

## Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna

### 1. A FAMÍLIA

A imagem da família e do mundo doméstico — como grupo humano e como universo da afectividade — está presente por todo o lado no discurso social e político da sociedade do antigo regime. É invocada a propósito das relações entre o criador e as criaturas, entre Cristo e a Igreja, entre a Igreja e os fiéis, entre o rei e os súbditos, entre os amigos, entre o patrão e os seus criados, entre os que usam o mesmo nome e, evidentemente, entre os que partilham o mesmo círculo doméstico.

O carácter modelar desta imagem provinha, desde logo, do facto de ela constituir uma experiência comum a todos. Todos tinham uma família. E, para além disso, todos a tinham como um facto natural, isto é, fundada em relações e sentimentos que pertenciam à própria natureza das coisas. Relações e sentimentos que, por isso mesmo, eram iguais em todas as famílias, porque eram independentes da vontade dos seus membros.

Uma reconstituição do universo mental e institucional da família do antigo regime tem, portanto, de começar por aqui, pela sua *naturalidade*.

#### 1.1. UMA COMUNIDADE NATURAL

Nem o advento de uma concepção individualista da sociedade veio destruir a ideia de que a família constituía uma sociedade naturalmente auto-organizada. Um assento da Casa da Suplicação da segunda metade do século xviii é típico desta insularidade da família, concebida ainda como um todo orgânico no seio de uma sociedade já imaginada como um agregado de indivíduos mutuamente estranhos e desvinculados: «He regra, e preceito geral de todos os Direitos, Natural, Divino, e Humano, que cada hum se deve alimentar, e sustentar a si mesmo; da qual Regra, e Preceito geral só são exceptuados os filhos, e toda

---

\* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

a ordem dos descendentes; e em segundo lugar os pais, e toda a serie dos ascendentes <sup>1</sup>.»

A mesma ideia aparece numa interessante e pouco referida obra de António da Natividade, *Stromata oeconomia totius sapientiae [...] sive de regimine domus*, Olysiptone, 1653, onde, embora — como se dirá — se opine que no interior da família não há lugar a falar de deveres jurídicos recíprocos, se reconhece, porém, que «o direito económico, patriarcal ou da casa, que se exerce com o fundamento na piedade, é mais exigente e devido do que o político, pois existe em virtude da unidade que existe entre o ecónomo e os membros da casa» (*op.* IV, cap. 3, n.º 8, p. 111).

Esta concepção organicista da família radicava em representações muito antigas, mas sempre presentes, sobre o especial laço com que a Natureza ligara os seus elementos por normas inderrogáveis.

#### 1.1.1. CARNE DE UMA SÓ CARNE

A família tinha o seu princípio num acto cujo carácter voluntário a Igreja não deixava de realçar, sobretudo na sequência do Concílio de Trento (1545-1563), onde se estabelecera, enfaticamente, que «a causa eficiente do matrimónio é o consentimento» (*Conc. Trident.*, sess. 24, cap. 1, n.º 7). Um consentimento verdadeiro, e não fictício, livre de coacção e de erro e manifestado por sinais externos, requisitos com os quais se pretendia pôr freio tanto às pretensões das famílias de se substituírem aos filhos na escolha dos seus companheiros como às tentativas dos filhos de escaparem a estes constrangimentos, casando secretamente.

Mas, dado o consentimento, pouco restava, no plano das consequências do casamento, que não decorresse forçosamente da própria natureza da instituição que ele fizera surgir — o estado de casado, a família. A teologia cristã explicava este paradoxo de um acto de vontade dar lugar a consequências de que a vontade não podia dispor concebendo a vontade de casar apenas como uma matéria informe a que a graça divina vinha dar uma *forma* (isto é, consequências) determinada <sup>2</sup>.

A primeira destas consequências era a obrigação, para os dois cônjuges, de se entregarem um ao outro, gerando uma unidade em que ambos se convertiam em carne de uma só carne [*Erunt duo in una caro* (serão os dois uma só carne), *Génesis*, 2]. Esta união mística dos amantes já ocorria pelo facto mesmo do amor, que, de acordo com a análise psicológica dos sentimentos empreendida pela escolástica, fazia com que a coisa amada se incorporasse no próprio amante <sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Cit. por Manuel de Almeida e Sousa (Lobão), *Tractado das obrigações recíprocas que produzem as acções civis...*, 1828.

<sup>2</sup> A definição do casamento como um sacramento (*causativum gratiae unitivae*, causador da graça da união) foi feita no Concílio de Florença, de 1438.

<sup>3</sup> «Ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquatur, rei amatae in affectu amantis, sicut intellectum in intelligente» [do facto de alguém amar alguma coisa provém uma espécie de impressão — por assim dizer — da coisa amada no afecto do amante, semelhante à da coisa apreendida intelectualmente naquele que a apreende» (*Sum. th.*, I, qu. 37, p. 267.2)].

ideia a que Camões se referia no conhecido soneto «Transforma-se o amador na coisa amada [...]». A união conjugal não era, de resto, senão uma reprimenda de uma unidade originária, pois (e esta distinção não deixará de marcar o imaginário das relações entre os sexos) a mulher saíra do corpo do homem, reintegrando-se com o matrimónio, no plano espiritual, essa comunidade corpórea.

Mas com o casamento esta unificação dos amantes ganhava contornos físicos, pois os cônjuges ficavam — passados dois meses de reflexão, o *bimester*, em que nenhum deles podia ser forçado à consumação carnal do casamento <sup>4</sup> — a dever um ao outro a entrega corporal (*traditio corporis*), tornando-se tal entrega moral e até juridicamente exigível (*debitum conjugale*) <sup>5</sup>.

Justamente porque se enraizava na Natureza, o matrimónio devia ter um *uso honesto*; ou seja, devia consistir em práticas (nomeadamente sexuais) cuja forma, ocasião, lugar, frequência, não dependiam do arbítrio ou do desejo dos cônjuges, mas de imperativos naturais. Assim, a mútua dívida sexual dos esposos tinha uma medida; medida que se fundava num critério que, também ele, não dependia da vontade dos cônjuges, mas das finalidades naturais e sobrenaturais do casamento. Segundo a teologia moral da época, as finalidades do casamento eram (i) a procriação e educação da prole, (ii) a mútua fidelidade e sociedade nas coisas domésticas, (iii) a comunhão espiritual dos cônjuges e (iv), objectivo consequente à queda do género humano, pelo pecado original, o remédio contra a concupiscência.

São justamente estas finalidades e a sua hierarquia que explicam o conteúdo dos deveres mútuos dos cônjuges, nomeadamente no plano da disciplina da sexualidade matrimonial. De facto, o facto de a reprodução aparecer como a finalidade principal do casamento implicava que a sexualidade apenas fosse tida como natural desde que visasse este fim. Seriam, desde logo, *contra natura* todas as práticas sexuais que visassem apenas o prazer <sup>6</sup>, bem como todas as que se afastassem do coito natural e honesto — *vir cum foemina, recta positio, recto vaso* (homem com mulher, na posição certa <sup>7</sup>, no «vaso» certo). Daí a enorme

<sup>4</sup> O *bimester* tinha como finalidade permitir a qualquer dos cônjuges uma última reflexão sobre o ingresso no estado religioso. Mas, subsidiariamente, destinava-se a aumentar, pela espera, o desejo de consumação (San Jose, 1791, tr. 34, II, n.º 110).

<sup>5</sup> As limitações ao dever de entrega eram poucas: doença sexual transmissível, demência, embriaguez, pendência de divórcio, incapacidade da mulher para dar à luz filhos vivos (mas não já perigo de parto difícil). Algumas destas causas de inexigibilidade do débito cessavam sempre que a recusa causasse perigo de desavença ou de incontinência (e, logo, pecado) do outro cônjuge (San Jose, 1791, tr. 34, II, n.ºs 135 e segs.). Fora destes casos, a exigência de relações sexuais tinha de se conformar, como se verá, àquilo que era considerado como um «uso honesto» do casamento (San Jose, 1791, *ibid.*; Larraga, 1788, tr. 9, 8).

<sup>6</sup> «Copula [vel osculi, amplexus, tactus vel delectatio memoriae] ex sola delectatione [...] habet finem indebitum» (a cópula, beijos, abraços, afagos ou o deleite pelas recordações que visem apenas o prazer têm um fim indevido) (San Jose, 1791, tr. 34, II, n.ºs 149 e 156 e segs.).

<sup>7</sup> Sobre a gestualidade sexual, v. San Jose, 1791, tr. 34, n.ºs 158 segs.: condenação de todas as posições sexuais diferentes daquela que veio a ser conhecida como a «posição do missionário» (amantes deitados, voltados um para o outro, com o homem por cima). Tal opção não era arbitrária, mas antes justificada com argumentos ligados à natureza e finalidade do coito humano; na verdade, esta posição seria a que melhor garantiria a fecundação, denotava a superioridade do homem e, pondo os amantes de frente um para o outro, realçava a dimensão espiritual do acto.

extensão dada ao pecado (e ao crime) de sodomia, que incluía não apenas as práticas homossexuais, mas ainda todas aquelas em que nas relações sexuais se impedisse de qualquer forma a fecundação. Mas, mesmo que «natural», a sexualidade matrimonial não devia estar entregue ao arbítrio da paixão ou do desejo, antes se devendo manter nos estritos limites do honesto. Assim, a sexualidade — particularmente a sexualidade da mulher — era drasticamente regulada por aquilo a que os teólogos e moralistas chamavam o «uso honesto do casamento». O coito não devia ser praticado sem necessidade ou para pura satisfação da concupiscência, antes se devendo observar a moderação (San Jose, 1791, tr. 34, ns. 158-160). Em rigor, devia terminar com o orgasmo do homem, pois, verificado este, estavam criadas as condições para a fecundação. Tudo o que se passasse daí em diante visava apenas o prazer, sendo condenável<sup>8</sup>. Os esposos deviam evitar, como pecaminosas<sup>9</sup>, quaisquer carícias físicas que não estivessem ordenadas à prática de um coito honesto. Pecado grave era também o deleite com a recordação ou imaginação de relações sexuais com o cônjuge (San Jose, 1791, tr. 34, 163). Para além disso, o coito podia ser desonesto quanto ao tempo<sup>10</sup> e quanto ao lugar<sup>11</sup>.

