amor, Amizade e Casamento no "Leal Conselheiro" do Rei D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, Porto, IIª série, vol. I (1984) pp. 133-194.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia, «Modelos educativos do Barroco em Portugal: a "Boa Criação" e a "Polícia Cristã"» *in* AA.VV., *I Congresso Internacional do Barroco*, Actas, I, Porto, Universidade do Porto, 1991, pp. 311-322.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia, «Entre a família e a realidade: a vida de João Cardim (1585-1615)», *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo V (1993), pp. 93-120.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia, «Recordar os "santos vivos": leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português», *Via spiritus*, 1 (1994) pp. 133-155.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995.

Fernández Albaladejo, Pablo, «Católicos antes que ciudadanos: gestación de una "Politica Española" en los comienzos de la Edad Moderna» *in* J. I. Fortea Pérez (org.), *Imágenes de la Diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 103-127.

Fernández Albaladejo, Pablo, «*Lex Regia Aragonensium*: Monarquía compuesta e identidad de Reinos en el reinado de Felipe III» *in* AA. VV., *España y Suecia en la Época del Barroco (1600-1660). Congreso Internacional. Actas*, Madrid. C. A. M., 1998, pp. 51-72.

Feros, Antonio, «Lerma y Olivares. La práctica del valimiento en la primera mitad del Seiscentos» *in* J. Elliott & A. Garcia Sanz (orgs.), *La España del Conde Duque de Olivares*, Valhadolide, Universidad de Valladolid, 1990, pp. 197-224.

Feros, Antonio, «"Vicedioses, pero humanos": el drama del Rey», *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, 14 (1993) pp. 103-131.

Feros, Antonio, «Twin Souls: monarchs and favourites in early seventeenth-century Spain» *in* G. Parker & R. Kagan (orgs.), *Spain, Europe, and the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 27-47.

Feros, Antonio, *The King's Favorit, The Duke of Lerma. Power, Wealth and Court Culture in the Reign of Philip III of Spain,* dissertação de doutoramento apresentada na Johns Hopkins University, Baltimore (no prelo).

Ferraro, Domenico, *Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milão, Angeli, 1995.

Ferreira, Carlos Alberto, «D. Francisco de Portugal, autor da *Arte de Galanteria*. Poesias, cartas inéditas e outras fontes manuscritas para o estudo da sua vida e obra», Separata de *Biblos*, 1947.

Fiske, Adele, «Paradisus homo amicus», *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, 40 (3) (July 1965) pp. 426-459.

Foresi, Pasquale, *L'Agape in San Paolo e la Caritá in S. Tommaso*, Roma, Cittá Nuova Editrice, 1965.

Fortea Pérez, José Ignacio, *Monarquía y Cortes en la Corona de Castilla. Las Ciudades ante la Política Fiscal de Felipe II*, Salamanca, Cortes de Castilla y León, 1990.

Foucault, Michel, «Réponse au cercle d'épistémologie», *Cahiers pour l'Analyse*, 9 (été 1968) pp. 9-40.

Foucault, Michel, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir» *in* H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, Au delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 297-321.

Foucault, Michel, «*Omnes* et *singulatim*: vers une critique de la raison politique», *Le Débat*, 41 (1986) pp. 5-36.

Fraisse, Jean-Claude, *Philia. La Notion d'Amitié dans la Philosophie Antique*, Paris, Vrin, 1974.

Freud, Sigmund, *Totem and Taboo and other works* (1913-1914), edição consultada: Londres, The Hogarth Press, 1978, tradução de James Strachey.

Frigo, Daniela, *Il Padre di Famiglia. Governo della Casa e Governo Civile nella tradizione dell'«Economica» tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1985.

Frigo, Daniela, «"Disciplina Rei Familiariae". A *Economia* como modelo administrativo de *Ancien Régime*», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 6 (1991), pp. 47-62.

Fumaroli, Marc, *L'Age de L'Eloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genebra, Droz, 1984 (2ª ed.).

Fumaroli, Marc, *Le Genre des Genres Littéraires Françaises: La Conversation*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Gallagher, David M., «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas», *Medieval Studies*, vol. 58 (1996) pp. 1-47.

Gaspar, Paulo, *O conhecimento afectivo em São Tomás*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1960.

Gauthier, David, «The Liberal Individual» *in* S. Avineri & A. De-Shalit (orgs.), *Communitarism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 151-164.

Gauthier, R. A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1951.

Gayo, Felgueiras, *Nobiliario de Familias de Portugal*, Braga, Carvalhos de Basto, 1989.

Georg Simmel, *Soziologie* (1894), edição consultada: *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, org. de Otthein Rammstedt, Francoforte no Meno, Suhrkamp, 1992.

Gerhardt, Mia I., «La Novela Pastoril y el éxito de la *Diana*» *in* Francisco Rico (org.), *Historia y Crítica de la Literatura Española. Siglos de oro: Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 296-302.

Giddens, Anthony, *The transformation of intimacy: sexuality, love and eroticism in modern societies*, Cambridge, Polity Press, 1992.

Gierke, Otto, *Community in historical* perspective, uma tradução de extractos de *Das deutsche Genossenschaftsrecht* principalmente do volume 1: *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, tradução de Mary Fischer, org. de Antony Black, 1990.

Gil Fernández, Luis, *Estudios de Humanismo y tradición clásica*, Madrid, Universidad Complutense, 1984.

Gil Pujol, Xavier, «Culturas Políticas y clases dirigentes regionales en la formación del Estado Moderno» *in* M. Lambert-Georges (org.), *Les Élites Locales et l'État dans l'Espagne Moderne, du XVIe au XIXe siccle*, Paris, CNRS, 1993, pp. 171-192.

Gilson, Étienne, *Saint Thomas Moraliste*, Paris, J. Vrin, 1974 (2. ed. aumentada),

Godelier, Maurice, *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984.

Gomes, João Pereira, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Évora, Câmara Municipal, 1959.

Gomes, Rita Costa, *A Corte dos Reis de Portugal no Final da Idade Média*, Lisboa, Difel, 1995.

Gómez Moreno, Ángel, *España y la Italia de los Humanistas. Primeros Ecos*, Madrid, Gredos, 1994.

Goodrich, Peter, «Gynaetopia: Feminine Genealogies of Common Law», *Journal of Law and Society*, vol. 20, n. 3 (1993) pp. 276-308.