É certo que, não sendo a procriação a única finalidade do casamento, estes princípios acabavam por sofrer algumas restrições. Admitia-se, por exemplo, que os cônjuges pudessem fazer entre ambos voto de castidade, sacrificando as finalidades terrenas da sua vida em comum (procriação e adjutório mútuo) a um objectivo de natureza puramente espiritual — a união das suas almas até à morte. Ou que se excedessem os limites honestos do débito conjugal para evitar que, levado pelos impulsos da sensualidade, um dos cônjuges fosse levado a pecar, satisfazendo-os fora do matrimónio.

#### 1.1.2. UMA COMUNIDADE FUNDADA NO AMOR

Esta união entre os cônjuges gerava, porém, vínculos suplementares, tecendo entre todos os elementos da família uma rede afectiva, a que os moralistas chamavam  *piedade familiar*, mas que os juristas não deixavam de classificar

---

<sup>8</sup> Isto penalizava, naturalmente, a sexualidade da mulher, cuja satisfação podia não coincidir com o momento da inseminação. Neste ponto, os moralistas condescendiam um pouco com o erotismo, permitindo à mulher que não tivesse tido o orgasmo durante o coito excitar-se até o atingir ou consentindo ao marido prolongar o coito depois do seu orgasmo até ao orgasmo da mulher (San Jose, 1791, tr. 34, n.º 161; Lagarra, 1788, tr. 9, 1, 269 e segs.). Não se tratava, em todo o caso, de uma obrigação para ele, pois a mulher apenas tinha direito a um coito consumado (do ponto de vista da sua eficácia generativa), mas não a um coito satisfatório; por outras palavras, tinha direito a engravidar, mas não a gozar.

<sup>9</sup> Constituíam pecado venial (ou mortal, no caso de fazerem correr o risco de ejaculação) (San Jose, 1791, tr. 34, n.º 158).

<sup>10</sup> Durante a menstruação, a gravidez e o puerpério (San Jose, 1791, tr. 34, n.ºs 150-153), durante a Quaresma e dias santos de guarda (*ibid.*, 150).

<sup>11</sup> Em lugar público ou sagrado (*salva necessitate...*); o mesmo valia para as carícias (San Jose, 1791, tr. 34, n.º 156).

como direito, um direito de tal modo enraizado na Natureza que até das feras era conhecido («vemos que também os outros animais, e até as feras, parecem ter conhecimento deste direito», escreve o jurista romano Ulpiano, num texto muito conhecido do início do *Digesto* [D., I, 1, 13]).

O amor fora longamente tratado pela teologia moral clássica. S. Tomás, na *Summa theologica*, aborda o tema em diversos contextos<sup>12</sup>. Mas aqui interessam-nos mais em concreto o amor ou piedade familiar, que se desdobrava em vários sentimentos recíprocos.

O amor dos pais pelos filhos, superior a todos os outros, funda-se no sentimento de que os pais se continuam nos filhos<sup>13</sup>. Estes são, assim, uma extensão da pessoa que lhes dá o ser, ou seja, são a *mesma pessoa*, daí se explicando que os juristas façam, por um lado, repercutir directamente na pessoa do pai os actos (v. g., aquisições, dívidas, injúrias) dos filhos que, por outro, não admitam, em princípio, negócios entre pais e filhos e que, finalmente, considerem, para certos efeitos sucessórios, os filhos do pai pré-falecido como sendo o próprio pai.

Dado que a mesma identidade se verificava entre o marido e a mulher, a família constitui um universo totalitário, em que existe apenas um sujeito, apenas um interesse, apenas um direito, não havendo, no seu seio, lugar para a discussão sobre o meu e o teu (a «justiça»), mas apenas para considerações de oportunidade, deixadas ao arbítrio do *bonus pater familias* (a *oeconomia*)<sup>14</sup>.

### 1.1.3. AS HIERARQUIAS DO AMOR

Amor que gera identidade. Mas nem os amores deixavam de ter no seio da família as suas hierarquias, nem a identidade obliterava gradações nos direitos e deveres dos membros da família.

<sup>12</sup> Amor de Deus (Ia, qu. 20), ou Espírito Santo (Ia, qu. 37); amor dos anjos (Ia., qu. 60). Mas é nas duas partes da IIa. que o amor merece um tratamento mais desenvolvido. A caracterização da paixão como uma modificação das capacidades sensitivas do amante e a sua subordinação à coisa amada (com a consequente diminuição do livre arbítrio) são tratadas nas qu. 22 a 24 da Ia.IIae. Sobre as tipologias do amor («apetite racional ou intelectual» versus «apetite sensitivo») e sobre a distinção entre amor e amizade, v. qu. 30; sobre as causas do amor, qu. 27; sobre os seus efeitos (união, mútua adesão, êxtase e ciúme), v. qu. 28. Na IIa.IIaq a temática do amor retorna a propósito da caridade (qu. 25 e segs.). Síntese, em vulgar, em Lagarra, I, 324 e segs. (*Tratado XV de Los actos humanos, y del voluntario, e ignorancia*).

<sup>13</sup> «Amor parentum descendet in filios, in quibus parentibus vivunt, & conservantur [...] Filii sunt eadem persona cum patre» (o amor dos pais prolonga-se nos filhos, nos quais os pais vivem e se conservam [...]) Os filhos são a mesma pessoa do pai), escreve Baptista Fragoso (citando Bártolo, séc. XIX), 1641, III, l. 1, d. 1, 1, n.ºs 2/3.

<sup>14</sup> Cf. Natividade, 1653, op. IV, c. 3, n.ºs 2-3, p. 110. Existem algumas limitações a este princípio, consubstanciadas em direitos dos filhos (v. g., «alimentos», dotes, bens integrados em pecúlios próprios), da mulher (v. g., «alimentos» ou reparação de «injúrias»), dos criados (v. g., «soldadas») e, até, dos escravos (v. g., a vindicação da «liberdade» ou reparação de «injúrias»), oponíveis judicialmente ao *pater*.

Quanto ao amor, discutia-se se o amor conjugal era mais forte do que o amor pelos filhos <sup>15</sup>. Que o pai amava mais os filhos do que a mulher parecia provável, pois o amor conjugal, se não era apenas um arrebatamento sensual (uma *affectio sensitiva*, menos duradoura e profunda, segundo S. Tomás, do que a *affectio charitativa* pelos filhos gerados), explicava-se de forma indireta, pelo facto de a esposa ser a mãe dos filhos, o «princípio da geração». Mas, curiosamente, daqui partiam as correntes da teologia moral (v. g., Tomás de Vio Caietanus) que na época moderna revalorizaram o amor conjugal na hierarquia dos sentimentos intrafamiliares, salientando (muito à maneira escolástica) que, sendo a causa mais importante do que a consequência, o amor pela esposa não podia deixar de suplantiar o amor pelos filhos <sup>16</sup>. E o amor da mãe pelos filhos? Seria mais forte do que o do pai? Se o amor andasse ligado ao penar, decerto que sim, pois a mãe penava antes do parto o peso do ventre, durante as dores, e após os trabalhos da criação [«ante partum onerosus, dolorosus in partu, post partum laboriosus» (B. Fragozo, *Regimen...*, p. III, l. 1, d. 1, § 2, n.º 15)]. Mas, se o amor da mãe é mais intenso, o do pai é mais forte e mais constante. Mais forte, pois o pai é o princípio da geração, infundindo a forma numa matéria aliás inerte e informe <sup>17</sup>. Mais constante, pois, se o amor da mãe é muito intenso na intimidade da infância, é o do pai que ao longo de toda a vida proporciona os exemplos de conduta {«o filho sai à mãe no que respeita ao estado e condição [físicos]; mas segue o pai quanto às qualidades honoríficas e mais excelentes» (Fragoso, *Regimen...*, p. III, l. 1, d. 1, § 2, n.º 18)}.

Este imaginário dos sentimentos familiares constitui o eixo da economia moral da família do antigo regime e do seu estatuto institucional. As suas grandes linhas — naturalidade, preferência dos laços generativos (agnáticos, de «parentesco») aos laços conjugais (cognáticos, «de afinidade»), organicidade e unidade da família, sob a égide do *pater* — estão predeterminadas por esta antropologia do amor familiar.

#### 1.1.4. A FAMÍLIA, COMUNIDADE GENERATIVA

Natural é o amor entre os esposos. Mas natural é também a sua primordial ordenação em relação à procriação. Daí que, contrariamente a algumas tradições que vinham do direito romano, o elemento estruturante da sociedade familiar

<sup>15</sup> A questão da *ordo amoris*, em geral, era discutida na qu. 26 da II.ª.ªe da *Summa theologiae*: é maior o que se tem pelos mais próximos do que o que se tem pelos melhores (princípio que não deixa de ser subversivo em relação a um princípio constituinte da sociedade política) (art. 7); o pai prefere a mãe na ordem do amor (art. 10); os filhos preferem os pais (art. 9); a mulher prefere os pais (art. 11); o beneficiado, o beneficiante (art. 12).

<sup>16</sup> Cf. S. Tomás, *Sum. theol.*, II.ª.ªe, qu. 26, e B. Fragozo, *Regimen...*, p. 3, l. 1, d. 1, § 1, n.ºs 8-9). As fontes escriturais desta eminência do amor entre os cônjuges eram, sobretudo, *Gén.*, II, 24 («pela esposa, deixe o marido o seu pai e a sua mãe»), *Mat.*, 19, 6 («e assim já não são dois, mas uma só carne»), e *Paul.*, 28, 33 («os maridos devem amar as suas esposas como a si mesmos»).

<sup>17</sup> «O pai é o princípio nobre, ministrando a mãe na geração do homem a matéria informe do corpo, que por virtude do sêmen do pai é formada e disposta de forma racional» (S. Tomás, *Sum. th.*, II.ª.ªe, q. 16, art. 10, *ad prim.*).

seja o facto natural da geração, quaisquer que fossem as condições jurídicas em que ela tivesse lugar. Assim, filhos são, antes de mais, os que o são pelo sangue, independentemente de terem nascido na constância do casamento. Isto é particularmente verdade em Portugal, onde (contra a regra do direito comum) os filhos naturais de plebeus estão equiparados aos legítimos, pelo menos no plano sucessório (*Ord. fil.*, IV, 92) <sup>18</sup>; já os dos nobres, embora adquiram a qualidade nobre do pai e tenham direito a alimentos, carecem de legitimação para herdar <sup>19</sup>. Mas, quanto à principal obrigação dos pais — o sustento e educação —, filhos eram todos, os legítimos, os ilegítimos e até, com alguma limitação <sup>20</sup>, os espúrios (isto é, aqueles cujos pais não eram nem poderiam ser casados, por existir entre eles algum impedimento não relevável [impedimento impediante], como o estado clerical ou um prévio casamento com outrem) <sup>21</sup>.

Esta ideia de que o pátrio poder anda ligado à geração (e não à impossibilidade de os filhos se governarem a si mesmos) faz com que no direito português ele seja tendencialmente perpétuo, não se extinguindo pela maioridade do filho, que pode continuar *in potestate* até à velhice. Na verdade, o poder paternal só terminava com a emancipação paterna ou com o casamento do filho (cf. *Ord. fil.*, I, 88, 6), bem como com a assunção pelo filho de certos cargos ou dignidades (v. g., episcopal, consistorial, judicial) <sup>22</sup>. Mesmo a morte do pai não era suficiente, colocando o filho *alieni iuris* (isto é, sujeito ao pátrio poder) sob a *patria potestas* do avô ou, na falta deste, de um tutor ou curador, sendo menores ou incapazes.

É também este carácter natural e «generativo» da família que traça os limites do seu âmbito como grupo social. Assim, se a família, em sentido estrito, engloba apenas os que se encontram sujeitos aos poderes do mesmo *paterfamilias*, já em sentido lato — que era o do direito canónico <sup>23</sup>, depois recebido, para certos efeitos, pelo direito civil — abarca todas as pessoas relacionadas pela geração (*agnados*) ou pela afinidade (*cognados*), ligando-as por laços morais e jurídicos. Samuel Coceius, já no período iluminista, sintetiza isto do seguinte

<sup>18</sup> <sup>18</sup> É a opinião recebida nos séculos XVII e XVIII, embora houvesse quem levasse mais longe a equiparação (Francisco Caldas Pereira, século XVI); cf. B. Fragoso, *Regimen...*, p. III, l. 1, d. 2, n.ºs 171-172, pp. 52-53, e Pascoal de Melo, III, 8, 12 e segs.

<sup>19</sup> Cf. Fragoso, *Regimen...*, *loc. cit.*, n.º 177.

<sup>20</sup> No caso dos filhos legítimos e naturais, os alimentos eram devidos de acordo com a qualidade e possibilidades do pai; nos espúrios apenas segundo a sua indigência (*ut fame non pereant*) [Fragoso, 1641, III, p. 153 (o A. afasta-se desta opinião, que seria a recebida, sendo favorável à plena equiparação); Lobão, *Traado...*, 7].

<sup>21</sup> Para além dos naturais, filhos eram ainda os que tivessem sido objecto de adopção, nos termos de institutos que vinham do direito romano, onde tinham tido grande difusão (cf. Fragoso, *Regimen...*, p. III, l. 1, d. 2, § 7, e Pascoal de Melo, *Institutiones...*, II, 5, 9). A adopção, por ser uma graça «contra direito», deve ser confirmada pelo rei, isto é, pelo Desembargo do Paço (*Ord. fil.*, I, 3, 1).

<sup>22</sup> Cf. B. Fragoso, *Regimen...*, III, l. 2, d. 3, 3, n.ºs 1 e segs. (sobre o termo do poder paternal) e 82 a 114 (sobre este último ponto), e Pascoal de Melo, *Inst...*, II, 5, 21 e segs. (contra, Lobão, *Notas a Mello...*, ad v, 27, rubr.).

<sup>23</sup> O direito canónico alargava ainda a noção de família — e alguns dos correspondentes deveres — aos pais espirituais, condição que se adquiria pelo baptismo, confissão e crisma, além de decorar também os tutores e os mestres (Fragoso, *Regimen...*, p. III, l. 1, d. 1, § 4, n.º 50).

modo: «Deste estado da família decorrem vários direitos. Assim: 1.º, todos os privilégios que aderem à família também pertencem aos agnados, do mesmo modo que o uso do nome e dos brasões, etc.; 2.º, as injúrias feitas à família podem ser vingadas também por eles; 3.º os membros da família devem defender aqueles que não podem fazê-lo, pois nisto consiste a tutela legítima» (*Jurisprud. naturalis et romanae novum systema*, 1742, § 1, 138 e segs.). Tudo isto tinha correspondente no direito português<sup>24</sup>.

Esta concepção alargada da família<sup>25</sup>, fundada em princípios generativos e linhagísticos — e a que era sensível sobretudo o grupo nobiliárquico —, corresponde, basicamente, ao conceito de *linhagem*.

Mas já nada tem a ver com o conceito de família alargada, como comunidade de vida e de bens de todos os irmãos e descendentes que se pensa poder ter existido em comunidades rurais, favorecida pela existência de baldios e pastos comuns e pelo sistema de encabeçamento da enfiteuse. As *Ordenações* (iv, 44, 1) prevêm este tipo de sociedade universal; mas ela não pertencia, claramente, ao universo com que os juristas letrados lidavam. Os mais tardios consideram-na extravagante e exótica<sup>26</sup>; os mais antigos pouca atenção lhe dedicam [à parte o caso da comunhão geral de bens entre os cônjuges, que era o regime matrimonial «segundo o costume do reino» (*Ord. fil.*, iv, 46, pr. 95)].

#### 1.1.5. A ECONOMIA DOS DEVERES FAMILIARES

Se todo este grupo estava ligado por deveres recíprocos, mais estritos eram, porém, os deveres entre pais, filhos e cônjuges<sup>27</sup>.

Os principais deveres do *paterfamilias* para com os filhos eram: (i) o de educar espiritualmente<sup>28</sup>, moralmente<sup>29</sup> e civilmente, fazendo-lhes aprender as letras (pelo menos, os estudos menores), ensinar um ofício e, caso nisso concorresse as qualidades da família e as aptidões do filho, estudos maio-

<sup>24</sup> Dever de auxílio mútuo (cf. *Ord. fil.*, v, 124, 9), direitos sucessórios (*Ord. fil.*, iv, 90, 94, pr. 96), direito de reagirem judicialmente contra a usurpação de armas e apelidos (Pegas, *Forenses...*, v, c. 116).

<sup>25</sup> Que alguns estendem até ao ponto de abranger o dever de ser útil aos vizinhos (Natividade, *op. v.*, CAP. 13).

<sup>26</sup> «Confesso que nunca vi provada claramente, nem julgada no foro tal sociedade universal tacita com efeitos de expressa, nem tão pouco jámais vi escriptura de sociedade universal expressa», escreve Lobão (*Tratado...*, 789); mas não deixa de expor uma série de regras sobre as partilhas de sociedades de amanhã comum das terras paternas, constituídas, nomeadamente em meios rústicos, entre irmãos, com suas mulheres e filhos (cf. § 777 e segs.; no caso de os irmãos serem «nobres», § 785).

<sup>27</sup> Cf. Natividade, 1653, *op. v.*, *per totum*.

<sup>28</sup> V., sobre o seu conteúdo (doutrina sagrada; pelo menos, o credo, o decálogo, o padre-nosso e os principais mistérios da fé), Fragoso, *Regimen...*, p. III, l. 1, d. 1, § 6, pp. 21 e segs., e também Natividade, 1653, *op. x*).

<sup>29</sup> *Ibid.*, § 8, e III, l. 1, d. 1, § 4, n.º 52, p. 15 (sobre a moralidade das filhas).

res <sup>30</sup>, e (ii) prestar-lhes alimentos, nisso se incluindo a bebida, a comida, a habitação e tudo o mais que pertence ao sustento, como o vestir, calçar e medicamentos <sup>31</sup>; dotá-los para matrimónios carnavais ou religiosos <sup>32</sup>.