Goodrich, Peter, «Law in the Courts of Love. Andreas Capellanus and the Judgements of Love» *in* Peter Goodrich, *Law in the Courts of Love. Literature and other minor jurisprudences*, Londres & Nova York, 1996, pp. 29-71.

Gouveia, António Camões, «A linhagem ou o tempo da memória. D. Francisco Manuel de Melo e o Nobre Seiscentista», *Ler História*, 18 (1990) pp. 3-24.

Grafton, Anthony, «Renaissance Readers and Ancient Texts: Comments on some Commentaries», *Renaissance Quarterly*, vol. XXXVIII, 4 (Winter 1985) pp. 615-649.

Grant Smith, David, *The mercantile class of Portugal and Brazil in the seventeenth century: a socio-economic study of the merchants of Lisbon and Bahia, 1620-1690*, dissertação de doutoramento, University of Texas, Austin, 1975.

Grant, Edward, «Ways to interpret the terms 'Aristotelian' and 'Aristotelianism' in Medieval and Renaissance Natural Philosophy», *History of Science*, XXV (1987) pp. 335-358.

Greenblatt, Stephen, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Grossi, Paolo, *'Un altro modo di possederi': l'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milão, Giuffrè Editore, 1977.

Grossi, Paolo, *Il Dominio e le cose. Percezioni Medievali e Moderne dei Diritti Reali*, Milão, Giuffrè Editore, 1992.

Grossi, Paolo, «Un Diritto senza Stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)», *Quaderni Fiorentini per la storia del Diritto*, 25 (1996) pp. 267-284.

Hankins, James, «The Myth of the Platonic Academy of Florence», *Renaissance Quarterly*, 44 (1991) pp. 421-475.

Hatherly, Ana, «Amor e libertinagem no período barroco: os freiráticos» *in* J. Medina (org.), *História de Portugal, dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, Madrid, C.I.L., 1995, vol. VII, pp. 215-233.

Henkel, Arthur & A. Schöne, *Handbuch zur Sinnbildkunst der XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Estugarda, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1967.

Herman, Arthur, «The Language of Fidelity in Early Modern France», *The Journal of Modern History*, 67 (1995) pp. 1-24.

Herman, Gabriel, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Hespanha, António M., «O jurista e o legislador na construção da propriedade burguesa liberal em Portugal», *Análise Social*, XVI (61-62) (1980) (1º 2º), pp. 211-236.

Hespanha, A. M., «Savants et rustiques. La violence douce de la raison juridique», *Ius commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, 10 (1983) pp. 1-48.

Hespanha, A. M., «Prefácio» a *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

Hespanha, A. M., «Da *Iustitia* à *Disciplina*. Textos, poder e política penal no Antigo Regime», *Anuario de Historia del Derecho Español* (1988), versão portuguesa em *Estudos em Homenagem ao Prof. Edaurado Correia*, Faculdade de Direito de Coimbra.

Hespanha, A. M., «O Governo dos Áustria e a "Modernização" da Constituição Política Portuguesa», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 2 (Fevereiro de 1989) pp. 49-73.

Hespanha, A. M., «A revolução e os mecanismos do poder» *in* António Reis (org.), *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Alfa, vol. 1, 1990, pp. 107-136.

Hespanha, A. M., «Una Historia de Textos» *in* F. Tomás y Valiente et al., *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 187-196.

Hespanha, A. M., «Une autre administration. La cour comme paradigme d'organisation des pouvoirs à l'époque moderne» *in* AA. VV., *Die Anfänge der Verwaltung de Europäische Gemeinschaft* (= *Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte*, 4), Baden-Baden, 1992.

Hespanha, A. M., *La Gracia del Derecho. Economia de la Cultura en la edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

Hespanha, A. M., «Les autres raisons de la politique. L'économie de la grâce» *in* J.-F. Schaub (org.), *Recherche sur l'histoire de l'État dans le monde ibérique (15e-20e siécle)*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1993, pp. 67-86.

Hespanha, António M., «Pré-compréhension et savoir historique. La crise du modèle étatiste et les nouveaux contours de l'histoire du pouvoir», *Rättshistorika Studier*, XIX (1993) pp. 49-67.

Hespanha, A. M. & A. Xavier, «A Representação da Sociedade e do Poder» *in* A. M. Hespanha (org.), *O Antigo Regime (1621-1834)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 121-144.

Hespanha, A. M., «A Fazenda» *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 203-235.

Hespanha, A. M., «A Família» *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 273-286.

Hespanha, A. M., «A nobreza nos tratados jurídicos dos séculos XVI a XVII», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 12 (1993) pp. 27-42.

Hespanha, A. M., «Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna», *Análise Social*, vol. XXVIII (123-124) (1993) (4º-5º) pp. 951-973.

Hespanha, A. M., «O Estatuto Jurídico da Mulher na Época da Expansão», *Oceanos*, 21 (Jan.-Mar. 1995) pp. 8-16.

Hespanha, A. M., *As Vésperas do Leviathan. Instituições e Poder Político. Portugal, Século XVII*, Coimbra, Almedina, 1995.

Hespanha, A. M. (com Antonio Serrano), «La senda amorosa del derecho. *Amor* y *iustitia* en el discurso jurídico moderno» *in* Carlos Petit (org.), *Las Pasiones del Jurista. Amor, memoria, melancolia, imaginación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 23-73.

Hyatte, Reginald, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden, E. J. Brill, 1994.

Jakowiak, William (org.), *Romantic Passion. A Universal Experience?*, Nova York, Columbia University Press, 1995.

Kagan, Richard, *Lawsuits and litigants in Castile, 1500-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981.

Kennedy, R. L., «Notes on two interrelated plays of Tirso: "El amor y el amistad" and "Ventura te dé Dios, hijo"», *Hispanic Review*, XXVIII (1960) pp. 189-214.

Kettering, Sharon, «Gift-giving and Patronage in Early Modern France», *French History*, 2, n. 2 (1988) pp. 131-151.

Kettering, Sharon, J. Russell Major e Arlette Jouanna, «Patronage, Language and Political Culture», *French Historical Studies*, 17, n. 4 (1992) pp. 839-881.

Koselleck, Reinhardt, «Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit» *in* Neitard Bulst et al. (orgs.), *Familie zwischen Tradition und Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, pp. 109-124.