Por sua vez, os filhos deviam aos pais gratidão, obediência e obséquios <sup>33</sup>. O *dever de gratidão* obrigava os filhos, ainda que naturais ou espúrios, a ajudar os pais necessitados, quer em vida, ministrando-lhes o auxílio de que carecessem, quer depois de mortos, fazendo-lhes as exéquias e dando-lhes a sepultura, de acordo com a sua qualidade, e assegurando missas por suas almas <sup>34</sup>. Mas impedia, além disso, por exemplo, que o filho acusasse o pai em juízo ou que o matasse, ainda que para defender um inocente <sup>35</sup>. O *dever de obediência* obrigava-os a respeitar e acatar as decisões dos pais <sup>36</sup>.

#### 1.1.6. OBEDIÊNCIA E LIBERDADE PESSOAL

Em alguns aspectos fundamentais, o Concílio de Trento veio minar este dever de obediência, ao sublinhar o carácter essencialmente voluntário dos actos relativos à fé, no número dos quais entravam, no entanto, alguns de grande relevo externo. Assim, pune com a excomunhão qualquer pessoa (e, portanto, também os pais) que force outra a tomar o estado religioso (sess. 25, *de reformat.*, cap. 18).

Mas o mesmo se passa quanto a decisões ainda mais críticas para a política familiar — as relativas ao casamento. O concílio enfatiza, de facto, o carácter livre e voluntário do matrimónio. Daí que fulmine com a excomunhão quem atente contra a liberdade matrimonial e dispense os párocos de se assegurarem da autorização dos pais dos nubentes, já que este requisito podia impedir uniões queridas pelos próprios (sess. 24, *de reformat.*, c. 1) <sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Cf. *Ord. fil.*, iv, 97, 7; v. também, sobre o alcance desta obrigação paterna, Fragoso, *Regimen...*, p. iii, l. 1, d. 1, § 6, n.ºs 96 e segs. [em Portugal seria costume dever o pai custear os estudos e livros universitários do filho (cita F. Rebelo, *Tractatus...*, ii, l. 1, q. 8, sect. 3, n.º 33)], mesmo que não concorde com eles. Tudo isto limitado, naturalmente, pela condição familiar e pelas posses do pai. Lobão (*Tratado*, §§ 47 e segs.) entende que os pais nobres estão obrigados a pagar os estudos até ao grau de bacharel ou doutor (§ 48).

<sup>31</sup> Fragoso, *Regimen...*, iii, l. 1, d. 2, § 1; Natividade, 1653, *op. ix*; Lobão, *Tratado...*, §§ 1 e segs.

<sup>32</sup> Fragoso, *Regimen...*; Natividade, 1653, *op. xi*; Lobão, *Tratado...*, § 56.

<sup>33</sup> Cf. Natividade, 1653, *op. v*.

<sup>34</sup> Fragoso, *Regimen...*, iii, l. 1, d. 2, § 8, n.ºs 226-227, p. 65, e l. 2, d. 3, § 2, n.º 44, p. 86.

<sup>35</sup> *Id.*, *ibid.*, iii, l. 1, p. 1, d. 1, § 2, n.º 21.

<sup>36</sup> Em contrapartida, o pai podia castigar os filhos desobedientes, embora — tal como no caso da mulher — nos limites de uma *moderata domestica correctio*, não lhes causando feridas, mutilações ou a morte.

<sup>37</sup> Note-se que esta disposição apenas obsta a que os pais impeçam os filhos de casar sem a sua autorização. Não obsta a que os forcem a casar com alguém. Dir-se-á que, neste caso, não sendo a coacção dos pais absoluta, os noivos sempre poderão recusar-se a casar. Mas, tudo somado, resulta que o concílio protege mais fortemente a liberdade de casar do que a de não casar.

Por isso é que os direitos dos reinos, mais atentos aos interesses políticos das famílias do que ao carácter pessoalíssimo das opções de vida, continuavam a proteger o poder paterno. É este o sentido da legislação de vários reinos europeus que, sobretudo a partir dos meados do século XVIII, pune severamente os nubentes que desobedeçam a seus pais <sup>38</sup>.

Em Portugal as *Ordenações* deserdavam as filhas menores (de 25 anos) que casassem contra a vontade dos pais (*Ord. fil.*, IV, 88, 1) e, em complemento, puniam com degredo quem casasse com mulher menor sem autorização do pai (*ibid.*, V, 18). Mas as disposições liberalizadoras do concílio, difundidas por teólogos e canonistas, influenciaram decisivamente párocos e tribunais, chegando os juristas a discutir a legitimidade destas leis régias, que, indirectamente, coarctavam a liberdade do matrimónio. No tempo de D. João V causou escândalo o facto de o patriarca de Lisboa ter ido buscar a casa de seus pais, para a proteger das imposições destes, uma donzela que queria casar sem o consentimento parental <sup>39</sup>.

Isto não podia deixar de perturbar a disciplina familiar, com tudo o que isso tinha de subversivo no plano das relações pessoais entre pais e filhos, mas também no do controle paterno das estratégias de reprodução familiar. Já as cortes de 1641 tinham sido sensíveis a esta quebra da autoridade paterna na escolha dos esposos dos filhos. Mas é na segunda metade do século XVIII — quando se procura uma nova disciplina da república e da família — que a reacção contra esta «laxidão» se torna mais forte <sup>40</sup>. Numa diatribe <sup>41</sup> contra a difusão desta «moral relaxada, opposta a todos os princípios da sociedade civil», Bartolomeu Rebelo descreve a situação de «libertinagem» a que tinha conduzido a doutrina de Trento, propagada pelos teólogos «jesuítas» <sup>42</sup>, e propõe o retorno a uma rigorosa disciplina familiar em que a matéria das núpcias seja da exclusiva responsabilidade dos pais «sem atenção alguma aos filhos, os quaes só se contemplão, como ministros e executores da vontade paterna [...] Donde se segue com infallível certeza, que competindo aos Pais a escolha dos cazamentos, devendo estes attender às qualidades dos Espozos e Espozas, que buscão para seus filhos, não devem estes intrometer-se ao Officio paterno [...]» (Pp. 21-23.)

Este autor não exprimia uma opinião isolada, nem a que a própria Igreja fosse insensível. Os teólogos começavam a revalorizar o valor da obediência, considerando que os casamentos não consentidos pelos pais eram frequentemente ilícitos e pecaminosos, por desobediência aos pais, sobretudo quando estes

---

<sup>38</sup> V. g., Carlos III de Espanha, em 1776 (San Jose, tract. 34, c. II, n.º 71); para a França e Alemanha, cf. Antoine, 1741, 544 e 575 e segs.

<sup>39</sup> Cf. Chaves, 1989, 203.

<sup>40</sup> V. anedotas sobre o tema em *Descrição de Lisboa [...] 1730*, Chaves, 1989, 64.

<sup>41</sup> Bartolomeu Coelho Neves Rebelo, *Discurso sobre a inutilidade dos esponsaes dos filhos celebrados sem consentimento dos pais...*, Lisboa, 1773.

<sup>42</sup> Decorre das mesmas listas de «bons» e «maus» teólogos (cf. XI e 38) que dos dois lados estavam jesuítas; mas o sentido geral da teologia moral da segunda escolástica, dominada pelos jesuítas, era, de facto, liberalizador quanto a este ponto.

casassem indignamente, pois tais casamentos «seriam fonte de ódios, rixas, dissídios e escândalos»<sup>43</sup>. Bento XIV publicara (em 17-11-1741) uma encíclica que atenuava os cuidados tridentinos pela liberdade matrimonial. E o patriarca de Lisboa enviara, no início dos anos 70, uma circular aos párocos recomendando-lhes que se assegurassem do consentimento dos pais (Bartolomeu Rebelo, *Discurso...*, xv). Em 1772 (9.4), a Casa da Suplicação tomara um assento duríssimo, ampliando a *ord.* iv, 88<sup>44</sup>. A lei de 9-6-1775 ratifica esta orientação. De forma muito característica e hábil, a questão é aqui encarada do ponto de vista do modo como se formava o consentimento nestes esponsais ou casamentos contraídos sem o consentimento paterno. Suspeitava-se de que nestes casos não se verificaria aquele «recíproco, livre, e espontâneo consentimento» que era da natureza dos matrimónios e que os cânones tridentinos tinham querido salvar, antes se presumindo manobras capciosas da parte do outro nubente ou de terceiros (nomeadamente dos pais das noivas) que viciariam a liberdade e formação da vontade de um dos nubentes. O que a lei fazia, por outras palavras, ao dispor sobre o tema da autorização paterna, era zelar justamente pela autenticidade dessa vontade, protegendo os filhos de manobras de sedução e evitando aos pais o recurso ao meio legal de «huma exherdação, tão contrária à natureza, e ao *commum voto* dos pais, como destructiva das bases, e termos da Paternidade». E — não podendo ir mais longe sem violar o foro eclesiástico — deserdava os filhos e filhas (sem limite de idade) que casem sem consentimento dos pais, para além de reforçar as penas já estabelecidas nas *Ordenações* contra os sedutores<sup>45</sup>.

#### 1.1.7. POLÍTICA DAS FAMÍLIAS E POLÍTICA DA REPÚBLICA

Mas, se a política pombalina da família visava este objectivo de firmar a sua autoridade e disciplina interna, visava ainda outros de «política social», como o de lutar contra o pronunciado casticismo das famílias nobres (cf., v. g., as leis abolindo a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos, 25-5-1773 e 15-12-1774, e o decreto contra os «puritanos», de 1768, e contra a tendência para os pais exercerem um «poder despótico» sobre os filhos, negando «absoluta, e obstinadamente os consentimentos ainda para os matrimonios mais uteis [...] em notorio prejuizo das Familias, e da Povoação, de que depende a principal força dos Estados». Daí que o rei se arrogue, «como Pai *Commum* dos [...] Vassallos», por lei pouco posterior (29-11-1775) e expressamente destinada a

<sup>43</sup> San Jose, 1791, tr. 34, II, n.º 71.