Kuhn, Thomas S., «Mathematical vs. Experimental Traditions in the Development of Physical Science», *Journal of Interdisciplinary History*, VII, 1 (1976) pp. 1-31.

Kullmann, Wolfgang, «L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote» *in* Pierre Aubenque (org.), *Aristote politique: études sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 161-184.

Langer, Ullrich, «*Usus*, *Fruitio*, et l'Économie de l'Amitié» *in* AA.VV., *Or Monnaie, Échange dans la Culture de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 95-106.

Langer, Ullrich, *Perfect friendship. Studies in literature and moral philosophy from Boccaccio to Corneille*, Genebra, Droz, 1994.

Lawrance, Jeremy, «Nuño de Guzmán and Early Spanish Humanism: Some Recconsiderations», *Medium Aevum*, 51 (1982) pp. 55-85.

Lawrance, Jeremy, «Humanism in the Iberian Peninsula» *in* A. Gordon & A. MacKay (orgs.), *The Impact of Humanism on Western Europe*, Londres e Nova York, Longman, 1989, pp. 220-258.

Legendre, Pierre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

Lévi-Strauss, Claude, *Les Structures Elémentaires de la Parenté*, Paris, P.U.F., 1949.

Levy Peck, Linda, «The Language of patronage: a discourse of connection» *in* AA.VV., *Court Patronage and Corruption in early Stuart England*, Londres, Routledge, 1990, pp. 12-29.

Lindholm, Charles, *Charisma*, Oxford, Blackwell, 1990.

Lindholm, Charles, «Love as an Experience of Transcendence» *in* W. Jankowiak (org.), *Romantic Passion. A Universal Experience?*, Nova York, Columbia University Press, 1995, pp. 57-70.

Lindholm, Charles, «Love and Structure», *Theory, Culture & Society*, vol. 15, n. 3-4 (Aug.-Nov. 1998) pp. 243-263.

Lindholm, Charles, «Lovers and Leaders: a comparison of social and psychological models of romance and charisma», *Social Science Information*, vol. 27, n. 1 (1998) pp. 3-45.

Lobrano, Giovanni, *Pater et Filius eadem persona. Per lo studio della Patria Potestas*, Milão, Dott. A. Giuffrè Editore, 1984.

López-Fé, Carlos, «El lenguaje afectivo en las "Meditaciones de la Pasión", de fray Luis de Granada» *in* AA.VV., *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 1993, pp. 207-230.

Lourenço, Maria Paula Marçal, «O Domínio Senhorial da Casa das Rainhas (1542-1781): Património, Estado e Poder» *in* Maria do Rosário Themudo Barata (org.), *Amar, Sentir e Viver a História. Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, Lisboa, Colibri, 1995, vol. II, pp. 985-1004.

Lourenço, Maria Paula, *A Casa e o Estado do Infantado, 1654-1706*, Lisboa, JNICT, 1995.

Luca, Nicoletta de, *Anima est plus quam corpus*, Milão, Dott. A. Giuffrè Editore, 1984.

Luhmann, Niklas,*Vertrauen. Ein Mechanismus der reduktion Sozialer Komplexität*, 2ª edição alargada, Estugarda, Enke, 1973.

Luhmann, Niklas, *O Amor como Paixão. Para a codificação da intimidade*, tradução de Fernando Ribeiro, Lisboa, Difel, 1991.

Luxán-Meléndez, Santiago, *La Revolución de 1640 en Portugal, sus fundamentos sociales y sus caracteres nacionales. El Consejo de Portugal: 1580-1640*, Madrid, dissertação de doutoramento, Universidad Complutense de Madrid, 1988 (policopiada).

Lytle, Guy Fitch, «Friendship and Patronage in Renaissance Europe» *in* F. W. Kent et al. (orgs.), *Patronage, Art, and Society in Renaissance Italy*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 47-61.

MacFarlane, Alan, *The Culture of Capitalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A study in moral theory*, Londres, Duckworth, 1985 (1ª ed. 1981).

Madureira, Nuno, *Mercado e privilégios: a indústria portuguesa entre 1750 e 1834*, Lisboa, Estampa, 1997.

Magalhães, Justino Pereira de, *Ler e escrever no Mundo Rural do Antigo Regime. Um contributo para a história da Alfabetização e da Escolarização em Portugal*, dissertação de doutoramento (policopiada), Braga, Universidade do Minho, 1994.

Maitland, Frederic W., introdução ao livro de Otto v. Gierke, *Political theories of the Middle Age (Die publicistischen Lehren des Mittelalters)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Marin, Louis, «Une mise en signification de l'espace social: manifestation, cortège, défile, procession (Notes sémiotiques)» *in* Louis Marin, *De la Représentation*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1994, pp. 46-61.

Marnoto, Rita, *O Petrarquismo Português do Renascimento e do Maneirismo*, dissertação de doutoramento, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 1994.

Marques, João Francisco, *A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640-1668. A revolta e a mentalidade*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

Matias, Elze H. Vonk, «Mestres e lições nas academias literárias portuguesas dos séculos XVII e XVIII», *Prelo*, 10 (1986) pp. 19-34.

Matias, Elze H. Vonk, *As academias literárias portuguesas dos séculos XVII e XVIII*, dissertação de doutoramento, Universidade de Lisboa, 1988 (policopiada).

Matos, Gastão de Melo, «Notícias da Corte em 1668», *Biblos*, vol. XXVI (1950) pp. 5-32.

Mazzaro, Jerome, «From *Fin Amour* to Friendship: Dante's Transformation» *in* Robert R. Edwards & Stephen Spector (orgs.), *The Olde Daunce. Love, Friendship, Sex, and Marriage in the Medieval World*, Nova York, State University of New York Press, 1991, pp. 121-137.

McCoy, Richard, *The Rites of Knighthood. The Literature and Politics of Elizabethan Chivalry*, Berkeley, University of California Press, 1989.

McGuire, Brian Patrick, *Friendship & Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo, Cistercian Publications Inc., 1988.

Méchoulan, Henry, «Quevedo stoïcien?» *in* J. Lagrée (org.), *Le Stoicisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Caen, Université de Caen, 1994, pp. 81-94.

Medick, Hans & David Warren Sabean (orgs.), *Interest and emotion. Essays on the study of family and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Meerhoff, Kees, «Illustrations de l'Éthique à Nicomaque» *in* Leo H. Hoeck e K. Meerhoff (orgs.), *Rhétorique et Image. Textes en Hommage à Á. Kibédi Varga*, Amesterdão-Atlanta, Rodopi, 1995, pp. 116-135.

Merêa, Paulo, «Da Minha Gaveta. Os Secretários de Estado do Antigo Regimen», *Boletim da Faculdade de Direito* (Coimbra), vol. XL (1965), pp. 7-23.

Meyer, John, «Myths of Socialization and of Personality» *in* Thomas Heller et al. (orgs.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford Univerity Press, 1986, pp. 208-221.

Michaud-Quantin, Pierre, «Les Petites Encyclopédies du XIIIe siècle» *in* AA.VV., *La pensée encyclopédique au Moyen Age*, Neuchâtel, 1956, pp. 102-120.

Monteiro, João Gouveia, «Orientações da cultura da Corte na 1ª metade do século XV (A literatura dos Príncipes de Avis)», *Vértice*, s. 2, nº 5 (Agosto 1988), pp. 89-103.

Monteiro, Nuno Gonçalo, «Casa e linhagem: o Vocabulário Aristocrático em Portugal nos séculos XVII e XVIII», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 12 (1993) pp. 43-63.

Monteiro, Nuno Gonçalo, «Poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia» *in* A.M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 333-380.

Monteiro, Nuno Gonçalo, «Os Poderes Locais no Antigo Regime» *in* César de Oliveira (org.), *História dos Municípios e do Poder Local (Dos finais da Idade Média à União Europeia)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 17-175.

Monteiro, Nuno Gonçalo, «O 'Ethos' da Aristocracia Portuguesa sob a dinastia de Bragança. Algumas notas sobre a Casa e o Serviço ao Rei», *Revista de História das Ideias* (Coimbra), vol. 19 (1997) pp. 383-402.

Monteiro, Nuno Gonçalo, «D. Pedro II regente e rei (1668-1706). A consolidação da dinastia de Bragança» e «D. João V (1706-1750). O ouro, a Corte e a diplomacia» *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Estampa, 1998, pp. 410-415.

Monteiro, Nuno Gonçalo, *O Crepúsculo dos Grandes. A casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998.

Morato, Francisco M. T. A., «Memoria sobre os Escrivães da Puridade dos Reis de Portugal e do que a este officio pertence», *Memorias da Academia das Sciencias de Lisboa*, tomo XII, Parte I, 1837, pp. 153-218.

Morford, Mark, *Stoics and neostoics: Rubens and the circle of Lipsius*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Morreale, Margherita, *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*, tomo I (estudio léxico-semántico), Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1959.

Morris, Ian, «Gift and commodity in Archaic Greece», *Man*, vol. 21, 1 (1986), pp. 1-17.

Moscovici, Serge, *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981.

Muir, Edward, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Muldrew, Craig, «The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of Economic Disputes in Early Modern England», *The Historical Journal*, 39, 4 (1996) pp. 915-942.

Muldrew, Craig, *The Economy of Obligation. The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, Hampshire, MacMillan, 1998.

Murdoch, John E., «From the Medieval to the Renaissance Aristotle» *in* J. Henry & S. Hutton (orgs.), *New Perspectives on Renaissance Thought*, Londres, Duckworth, 1990, pp. 163-176.

Murray, Alexander, *Reason and society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1978; citamos pela versão castelhana: *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1983.

Musi, Aurelio, «La fedeltà al re nella prima età moderna (A proposito di un libro di Rosario Villari)», *Scienza & Politica*, 12 (1995), pp. 3-17.

Myers, Milton L., *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest. Thomas Hobbes to Adam Smith,* Chicago, University of Chicago Press, 1983.

Nader, Laura, «The Recurrent Dialectic Between Legality and its alternatives: the limitations of Binary Thinking», *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 132, n. 3 (March 1984) pp. 621-645.

Nascimento, Rui Bebiano do, *A pena de Marte. Escrita da guerra em Portugal e na Europa (sécs. XVI-XVIII)*, Coimbra, Minerva, 1999.

Natali, Carlo, «Aristotle e l'Origine della Filosofia Pratica» *in* Claudio Pacchiani (org.), *Filosofia Pratica e Scienza Politica*, Pádua, Francisci Editore, 1980, pp. 99-122.

Nava, Luís Miguel, *Poesia de Rodrigues Lobo*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1985.

Nederman, Cary J., «The meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought», *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, n. 4 (Out. 1996), pp. 563-586.

Nelson, Benjamin, *The Idea of Usury. From tribal brotherhood to universal otherhood*, 2ª edição alargada, Chicago, Chicago University Press, 1969.

Neuschel, Kristen, *Word of Honor. Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1989.

Neves, João César das, «A Economia de Aristóteles. Uma apresentação sumária», *Brotéria*, 5/6, vol. 144 (Maio/Junho de 1997) pp. 527-543.

North, Helen, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966.

Nussbaum, Martha C., «Love and the Individual. Romantic Rightness and Platonic Aspiration» *in* T. Heller et al. (orgs.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1986, pp. 253-277.

Nussbaum, Martha C., «Constructing Love, Desire, and Care» *in* D. M. Estlund & M. Nussbaum (orgs.), *Sex, Preference, and Family. Essays on Law and Nature*, Nova York, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 17-43.

Nygren, Anders, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 1962.

Oestreich, Gerhard, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlim, 1980.

Olival, Maria Fernanda de, *Para uma Análise Sociológica das Ordens Militares no Portugal de Antigo Regime (1581-1621)*, tese de Mestrado, Universidade de Lisboa, 1988 (policopiada).

Oliveira, Francisco de, «O conceito de *Philia* de Homero a Aristóteles», *Humanitas*, 25-26 (1974), pp. 217-235.

Ong, Walter J., «From allegory to diagram in the Renaissance Mind: a study in the significance of the Allegorical Tableau», *The Journal of Aesthetics & Art Criticism*, XVII, 4 (June 1959), pp. 423-440.

Oppel, John W., «Poggio, San Bernardino of Siena, and the Dialogue *On Avarice*», *Renaissance Quarterly*, 30 (1977) pp. 564-587.

Pagden, Anthony, «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600», *Traditio*, XXXI (1975) pp. 287-313.