<sup>44</sup> Pois, além da deserdação das filhas, nos termos aí consignados, cominava ainda a deserdação dos filhos, qualquer que fosse a sua idade (!), que se casassem, fosse com quem fosse, indigno ou digno, sem consentimento dos pais (*Collecção chronologica dos assentos...*, ass. 282).

<sup>45</sup> Ou, inovando, contra os pais que aliciarem filhos alheios para «entrarem em suas casas, e nellas terem tratto, e comunicação com suas filhas».

corrigir os abusos paternos a que a anterior tinha dado lugar, «moderar os abusos, e tyrannias do poder particular». Para isto — invocando uma legislação anterior <sup>46</sup> (segundo uma típica técnica legislativa da época) — comete ao Desembargo do Paço o suprimento da autorização paterna para os casamentos da nobreza de corte, dos comerciantes de grosso trato ou das pessoas nobilitadas por lei <sup>47</sup> e aos corregedores e provedores o suprimento desta autorização no caso dos casamentos de artífices e plebeus.

Mas de novo a lei de 6-10-1784 reforça o controle dos pais sobre os esponsais dos filhos, obrigando a que estes intervenham expressamente na escritura da sua celebração (n.ºs 1 e 2) e neles dêem o consentimento (n.º 4). Só que, como compensação, se restringe a obrigatoriedade do consentimento aos esponsais dos filhos menores de 25 anos <sup>48</sup>, para além de que se mantém a possibilidade de suprir a autorização, nos termos da lei de 29-11-1775 <sup>49</sup>.

#### 1.1.8. UMA COMUNIDADE DE BENS E DE TRABALHO

Embora não seja fácil classificar a família portuguesa do antigo regime — pelo menos como o direito oficial a define — como uma comunhão alargada de pessoas e de bens, existem deveres de coperação de todos na valorização do património familiar.

Um deles era o *dever de obséquio* dos filhos, que consistia na obrigação de prestarem ao pai a ajuda e trabalho gratuitos de que ele carecesse. No caso de estarem sob a sua *patria potestas*, este dever era irrestrito (*ad libitum, qui totum dicit, nihil excipit*), obrigando a trabalhos que, prestados a outrem, seriam pagos. Já no caso dos filhos emancipados se entendia que esta obrigação não abrangia os trabalhos que requeressem arte ou indústria <sup>50</sup>.

Também no domínio das relações patrimoniais, a regra geral (mas, até certo ponto, também caricatural) era a de que, fazendo os filhos parte da pessoa do pai, só este era titular de direitos e obrigações, adquirindo para si os ganhos patrimoniais dos filhos sujeitos ao pátrio poder e sendo responsável pelas suas perdas. Com a consequência suplementar de que não poderiam entre si contratar.

<sup>46</sup> Neste caso, a que obriga os donatários da coroa a pedirem ao rei consentimento para casar (cl. de 23-11-1616).

<sup>47</sup> Sobre o alcance destas classificações, v. Lobão, *Tratado...*, §§ 97 e segs.

<sup>48</sup> Os maiores de 25 anos estavam obrigados a pedir consentimento aos pais, em cumprimento dos «importantes e religiosos officios da obediencia, e respeito, que se devem a estes Chefes de Familia» (n.º 6); mas, negado este, podiam realizar livremente os esponsais.

<sup>49</sup> A lei agravava ainda as penas de estupro (*Ord. fil.*, v. 23) e impedia que a estuporada pudesse, nos termos da querela de estupro, obrigar o estuprador a desposá-la, isto para evitar que, por meio de um estupro combinado, os amantes pudessem forçar o casamento contra a vontade dos pais. O sistema de suprimento da autorização paterna não deixou, porém, de ser criticado, por substituir à natural autoridade dos pais a autoridade extrínseca de um magistrado [cf. Lobão, *Tratado...*, §§ 96 e segs. (proposta de interpretação restritiva, § 101)].

<sup>50</sup> Fragoso, *Regimen...*, III, l. 10, d. 22, § 5, n.ºs 117-118, p. 650; Lobão, *Tratado...*, § 22 (este mais restritivo quanto aos deveres dos filhos).

Tudo isto estava, no entanto, algo atenuado. Quanto à capacidade de adquirir, desde o direito romano que se reconhecia aos filhos a capacidade de terem património próprio (*peculium*)<sup>51</sup>. E, quanto aos seus poderes de contratar com o próprio pai, de há muito se superara a restritíssima norma do direito romano<sup>52</sup>, apenas se mantendo no domínio processual<sup>53</sup>.

1.1.9. MARIDO E MULHER: UMA IGUALDADE  
DE GEOMETRIA VARIÁVEL

As relações entre marido e mulher<sup>54</sup> estão também desenhadas sobre a antropologia moderna do amor conjugal, a que acima já nos referimos. Um amor igual e desigual ao mesmo tempo.

Igual porque se baseia numa promessa comum e recíproca de ajuda, de fidelidade e de vida em comum, promessa cujo cumprimento, por seu lado, seria decisivamente facilitado pela igualdade da condição e riqueza dos cônjuges (Fragoso, *Regimen...*, III, l. 1, d. 1, § 3, 36-40).

Desigual porque, em virtude da diferente natureza do homem e da mulher, não se desdobra em sentimentos iguais e recíprocos. Uma boa ilustração disto é a do adultério. Embora seja, em qualquer caso, igualmente censurável do ponto de vista da moral abstracta (pois ambos os adúlteros violam a mútua obrigação de fidelidade), a moral positiva julga-o diferentemente, já que o adultério da mulher não apenas faz cair o opróbio sobre os filhos e obscurece a paternidade dos filhos (*turbatio sanguinis*), como — segundo o célebre jurista Baldo (século XIV) — causa aos maridos uma dor maior do que a da morte dos filhos<sup>55</sup>.

Mas à desigualdade do amor juntam-se as desigualdades naturais dos sexos, que fazem com que esta comunhão dos esposos fosse fortemente hierarquizada. Na verdade, eles constituíam uma só carne; mas nesta reintegração num corpo novamente único a mulher parece que tendia a retomar a posição de costela do corpo de Adão.

A subalternização da esposa tinha uma lógica totalitária no ambiente doméstico.

Começava logo nos aspectos mais íntimos das relações entre os cônjuges.

<sup>51</sup> Nos seus vários tipos de castrense, quase-castrense, adventício e profetício, enumerados por ordem decrescente de poderes de disposição (cf. Fragoso, *Regimen...*, III, l. 1, d. 2, § 8, n.ºs 229 e segs., e Lobão, *Tratado...*, cap. 13). Sobre a capacidade para se obrigarem, Fragoso, *ibid.*, III, l. 1, d. 2, 9.

<sup>52</sup> Cf. Pascoal de Melo, *Instil.*, IV, l. 8, e Lobão, *Tratado...*, § 245.

<sup>53</sup> Fragoso, *Regimen...*, III, l. 2, d. 3, 2, n.º 43.

<sup>54</sup> Cf., em geral, Natividade, 1653, *op. IX*.

<sup>55</sup> Fragoso, *Regimen...*, III, l. 1, d. 1, § 3, n.º 42. Daí que os juristas entendam que o adultério mútuo e recíproco não se pode compensar, pois «a impudícia na mulher é muito mais detestável do que no homem» (*ibid.*, III, l.3, d. 4, § 2, n.º 41). É também esta desigualdade do amor, do ciúme e da dor que faz com que o marido não seja punido (no secular, pois no espiritual sempre incorre em pecado mortal) se matar a mulher colhida em flagrante de adultério (desde que mate também o seu parceiro) (*Ord. fil.*, V, 38, pr.; comentário, Fragoso, *ibid.*, 3, 63).

Assim, na consumação carnal do casamento. Já que se entendia que a perfeição do acto sexual se dava com o orgasmo do homem, sendo dispensável o da mulher<sup>56</sup>. O que decorria do facto de se considerar como meramente passivo e recipiente o papel da mulher na gestação, em que se limitava a contribuir com a matéria bruta a que o homem daria a forma. Esta hierarquização devia tornar-se visível na própria gestualidade do acto sexual. De facto, seria *contra natura* o coito «praticado de pé, sentado ou em posição invertida, estando o homem por baixo e a mulher por cima»<sup>57</sup>; numa palavra, a própria expressão dos corpos devia evidenciar a posição dominante do homem.

Mas a subordinação da esposa manifestava-se depois no plano dos actos externos, de natureza pessoal e patrimonial. Estava sujeita ao poder do marido<sup>58</sup>, o que se traduzia numa faculdade generalizada de a dirigir<sup>59</sup>, de a defender e sustentar<sup>60</sup> e de a corrigir moderadamente<sup>61</sup>. Deste poder de correcção estava privada a mulher. Ao explicar por que é que a mulher não podia, ao contrário do marido, abandonar o marido adúltero (a não ser no caso de «correr o risco de perversão ou de incorrer em pecado»), um moralista de Seiscentos explica que «à mulher não compete a correcção do homem, como a este compete a correcção daquela, pois o marido é a cabeça da mulher, e não o contrário»<sup>62</sup>.

#### 1.1.10. A PERPETUAÇÃO DA UNIDADE: PRIMOGENITURA E INDIVISIBILIDADE SUCESSÓRIA DO PATRIMÓNIO FAMILIAR

A unidade era, portanto, um princípio constitucional da família do antigo regime. Este apelo da unidade fazia-se sentir não apenas enquanto sujeitava todos os membros da família à direcção única do *pater*, mas também enquanto favorecia modelos de assegurar a unidade da família, mesmo para além da morte deste.

Referimo-nos, antes de mais, ao instituto da primogenitura, cuja difusão se explica, porventura, por ingredientes da tradição judaica [testemunhados pelas Escrituras (cf. *Exodus*, 13, 22)] e feudais. A raiz do direito dos primogénitos

---

<sup>56</sup> O matrimónio só se consuma pela cópula, pela qual os cônjuges se tornam uma só carne, o que não se verifica sem a emissão de sémen pelo homem [...]. Questiona-se sobre se o sémen da mulher é um requisito necessário para a consumação. Ambas as opiniões são defensáveis, mas a mais provável é que não o seja» (San Jose, 1791, tr. 34, II, n.º 121).

<sup>57</sup> San Jose, 1791, tr. 34, II, n.º 158.

<sup>58</sup> Já em relação aos poderes sobre os filhos a inferioridade da mulher decorre, como reconhecem os juristas na segunda metade do século XVIII, de respeito que têm mais a ver com os mutáveis costumes das nações do que com a natureza do casamento (v. Pascoal de Melo, *Instit.*, II, 4, 6).

<sup>59</sup> Administrando os seus bens com bastante liberdade (*Ord. fil.*, IV, 48, 60, 64, 66; cf. Pascoal de Melo, *Instit.*, IV, 7, 4, e respectivas notas de Lobão), representando-a em juízo (*Ord. fil.*, III, 47).

<sup>60</sup> Cf. *Ord. fil.*, IV, 103, 1; à mulher e às suas criadas, mesmo para além das forças do dote (Fragoso, *Regimen...*, III, l. 3, d. 4, § 1, n.º 9, p. 172).

<sup>61</sup> Cf. *Ord. fil.*, V, 36, 1, 95, 4. A propósito da moderação dos castigos, Pascoal de Melo comenta que em Portugal, mais nas classes populares do que nas elevadas, o castigo frequentemente degenera em sevícias, por causa das quais quotidianamente se afadigam os juízes (*Instit.*, II, 7, 2).

<sup>62</sup> San Jose, 1791, tr. 34, II, n.º 151.

a encabeçarem a comunidade familiar estaria no facto de, por presunção que decorria da Natureza, o amor dos pais ser maior em relação ao filho mais velho, bem como no carácter ungido e quase sacerdotal do filho mais velho no Antigo Testamento. O carácter antropológico e quase divino deste fundamento dos direitos de primogenitura fazia com que estes fossem inderrogáveis (salva justa causa), quer pelo pai, quer pelo rei.

Na época moderna, porém, a antiga dignidade natural ou divina dos direitos dos primogénitos já era negada por muitos, que os fundavam antes num particular uso de certas nações quanto às regras de sucessão de determinados bens, de acordo com a sua natureza (caso dos bens feudais) ou com a vontade de um seu dono (caso dos morgados)<sup>63</sup>. E, de facto, na Europa ocidental o seu âmbito reduzia-se, praticamente, ao direito feudal (caso dos «feudos indivisíveis») e, na área hispânica (ou de influência hispânica, como em certas zonas de Itália), aos morgados (e, até certo ponto, aos bens enfitêuticos)<sup>64</sup>.

Nestes casos, porém, a indivisibilidade do património familiar (e a unidade familiar a que isto força, com o realce dos direitos e deveres recíprocos dos familiares que vivem na sombra do administrador do vínculo) já tem menos a ver com a unidade natural da família do que com as vantagens políticas (do ponto de vista familiar, mas também do ponto de vista da coroa) da divisão dos bens das casas e da sua conservação numa certa linha sucessória. Do ponto de vista das famílias, porque a indivisibilidade do património vinculado evita não apenas o olvido do nome<sup>65</sup> e gesta familiares, mas também a dispersão dos próprios membros da família, já que estes ficam economicamente dependentes do administrador do morgado. Do ponto de vista da coroa, porque, justamente em virtude deste último facto, obtém o «encabeçamento» do *auxilium* das famílias (máxime das famílias nobres) num número relativamente pequeno de intermediários (cf. Pegas, 1685, cap. 2, n.º 5, *Ord. fil.*, IV, 100, 5, e Lobão, *Morgados*, II, § 4)<sup>66</sup>. O carácter «civil» e não «natural» dos morgados é realçado ainda mais na literatura pós-iluminista<sup>67</sup>, que propende fortemente a considerá-los «antinaturais», justamente por ofenderem a igualdade de direitos entre todos os filhos<sup>68</sup>, que, ele também, decorria do princípio natural da unidade da família, embora entendido de outro modo.

<sup>63</sup> Embora tal uso atribuísse ao primogénito uma certa «preeminência e dignidade» (Pegas, 1685, cap. 1, n.ºs 3 e segs., e Fragoso, *Regimen...*, p. 3, l. 9, d. 20, 1, n.º 8, p. 576).

<sup>64</sup> Sobre o princípio da primogenitura na história do direito europeu, Gilissen, 1988, 681 e segs.; para Portugal, *ibid.*, 694 e segs.

<sup>65</sup> Daí que, em geral, se excluíssem as mulheres da sucessão dos morgados, dada a sua incapacidade para transmitirem o nome: «a família aumenta pelos varões em dignidade e honra e destrói-se e extingue-se pela mulheres; e por isso se diz que as mulheres são o fim da família» (Miguel de Reinoso, *Observaciones [...]*, ob. 14, n.ºs 9-11).

<sup>66</sup> Este modelo de encabeçamento era conhecido noutros domínios, nomeadamente no da recepção de rendas e tributos, como forma de reduzir o peso do governo.

<sup>67</sup> Cf. Lobão, *Morgados*, I, §§ 6 e segs., insistindo na origem «hispânica» da instituição [em Portugal, l. 15-9-1557, *Ord. fil.*, 100, 4; em Castela, leis de toro (1535) e nova rec., v, 7.]. Para Castela, v. o livro fundamental de Bartolomé Clavero, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla. 1369-1836*, ed. alt., Madrid, siglo XXI, 1989.

<sup>68</sup> Gaetano Filangieri, *Scienza della legislazione*, 1780, I, 18, 10; cf., para a discussão, Lobão, *Morgados*, II, 1-18.

Do carácter civil e político (isto é, «artificial») dos morgados seguia-se que a sua criação dependia apenas do prudente arbítrio do instituidor (cf. Fragoso, *Regimen*, p. 3, l. 9, d. 18, § 1, n.º 11), estando, portanto, aberta a nobres e plebeus, com a única limitação de que a instituição devia ter a opulência adequada aos fins por ela visados.

1.1.11. ENTRE A UNIDADE DA FAMÍLIA  
E A IGUALDADE DOS FILHOS

Com a contínua aristocratização do pensamento social durante os séculos xvii e xviii, com o progressivo realce dos direitos de todos os filhos à herança<sup>69</sup> e com o advento das concepções individualistas quanto à liberdade de disposição dos bens e à vantagem (económica e fiscal) da sua circulação, reforça-se a tendência para restringir, em nome da natureza da família<sup>70</sup>, a liberdade de instituir morgados àqueles casos em que o interesse público justificasse os prejuízos decorrentes da vinculação.

Permitir ou não a vinculação passa a depender do modo como se entenda o equilíbrio justo entre a «igualdade natural dos filhos», a «política de reputação das famílias» e a «política da república». A primeira, hostil aos morgados; a segunda, buscando-os como meio de adquirir ou manter o lustre social; a terceira, procurando combinar as vantagens fiscais e económicas da circulação dos bens com as da existência de uma nobreza poderosa em volta do trono.

Já no século xvi Luís de Molina exigia que a autorização régia para instituir morgados em prejuízo dos restantes filhos apenas fosse concedida no caso de o instituidor ser nobre ou de qualidade e riqueza (Molina, 1573, l. 1, cap. 14, n.º 8). Pois as famílias de humilde ou obscura origem nada tinham a perpetuar, antes procurando nos morgados um meio de, confundindo a natureza, se insinuarem entre os nobres (cf. Lobão, *Morgados*, I, § 12, e lit. cit.)<sup>71</sup>. Esta «política das

---

<sup>69</sup> Já no direito seiscentista português os direitos dos filhos eram acautelados: a livre instituição só se admitia pelas forças da quota disponível («terça»); no caso de a instituição se fazer em prejuízo da quota legitimária dos filhos, carecia-se de um acto de graça do rei (por intermédio do seu tribunal de graça, o Desembargo do Paço), por se tratar de uma derrogação dos direitos dos filhos (Pegas, 1685, cap. 3, n.ºs 1 e 2).

<sup>70</sup> A classificação, no pensamento social racionalista, das situações vinculares como «artificiais» e o desfavor que daqui resulta contrastam com o reforço, que já se apontou, da unidade «natural» da família e dos deveres e direitos mútuos entre os seus membros. Note-se, por outro lado, que era também na natureza da família que se fundava a legislação pombalina que restringia a liberdade testamentária (Lei de 9-9-7168, sobre a qual Luís Cabral de Moncada, «O século xviii na legislação de Pombal», *Estudos de História do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1948, 83 e segs.).