Pagden, Anthony, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, citamos pela edição castelhana: *La caida del Hombre Natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Pais, José Machado, «Paradigmas sociológicos na análise da vida quotidiana», *Análise Social*, 90 (1988) pp. 7-57.

Paiva, José Pedro & Joaquim de Carvalho, «A diocese de Coimbra no século XVIII: população, oragos, padroados e títulos dos párocos», *Revista de História das Ideias*, 11 (1989) pp. 175-268.

Paiva, José Pedro, *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997.

Palomo, Federico, *Poder y Disciplinamento en la diócesis de Évora. El episcopado de D. Teotónio de Bragança (1578-1602)*, Memoria del Programa de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografia e Historia, 1994 (policopiado).

Papagno, Giuseppe, «La Virtuosa Bemfeitoria» *in* C. Mozzarelli (org.), *«Famiglie» del Principe e Famiglia Aristocratica*, Roma, Bulzoni Editore, 1988, pp. 181-211.

Patrizi, G. (org.), *Stefano Guazzo e la Civil Conversazione*, Roma, Bulzoni, 1990.

Paz, Octavio, *A Chama Dupla. Amor e Erotismo*, tradução de José Bento, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995.

Pedreira, Jorge, *Os Homens de Negócio da Praça de Lisboa, de Pombal ao Vintismo (1755-1822). Diferenciação, Reprodução e Identificação de um Grupo Social*, dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 1995.

Pereira, João Cordeiro, «A Estrutura Social e o seu Devir» *in* J. A. Dias (org.), *Portugal. Do Renascimento à Crise Dinástica*, Lisboa, Presença, 1998, pp. 276-336.

Pereira, Manuel José Gonçalves, *A Academia nos Montes e Conversações de Homens Nobres. A obra e o seu contexto Histórico e Literário*, Braga, A.P.P.A.C.D.M., 1995.

Peters, F. E., *Termos Filosóficos Gregos, um léxico histórico*, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian, 1977.

Petersen, Hanne, «The Language of Emotions in the Language of Law» *in* H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 12-25.

Petit, Carlos & Jesús Vallejo, «La categoria giuridica nella cultura europea del Medioevo» *in* G. Ortalli (org.), *Il Medioevo, secoli V-XV*, vol. 3 de *Storia d'Europa*, Turim, Einaudi, 1994, pp. 721-760.

Petit, Carlos, «*Iustitia* y *Yudicium* en el reino de Toledo. Un estudio de Teología Jurídica Visigoda» *in* AA. VV., *La Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, Spoleto, CISAM, 1995, pp. 843-932.

Petit, Carlos (org.), *Las pasiones del jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

Petit, Carlos, «*Mercatvra* y *ius Mercatorvm*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno» *in* C. Petit (org.), *Del Ius Mercatorum al Derecho Mercantil*, Madrid, Marcial Pons, 1997, pp. 15-70.

Petralia, Giuseppe, «'Stato' e 'moderno' in Italia e nel Rinascimento», *Storica*, 8 (1997) pp. 7-48.

Pinho, Sebastião Tavares de, «O Colégio das Artes da Universidade de Coimbra: agente da tradição clássica no início do século XVII», *Biblos*, 68 (1992), pp. 49-76.

Pires, Maria Lucília Gonçalves, *Poetas do período barroco*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1985.

Pires, Maria Lucília Gonçalves, «O tema da guerra interior nas obras métricas de D. Francisco Manuel de Melo», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 28 (1990) pp. 213-235.

Pires, Maria Lucília Gonçalves, «*Homo Homini Lupus*. Um tópico da Moral Barroca na Obra de D. Francisco Manuel de Melo» *in* AA.VV., *I Congresso Internacional do Barroco. Actas*, II, Porto, Universidade do Porto, 1991, pp. 269-275.

Pires, Maria Lucília Gonçalves, «Acerca duma novela barroca: "Os Irmãos Penitentes" de Frei Lucas de Santa Catarina» *in Xadrez de Palavras: estudos de literatura barroca,* Lisboa, Cosmos, 1996, pp. 145-158.

Polanyi, Karl, «Aristóteles descubre la economía» *in* K.. Polanyi *et al.* (orgs.), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*, (tradução de *Trade and Market in the early Empires*, Nova Iorque, Free Press, 1957), Barcelona, Labor, 1976, pp. 111-141.

Pontes, Maria de Lourdes Belchior, *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do século XVII*, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1953.

Praz, Mario, *Studies in seventeenth-century imagery. 2nd edition*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964.

Prestage, Edgar, «The Mode of Government in Portugal during the Restauration Period», *Mélanges d'Études Portugaises* (1949) pp. 263-270.

Prestage, Edgar, *Informes de Francisco Lanier sobre Francisco de Lucena e a corte de D. João IV*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931.

Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Prodi, Paolo, *Il sacramento del poetere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bolonha, Il Mulino, 1992.

Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turim, G. Einaudi, 1996.

Puthenkandathil, Eldho, *Philos: a Designation for the Jesus-Discipla Relationship. An Exegetico-Theological Investigation of the Term in the Fourth Gospel*, Francoforte no Meno, Peter Lang, 1993.

Racine, L., «Les formes élémentaires de la reciprocité», *L'Homme*, 99 (1986) pp. 97-118.

Raes, Koen, «On Love and other Injustices. Love and Law as improbable communications» *in* H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 27-51.

Reckert, Stephen, «Cavalaria, cortesia e desmi(s)tificação (o modelo ibérico)» *in* AA.VV., *Cavalaria espiritual e conquista do mundo*, Lisboa, I.N.I.C., 1986, pp. 23-40.

Reis, Pedro Pinto dos, *Conselheiros e Secretários de Estado de Portugal, de D. João IV a D. José I (Subsídios para o seu estudo sócio-jurídico)*, dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra, 1987 (policopiada).

Renoux-Zagamé, Marie-France, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genebra, Droz, 1987.

Reuters, Anna Hubertine, *Friendship and love in the Middle English Metrical Romances*, Francoforte no Meno, Peter Lang, 1991.

Ricard, Robert, *Études sur l'Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.

Rigolot, François, «L'amitié intertextuelle. Etienne de la Boétie et Marie de Gournay» *in* Louis van Delft (org.), *L'Esprit et la Lettre. Mélanges offerts à Jules Brody*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1991, pp. 57-66.