<sup>71</sup> Também M. A. Pegas defendia esta dupla medida: «Multiplicada a família, crescendo a prole, é necessário que os filhos e as filhas para quem o património pátrio não seja suficiente se recolham em mosteiros e conventos para que os outros vivam, cresçam e se multipliquem. Não existe, de facto, melhor lugar para mudar de vida do que o mosteiro, onde aquilo que não chegaria para sustentar

famílias» devia ser corrente, pois Lobão, justificando as medidas restritivas tomadas no tempo de Pombal, fala de «huma geral mania de instituir vinculos em predios de ridiculos rendimentos» (*ibid.*, § 14), apesar das limitações que alguma doutrina (não dominante no foro) tendia, como vimos, a introduzir.

É apenas com as leis de 3-8 e 9-9-1770 que a «política da república» impõe às «políticas das famílias» um equilibrado respeito pela «direitos naturais de todos os filhos à herança», concretizando as condições (quanto à qualidade das pessoas e quanto à importância dos bens vinculados) juridicamente necessárias para que os morgados anteriores subsistam ou outros novos se possam instituir <sup>72</sup>.

#### 1.1.12. OUTRAS FIDELIDADES DOMÉSTICAS

«Família» era, no entanto, uma palavra de contornos muito vastos, nela se incluindo *agnados* e *cognados*, mas ainda criados, escravos e até os bens. «La gente que vive en una casa debaxo del mando del señor della», eis como define família o *Diccionario de lengua castellana*, da Real Academia de Historia (1732), invocando as *part. 7*, tit. 33, l. 6: «Por esta palabra familia se entiene el señor de ella, e su muger, e todos los que viven so el, sobre quien ha mandamiento, assi como los fijos e los servientes e otros criados, ca familia es dicha aquella en que viven mas de dos homes al mandamiento del señor.» Mas acrescenta, em entradas seguintes, outras acepções: «numero dos criados de alguém, ainda que não vivam dentro da casa»; «a descendência, ascendência, ou parentela de alguma pessoa»; «o corpo de alguma religião ou comunidade»; «o agregado de todos os criados ou domésticos do rei»; fazendo ainda equiparar «familiar» a amigo.

---

um ou dois seculares é mais do que suficiente sem perda do decoro da religião. Quantos nobres não vivem como religiosos com uma despesa de 30 ou 40 mil réis, que, a não ser mendigando, necessitariam pelo menos de 200 mil [...] Os plebeus, pelo contrário, regem-se por outras regras. E, como estão habituados à terra e ao trabalho, não há nada que favoreça mais a república do que a multiplicação dos trabalhadores.» E segue elogiando os ingleses, franceses, italianos e holandeses por — ao contrário dos portugueses — não aborrecerem o trabalho artesanal e por não buscarem nos conventos um estado contrário aos seus costumes, ciência e índole (*Comm.*, IX, *ad O. F.*, II, 33, rubr., n.º 405). Lobão (*Morgados*, II, § 22) aproveita esta deixa para distinguir os conventos das ordens próprias da nobreza (beneditinos, cistercienses, agostinhos) dos que recebiam «todo o filho de lavrador, de pai que não tem morgados» (ordens mendicantes).

<sup>72</sup> V. comentário detalhado em Freire, 1789, III, t. 9, e Lobão, *Morgados*, II, 13 e segs.; III [máx., sobre as categorias admitidas de nobreza, §§ 6 e segs.; sobre as qualidades dos comerciantes, agricultores (não os da pequena agricultura ao norte do Tejo, mas os da grande agricultura do Alentejo) e letrados que podiam instituir morgados, v. 13 e 16]. Esta lei alargava ainda a necessidade de licença régia a toda e qualquer instituição de morgado (§ 13) e reduzia a uma única (a da *Ord. fil.*, IV, 100) a fórmula de sucessão nos morgados (§ 10). Esta última disposição implicava, v. g., a revogação da legislação anterior que impedia a união de morgados, a exclusão ou prejuízo das mulheres da sucessão nos vínculos, a exclusão de cristãos-novos. Note-se, em todo o caso, como a interpretação que desta última regra faz Lobão (ao admitir substituições fideicomissárias complementares à vocação sucessória estabelecida na lei, nos termos da *Ord. fil.*, IV, 87; cf. *Morgados*, cap. 9, §§ 15 e segs.) lhe tira muito do seu alcance.

Em relação a toda esta universalidade valiam os princípios inicialmente enunciados, nomeadamente o da unidade sob a hegemonia do *pater*, ao qual incumbiam direitos-deveres sobre os membros e as coisas da família.

Era assim quanto aos criados, ligados ao *dominus* por uma relação que excedia em muito a de um simples mercenariado, aparecendo envolvida no mundo das fidelidades domésticas. Não é que o direito português conservasse ainda a adscrição (cf. *Ord. fil.*, iv, 28). Mas as relações entre o senhor e os servos desenvolviam-se no ambiente da família patriarcal (da «casa»), que criava, de parte a parte, laços muito variados.

Desde logo, «criados» (*famuli*, «família») eram, tradicionalmente, aqueles que viviam com o senhor «a bem fazer», ou seja, pelo comer e dormir. São quase apenas estes que as *Ord. man.* (de 1521, iv, 19) consideram, não lhes reconhecendo (como, de resto, acontece com o direito comum) direito a reclamarem uma soldada. Apesar da inversão verificada com as *Ord. fil.* — que passam a reconhecer um direito geral a um salário e reflectem o advento de um mundo (urbano?) muito mais expandido de relações mercenárias de trabalho (cf. iv, 32 e segs.) —, a doutrina continua a resistir a integrar as relações domésticas de trabalho no «mercado do trabalho» e distingue os criados domésticos, segundo o modelo tradicional <sup>73</sup> — cujo direito ao salário entende estar dependente de uma longa série de avaliações arbitrárias (cf. o comentário de Silva, 1731, a *Ord. fil.*, iv, 30) —, dos trabalhadores mercenários externos. Os laços de vinculação pessoal — que se traduziam, nomeadamente, num muito débil direito ao salário (ou, pura e simplesmente, na sua ausência) e na necessidade de licença do senhor para abandonar a casa — existiam também no caso dos criados dos cortesãos e nos «acostados», ou seja, daqueles que tivessem recebido do senhor algum benefício <sup>74</sup>. Apesar de Melo Freire (um individualista) considerar estas leis «feudalizantes» e caídas em desuso (1789, II, 1, 16, *in fine*), Lobão (um tradicionalista) censura-o asperamente por isso, continuando a propor um modelo pratriarcal das relações entre senhores e criados <sup>75</sup>. A contrapartida deste mesmo sentimento de uma íntima comunicação entre senhor e criado era constituída pelas isenções de que gozavam os criados de eclesiásticos e nobres (*Ord. fil.*, II, 25 e 58) e o facto comum de se pedirem ao rei mercês para os seus criados <sup>76</sup>.

<sup>73</sup> «Domestici sunt illi, qui cum aliquo continue vivunt, data aliqua inferioritate, ad unum panem, et ad unum vinum» [domésticos são aqueles que vivem com alguém, implicando alguma inferioridade, por um pão e um copo de vinho (Pegas, 1669, III, ad 1, 24, gl. 20, n.º 2); cf. também Reinoso, *Observationes...*, Ulyssipone, 1718, ob. 32, n.º 4 e *Ord. fil.*, II, 11)].

<sup>74</sup> Cf. *Ord. fil.*, iv, 30: casamento, cavalo, armas, dinheiro ou outro qualquer galardão). Os criados dos estudantes estavam obrigados a servir apenas pela roupa e calçado; os músicos e cantores, apenas pela comida (Fragoso, 1641, p. 3, l. 10, d. 21, § 5); o mesmo valia para as criadas das monjas, pois se entendia que o eram com o intuito de ingressarem no convento (Silva, 1731, iv, ad iv, 29, pr., n.º 28), para os aprendizes (*ibid.*, 30) e para os menores de 7 anos, que serviam «pela criação» (*Ord. fil.*, iv, 31, 8).

<sup>75</sup> Lobão invoca, significativamente, o direito dos Estados alemães, que, como se sabe, conservaram até muito tarde o regime de servidão e de adscrição.

<sup>76</sup> Cf., em geral, sobre o tema, Natividade, 1653, op. XII.

1.1.13. A FORÇA EXPANSIVA DO MODELO DOMÉSTICO

Muito do imaginário e dos esquemas de pensamento a que acabamos de nos referir transvasavam largamente o domínio das relações domésticas, aplicando-se, nomeadamente, ao âmbito da república.

Como se diz na época, «sendo a casa a primeira comunidade, as leis mais necessárias são as do governo da casa» (Natividade, 1653, *op.* 1, cap. 1, p. 2, n.º 10); e sendo, além disso, a família o fundamento da república, o regime (ou governo) da casa é também o fundamento do regime da cidade. Este tópico dos contactos entre «casa» e «república» — e, conseqüentemente, entre a *oeconomia*, ou disciplina das coisas da família, e a «política», ou disciplina das coisas públicas <sup>77</sup>) —, a que a literatura recente tem dado muito destaque <sup>78</sup>, explica a legitimação patriarcal do governo da república, em vigor durante quase todo o antigo regime, bem como o uso da metáfora do casamento e da filiação, para descrever e dar conteúdo às relações entre o príncipe e a república e entre o rei e os súbditos. E constitui também a chave para a compreensão, num plano eminentemente político, de uma grande parte da literatura que, aparentemente, se dirige apenas ao governo doméstico.

De facto, a *oeconomia* constituía uma área específica de acção governativa do príncipe <sup>79</sup>. A ela correspondia a imagem do rei como «chefe da casa», marido da república e pai dos vassallos. A doutrina moderna foi particularmente expressiva sobre esta proximidade entre governar a cidade e governar a família <sup>80</sup>. A assimilação entre um e outro ofício era profunda e de sentido não metafórico, autorizando, nomeadamente, que as regras do governo doméstico valessem para o governo da cidade e que a literatura dirigida ao pai de família (*Hausväterliteratur*) tivesse, afinal, uma intenção claramente política.

«A casa dos príncipes», escreve Baptista Frago, «é a cidade; a cidade constitui o fim da casa. Por isso é preciso que aqueles que vão dirigir as coisas públicas se exercitem antes nas coisas económicas ou domésticas» (*Regimen...*, «proem.», 7). O característico deste governo doméstico era o facto de que, não existindo no interior da família (tal como ela era entendida então) interesses contrapostos entre si ou oponíveis aos do interesse familiar, faltava aqui a dualidade de interesses que caracteriza as matérias de justiça e, por isso, a decisão decorrida de considerações de mera oportunidade. A *gubernatio* é, assim, uma expressão geral, aplicável a toda a actividade decisória que apenas envolve a ponderação de vantagens (e não de interesses protegidos), quer se aplique no âmbito da família (*gubernatio filiorum et uxoris*), de uma «universidade»

<sup>77</sup> Que Aristóteles, sintomaticamente, considerara conjuntamente no seu tratado sobre a «economia».

<sup>78</sup> V., por todos, Frigo, 1985a, 1985b, 1991, Hespanha, 1990, e Mozzarelli, 1988.

<sup>79</sup> Para além da justiça, da graça e da política.

<sup>80</sup> Cf. Hespanha, 1989, 408 e segs., «Justiça e administração...», 142, e bibl. af cit., sobretudo os exemplares trabalhos de Daniela Frigo.

(*gubernatio communitatis monialium*, por exemplo) ou da república (*gubernatio reipublicae*). Podia falar-se, assim, de uma *potesta dominica* sobre a própria família (*potestas domestica, maritalis, patria*), sobre os servos e os escravos (*potestas despotica* ou *herilis*), todas elas decorrentes do poder de administração (*administratio*) do *pater* sobre a sua própria casa (*potestas oeconomica*). De resto, a transladação do conceito de *administratio* do plano do governo económico para o plano do governo político era facilitada pelo aparecimento da palavra, referida a actividades políticas, em dois títulos do *Corpus iuris* (*D.*, 50, 8, *De administratione rerum ad civitates pertinentium*; *C.*, 11, 30, *De administratione rerum publicarum*), bem como pela confusão entre autoridade e propriedade, entre *regnum* e *domus*, entre *rex* e *pater*, que a *episteme* política medieval e moderna colheira dos textos de Aristóteles — nomeadamente da *Economia doméstica* —, em que entre as espécies do governo económico [isto é., da casa (*oikos*)] se enumeram o governo real, dos delegados do rei, do Estado de homens livres e do cidadão privado (cf. liv. II, cap. 1).

No centro deste domínio da actividade do príncipe estavam os actos relativos ao «governo económico» do reino, entendido como *rei domesticae gubernatio* ou *dispensatio domus*, seu *administratio rei familiaris, quae consistit praesertim in acquisitione, et conservatione pecuniae* (administração da casa, ou das coisas familiares, a qual consiste principalmente na aquisição e conservação do dinheiro). Ou seja, a gestão dos bens e interesses da coroa. Isto englobava, desde logo, os actos de gestão dos bens e rendas de que o rei era administrador. Em primeiro lugar, dos bens e rendas da coroa do reino. Depois, dos bens e rendas afectadas à corte e casa real. Seguidamente, dos bens e rendas das casas anexas à real, como, em Portugal, a Casa das Rainhas (na primeira metade do século XVI e depois de 1643), a Casa do Infantado e a Casa de Bragança (depois de 1554). Depois, dos bens das ordens, de que o rei é administrador a partir dos meados do século XVI. E, finalmente, dos bens próprios da coroa, como os reguengos, as matas, as lezírias, etc., bem como das capelas do padroado real. Mas deste governo «económico» — a que com o aproximar do estatualismo iluminista se irá chamando cada vez mais «político» — faziam ainda parte todos os actos necessários à realização do bem-estar geral do reino, nomeadamente a garantia do seu abastecimento, pelo controle das importações e exportações, ou a sua «boa polícia» interior. Manifestação curiosa deste poder do governo é o que se invoca nas *Ord. fil.*, II, 3, para justificar a punição pelo rei dos clérigos que o não tivessem sido suficientemente pela jurisdição eclesiástica competente: «isto não por via de jurisdição, nem de juízo, mas por usar bem de suas cousas, e afastar de si os malfeitores, e que não houvessem dele sustentação, nem mercê».

Pertenciam, assim, ao governo económico todas aquelas decisões que, por se deixarem circunscrever ao âmbito da casa do príncipe, podiam ser objecto de avaliações de mera oportunidade. Neste sentido, a transladação para o plano da república dos princípios e tecnologias de governo da «casa» constitui uma forma de trânsito da típida administração jurisdicionalista das monarquias

medievais e primo-modernas para o governo «político» das monarquias da última fase do antigo regime.

Zona típica da informalidade, a *oeconomia* é-o também da reserva e do recato com que as coisas familiares devem ser tratadas. O critério de decisão é aqui o da discricionariedade de um «prudente pai de família», ao qual cumpre adequar livremente os meios disponíveis à busca do sustento e engrandecimento da casa. «Sustento» e «engrandecimento» devem ser objectivos sublinhados neste momento, pois com eles se está a apontar para uma gestão que não se limita a conservar, mas a prever, a prover e a promover, isto é, para uma *administração activa*. Coisa que, não sendo novidade ao nível doméstico ou mesmo da comunidade, o era ao nível do reino. O estilo de processamento dos assuntos é o da gestão informal exercida directamente ou por meio de agentes livremente escolhidos e livremente descartáveis (*juntas, comissários*), agindo na discreção da «casa» e a coberto do *segredo*, que, também nos assuntos familiares, deve ser a regra. «Secretários», «criados», «validos», «intendentes», «juntas», são, por sua vez, os suportes desta administração doméstica.

Zona de expansão do modelo doméstico é também o domínio das relações internas à comunidade eclesiástica. Não só a Igreja é concebida como uma grande família, dirigida por um pai espiritual [Cristo ou o seu vigário, o Papa (note-se o radical da palavra)] e regida, antes de tudo, pelas regras do amor familiar (*fraterna disciplina, fraterna correctio*), como as particulares comunidades eclesiásticas obedeciam ao modelo familiar. Às congregações religiosas chamava-se «casas»; os seus chefes eram «abades» (palavra que significa «pai») ou «abadessas» (ou «madres»), a quem os religiosos deviam obediência filial. Os religiosos eram entre si «frades» (*fratres*, irmãos) ou sorores (*sorores*, irmãs, ou, também, «irmãs»). Sobre eles impendiam incapacidades e deveres típicos dos filhos na família. A disciplina interna da comunidade era — sobretudo nas congregações femininas, em que as madres não dispunham de jurisdição, por serem mulheres — concebida como uma disciplina doméstica, competindo aos superiores os poderes de que os pais dispunham em relação aos filhos.

Tudo isto é bastante para mostrar o papel central que, na imaginação das relações políticas, é desempenhado pelo modelo da família. Modelo que, por outro lado, obedece a uma impecável lógica estruturante, fundada em cenários de compreensão do relacionamento humano muito profundamente ancorados nas sociedades europeias pré-contemporâneas.

#### 1.1.14. ORIENTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

O enquadramento deste tema numa história ocidental da família pode ser feito com recurso à obra de James Casey (Casey, 1991), uma das mais actualizadas, equilibradas e sensíveis ao contexto institucional.

Quanto aos aspectos mais especificamente jurídicos, aconselha-se a consulta dos capítulos respectivos de Gilissen, 1989, bem como das «notas do tradutor»

(da minha autoria) que os seguem; aí se podem encontrar também exemplos textuais; para maiores desenvolvimentos, Coing, 1985.

Indicações de bibliografia secundária portuguesa recente (geralmente sobre aspectos parcelares) podem encontrar-se em Hespanha, 1992 (pp. 55 e segs. e 68 e segs.).

As fontes são, sobretudo, a literatura teológica (comentários ao sacramento do matrimónio<sup>81</sup>) e a literatura jurídica (da qual destacamos, como síntese, o aqui tantas vezes citado Baptista Fragoso). Mas a literatura «económica» (como Andrade, 1630, Barros, 1540, Melo, 1651, e Natividade, 1653) pode fornecer sugestões com uma tonalidade diferente.

### BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Diogo Paiva de (1630), *Cazamento perfeito em que se contem advertencias muy importantes para viverem os cazados em quietação e contentamento [...]*, Lisboa, 1630.
- ANTOINE e S. J. Gabriel (1741), *Theologia moralis ad usum parochorum & confessoriorum*, Roma, 1741.
- BARROS, João de (1540), *Espelho de cazados*, Porto, 1540.
- CASEY, JAMES (1991), *História da Família* (trad. port. de *The History of the Family*, 1989), Lisboa, Teorema, s. d. (1991).
- CHAVES, Castelo Branco (org.) (1989), *O Portugal de D. João V Visto por Três Forasteiros*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989.
- COING, Helmut (1985), *Europäisches Privatrecht. Band I. Älteres Gemeines Recht (1500 bis 1800)*, Munique, C. H. Beck, 1985.
- CORDEIRO, António, *Resoluções theojurísticas [...] V. Dos morgados