Rist, J. M., *Epicurus: an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Rodrigues, Ana Maria & Luís Miguel Duarte, «A Propriedade» *in* João Alves Dias (coord.), *Portugal. Do Renascimento à Crise Dinástica*, Lisboa, Presença, 1998, pp. 83-160.

Rodrigues, Maria Idalina Resina, *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, U.P.S.-F.U.E., 1988.

Rolo, Raul de Almeida, «A edição princeps do *Stimulus Pastorum* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires», *Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, 3 (1982) pp. 135-145.

Romano, Angela, *Economia Naturale ed Economia Monetaria nella Storia della Condanna Arcaica*, Milão, Dott. A. Giuffrè Editore, 1986.

Romano, Carla, *Un'Anima in Due Corpi. L'Amicizia nella Patristica*, Salerno, Dottrinari, 1995.

Romano, Orlando, *O Molinismo. Esboço Histórico da Génese de Conceitos Filosóficos. I – O livre Arbítrio e as Virtudes Naturais*, Luanda, IICA, 1969.

Rosa, Maria de Lurdes, *O Morgadio em Portugal, sécs. XIV-XV. Modelos e Práticas de Comportamento Linhagístico*, Lisboa, Estampa, 1995.

Rossi, Luciano, *A literatura novelística na Idade Média portuguesa*, Lisboa, I.C.P., 1979.

Rotelli, Ettore, & Pierangelo Schiera, *Lo stato moderno*, Bolonha, Il Mulino, 1974-76.

Rougemont, Denis de, *O Amor e o Ocidente*, tradução de Ana Hatherly, Lisboa, Vega, 1989.

Round, Nicholas G., «Renaissance Culture and its opponents in Fifteenth-Century Castile», *The Modern Language Review*, LVI (1961) pp. 204-215.

Rubinstein, N., «The history of the word *politicus* in early-modern Europe» *in* A. Pagden (org.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 41-56.

Russell, Peter & A. Pagden, «Nueva luz sobre una versión española cuatrocentista de la *Ética a Nicomaco*: Bodleian Library, MsSPAN D. 1» *in* AA.VV., *Homenaje a Guillermo Guastavino. Miscelánea de* estudios, Madrid, ANBAA, 1974, pp. 125-146.

Russell, Peter, *Traducciones y Traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Bellaterra, Universidad Autonoma de Barcelona, 1985.

Sá, Artur Moreira de, «Introdução» a Diogo Lopes Rebelo, *Do Governo da República pelo Rei (De Republica Gubernanda per Regem)*, Lisboa, Instituto para a Alta Cultura, 1951.

Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, Londres, Tavistock Publications, 1976.

Saint-Saëns, Alain, *La nostalgie du Désert. L'idéal érémitique en Castille au siècle d'Or*, São Francisco, Mellen Research University Press, 1993.

Salazar, Abdón M., «El impacto humanístico de las missiones diplomáticas de Alonso de Cartagena en la corte de Portugal entre medievo y renacimiento (1421-31)» *in* A. Deyermond (org.), *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*, Londres, Tamesis Books, 1976, pp. 215-226.

Sandel, Michael, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self» *in* S. Avineri e A. De-Shalit (orgs.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 12-28.

Santos, Boaventura Sousa, *O discurso e o poder. Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*, Coimbra, 1980.

Sarat, Austin & Thomas R. Kearns, *Law in everyday life*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993.

Savelli, Rodolfo, «Between Law and Morals: Interest in the Dispute on Exchanges during the 16th Century» *in* V. Piergiovanni (orgs.), *The Courts and the Development of Commercial Law*, Berlim, Duncker & Humblot, 1987, pp. 39-102.

Savelli, Rodolfo, «Modèles juridiques et culture marchande entre 16e et 17e siècles» *in* F. Angiolini & D. Roche (orgs.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, EHESS, 1995, pp. 403-420.

Schaub, Jean-Frédéric, «La *visita* de Diogo Soares: un procés politique en Castille au 17e siècle» *in* J.-M. Scholz (org.), *Fallsstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz, 15. Bis 20. Jahrhundert*, Francoforte no Meno, V. Klostermann, 1994, pp. 3-31.

Schaub, Jean-Frédéric, «La Penisola Iberica nei secoli XVI e XVII: la questione dello Stato», *Studi Storici*, Anno 36, 1 (Jan.-Mar. 1995) pp. 9-49.

Schaub, Jean-Frédéric, «Le Temps et l'État: vers un nouveau régime historiographique de l'Ancien Régime Français», *Quaderni Fiorentini per la Storia del Diritto*, 25 (1996) pp. 127-181.

Scheppele, Kim Lane, «Legal Theory and Social Theory», *Annual Review of Sociology*, vol. 20 (1994), pp. 383-406.

Schiera, Pierangelo, «Dalle Discipline ai ruoli sociali» *in* AA. VV., *Sapere e/è potere. Dalle Discipline ai ruoli sociali*, Bolonha, Comune di Bologna, 1990, pp. 11-19

Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Leipzig-Munique, Duncker-Humblot, 1932, edição consultada: *Der Begriff des Politischen; Text von 1932 mit eimen Vorwort und drei Corollarien*, Berlim, Duncker & Humblot, 1963.

Schmitt, Charles B., «Aristotelian Literature» *in Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1983, pp. 34-63.

Schulz, Fritz, *Principles of Roman Law*, Oxford, Oxford University Press, 1936.

Scudieri Ruggieri, Jole, *Cavalleria e cortesia nella vita e nella cultura di Spagna*, Modena, S.T.E.M., 1980.

Selig, Karl-Ludwig, «Gracián und Alciato 'Emblemata'» *in* S. Penkert (org.), *Emblem und Emblematikrezeption. Vergleichende Studien zur Wirkiungsgechichte vom 16. Bis 20. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, pp. 122-139.

Senellart, Michel, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernment*, Paris, Seuil, 1995.

Serrano González, Antonio, «Poder sub specie Legis y Poder Pastoral» *in* R. Máiz (org.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad, 1987, pp. 115-135.

Serrano González, Antonio, «El problema de la transmisión cultural de formas jurídicas: discurso e história en el derecho administrativo español», *Revista Vasca de Administración Pública*, 23 (enero-abril 1989) pp. 137-157.

Serrano González, Antonio, «La Rata en el Laberinto: la Historia como observatorio jurídico», *Anuario de Historia del Derecho Español*, LXII (1992) pp. 675-713.

Serrano González, Antonio, *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Serrano González, Antonio, «Chocolate a la Española: Formación y Afección de jueces en el siglo XIX» *in* Aldo Mazzacane & C. Vano (orgs.), *Università e professioni giuridiche in Europa nell'età liberale*, Nápoles, Jovene, 1994, pp. 425-462.

Serrano González, Antonio, «La storia politica nelle fauci del lupo», *Scienza & Politica*, 14 (1996) pp. 109-125.

Serrão, José Vicente, *O Pombalismo e a Agricultura*, Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, Lisboa, I.S.C.T.E., 1987 (policopiado).

Serrão, José Vicente, «O pensamento agrário Setecentista (pré-«Fisiocrático»): Diagnósticos e Soluções Propostas» *in* José Luís Cardoso (org.), *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, D. Quixote, 1988, pp. 23-50.

Serrão, Vítor, *A pintura proto-barroca em Portugal, 1612-1657*, dissertação de doutoramento, Universidade de Coimbra, 1992 (policopiado).

Sharpe, J. A., «'Such Disagreement betwyx Neighbours': Litigation and Human Relations in Early Modern England» *in* John Bossy (org.), *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 167-187.

Sharpe, Kevin & Steven Zwicker, «Politics of Discourse: Introduction» *in Politics of Discourse. The literature and History of Seventeenth-Century England*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1987, pp. 1-21.

Sharpe, Kevin, «Criticism and compliment: the politics of love» *in* K. Sharpe, *Criticism and Compliment. The politics of literature in the England of Charles I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 265-301.

Sherman, Claire Richter, *Imaging Aristotle. Verbal and Visual Representation in Fourteenth-Century France*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1995.

Silva, Ana Cristina Nogueira da, *O modelo espacial do Estado Moderno. Projectos portugueses de reorganização territorial nos finais do Antigo Regime*, Lisboa, Estampa, 1998.

Silva, Augusto Santos, *Tempos Cruzados: um estudo interpretativo da Cultura Popular*, Porto, Afrontamento, 1994.

Silva, Vítor M. Aguiar e, *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971.

Silva, Vitor Manuel de Aguiar e, «Amor e mundividência na lírica camoniana», *Colóquio Letras*, 55 (Maio 1980) pp. 33-46.

Simmel, Georg, «Zur Soziologie der Familie», *Vossische Zeitung* (Berlim), 26-27 (1895).

Smith, Jay M., *The Culture of Merit. Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France, 1600-1789*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.

Smith, Richard M., «'Modernization' and the corporate medieval village community in England: some sceptical reflections» *in* A. Baker & D. Gregory (orgs.), *Explorations in Historical Geography. Interpretative Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 140-179.

Soares, Nair N. Castro, *O príncipe ideal no século XVI e o* De regis Institutione et Disciplina, *de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1989.

Soares, Sérgio Cunha, «Nobreza e Arquétipo Fidalgo. A propósito de um livro de Matrículas de Filhamentos (1641-1724)», *Revista de História das Ideias*, vol. 19 (1997).

Sobral, Luís de Moura, *Pintura e Poesia na Época Barroca. A homenagem da Academia dos Singulares a Bento Coelho da Silveira*, Lisboa, Estampa, 1994.

Sorabji, Richard, «Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology» *in* J. Henry & S. Hutton (orgs.), *New Perspectives on Renaissance Thought*, Londres, Duckworth, 1990, pp. 148-162.

Sousa, Ivo Carneiro de, *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Porto, Granito (no prelo).

Spencer, Herbert, *Principles of Sociology* (1885), ed. consultada: *Principles of sociology*, Hamden, Conn., Archon Books, 1969.

Stone, Marilyn, *Marriage and friendship in Medieval Spain. Social relations according to the Fourth* Partida *of Alfonso X*, Nova York, Peter Lang, 1990.

Subirats, Jean, *Jorge Ferreira de Vasconcelos. Visages de son oeuvre et de son temps*, Coimbra, Universidade, 1982.

Subtil, José, «Os poderes do centro» *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 157-193.

Subtil, José, *O Desembargo do Paço (1750-1833)*, Lisboa, Universidade Autónoma de Lisboa, 1996.

Subtil, José, «No crepúsculo do corporativismo. Do reinado de D. José I às invasões francesas (1750-1807)» *in* A. M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Estampa, 1998, pp. 415-424.

Tamm, Ditlev, «Legal Cultures, Affection and Community» *in* H. Petersen (org.), *Love and Law in Europe*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 115-120.

Thomas, Nicholas, *Entangled objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1991.

Thompson, I. A. A., «The Purchase of Nobility in Castile, 1552-1700», *The Journal of European Economic History*, VIII, 2 (1979) pp. 313-360.

Thompson, I. A. A., «Castile» *in* John Miller (org.), *Absolutism in Seveteenth Century Europe*, Londres, Macmillan, 1990, pp. 69-98.

Thompson, I. A. A., «*Hidalgo* and *pechero*: the language of 'estates' and 'classes' in early-modern Castile» *in* Penelope J. Corfield (org.), *Language, History and Class*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, pp. 53-78.

Torgal, Luís Reis, *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981-1982

Ureña Prieto, Maria Helena (org.), *Príncipe Perfeito. Emblemas de D. João de Solórzano*, Lisboa, I.C.L.P., 1984.

Vallejo, Jesús, «Power Hierarchies in Medieval Juridical Thought. An Essay in Reinterpretation», *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, XIX (1992) pp. 1-29.

Vallejo, Jesús, «Amor de árbitros. Episodio de la sucesión de Per Afán de Ribera el Viejo» *in* J.-M. Scholz (org.), *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz, 15. bis 20. Jahrhundert*, Francoforte no Meno, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 211-269.

Van Delf, Louis, «Memoria/Prudentia: les recueils des moralistes comme arts de mémoire» *in* V. Kapp (org.), *Les lieux de mémoire et la fabrique de l'oeuvre*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1993, pp. 131-146.

Veevers, Erica, *Images of Love and Religion. Queen Henrietta Maria and Court entertainments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Villey, Michel, «Déformations de la Philosophie du Droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius» *in* AA.VV., *XVIe Colloque International de Tours. Platon et Aristote a la Renaissance*, Paris, J. Vrin, 1976, pp. 201-215.

Villey, Michel, «Politique et loi dans la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin» *in* AA.VV., *L'État Moderne: le Droit, L'Espace et les formes de l'État*, Paris, C.N.R.S., 1990, pp. 17-24.

Viroli, Maurizio, *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Visceglia, M. A., *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Nápoles, 1988.

Wadell, Paul, *Friends of God. Virtues and Gifts in Aquinas*, Nova Iorque, Peter Lang, 1991.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, (1922), edição consultada: *Economia y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, edição consultada: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*; citamos pela tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão, Lisboa, Presença, 1983.

Weisheipl, James A., «Classification of the Sciences in Medieval Thought», *Mediaeval Studies*, 27 (1965) pp. 54-90.

Weissman, R. F. E., *Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, Nova York, Academic Press, 1982.

Westermarck, Edward, *The History of Human Marriage* (1891), ed. consultada: *The history of human marriage*, Nova York, Johnson Reprint Corp., 1971.

Whinnom, Keith, *La poesía amatoria de la época de los Reyes Católicos*, Durham, University of Durham, 1981.

White, Stephen D., «"Pactum... Legem Vincit et Amor Judicium". The settlement of Disputes by Compromise in Eleventh-Century Western France», *American Journal of Legal History*, 22 (1978) pp. 281-308.

Wrightson, Keith, «Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth-century England» *in* John Brewer & J. Styles (orgs.), *An ungovernable people. The English and their law in the 17th and 18th centuries*, New Brunswick, 1980, pp. 21-46.

Xavier, Ângela B., *«El Rei aonde póde, & não aonde quêr». Razões da Política no Portugal Seiscentista*, Lisboa, Colibri, 1998.

Yun Casalilla, Bartolomé, «La aristocracia castellana en el seiscentos. Crisis, refeudalización u ofensiva política?», *Revista Internacional de Sociologia*, vol. 45, fasc. 1 (Enero-Marzo 1987) pp. 77-104.

Zweig, Paul, *The Heresy of Self-Love. A Study of Subversive Individualism,* Princeton, Princeton University Press, (la edição: 1968), 1980.

Lista das ilustrações

Figura 1, p. 57 – Luís de Sotomaior, O.P. 1526-1610, *Cantici Canticorum Salomonis interpretatio...*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1599).

Figura 2, p. 83 – Francisco Aires, S. J., *Theatro dos triumphos divinos contra os disprimores humanos, moralizado aos pregadores, proporcionado à via purgativa, illuminativa, & unitiva de huma alma com Deos. Dividido em quatro partes...* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1658).

Figura 3, p. 88 – Rodrigo de Enciso, *De amicitia vera et ficta...*, Logrono, Arnao Guillén de Brocar, ca. 1502-5.

Figura 4, p. 100 – Pedro de Godoy, O.P., *Disputationes Theologicae in Tertiam Partem Divi Thomae...* (Burgos, Diogo Garcia, 1666-1668).

Figura 5, p. 119 – Cesare Ripa, *Iconología overo descrittione di diverse imagini cavate dall'Antichitá...*(Roma, L. Facci, 1603).

Figura 6, p. 140 – João dos Prazeres, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

Figura 7, p. 156 – Lorenço de Ortiz, S.J., *Ver, Oir, Oler, Gustar, Tocar. Empresas que enseñan, y persuaden su buen Uso, en lo Politico, y en lo Moral...* (Lyon, Emprenta de Anisson, Posuel Y Rigaud, 1687).

Figura 8, p. 166 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 9, p. 169 – José Pereira Veloso, *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1687).

Figura 10, p. 180 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 11, p. 187 – Francisco Nuñez de Cepeda, *Idea de El Buen Pastor, copiada por los S.S. Doctores, Representada en Empresas Sacras, con Avisos Espirituales, Morales, Politicos, y Economicos, para el govierno de un Principe Eclesiastico...* (1. ed. 1682) (Valência, Lorenzo Mesnier, 1689).

Figura 12, p. 189 – Juan de Palafox y Mendoza, *Excelencias de San Pedro, principe de los apóstoles... que ofrece al aprouechamiento de las almas...* (Madrid, Pablo de Val, 1659).

Figura 13, p. 191 – José Pereira Veloso, *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1687).

Figura 14, p. 194 – José Pereira Veloso, *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1687).

Figura 15, p. 212 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 16, p. 217 – João dos Prazeres, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

Figura 17, p. 250 – João dos Prazeres, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

Figura 18, p. 252 – «Diálogo llamado Philipino», (década de 1580), Biblioteca do Mosteiro de San Lorenzo de El Escorial.

Figura 19, p. 258 – Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Figura 20, p. 262 – Juan Baños de Velasco y Acevedo, *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones politicos y morales y su impugnador impugnado de si mismo...* (Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670).

Figura 21, p. 270 – Herman Hugo, S.J., *Pia Desideria Emblematis, Elegiis et affectibus S.S. Patrum illustrata...* (Antuérpia, Aertssen, 1624).

Figura 22, p. 280 – Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Figura 23, p. 309 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 24, p. 311 – Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Figura 25, p. 313 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 26, p. 319 – Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Figura 27, p. 342 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 28, p. 344 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 29, p. 364 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 30, p. 368 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 31, p. 399 – João dos Prazeres, O.S.B., *O Principe dos Patriarcas S. Bento. Da sua vida, discursada em emprezas politicas, e moraes...* (Lisboa, João Galrão, 1682-83).

Figura 32, p. 405 – Otho Vaenius, *Theatro Moral de la Vida Humana, en Cien Emblemas...* (Bruxelas, Francisco Foppens, 1672).

Figura 33, p. 420 – Andrés Mendo, S.J., *Príncipe Perfecto, y Ministros Aiustados, Documentos Politicos, y Morales...* (Salamanca, Diego de Cosio, 1657).

Figura 34, p. 439 – D. Luís de Meneses, *Compendio Panegirico da vida, e Acçoens do Excelentissimo Senhor Luis Alvarez de Tavora...* (Lisboa, António Rodrigues, 1674).

Figura 35, p. 470 – Juan Baños de Velasco y Acevedo, *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones politicos y morales y su impugnador impugnado de si mismo...* (Madrid, Mateo de Espinosa y Arteaga, 1670).

FAC. DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS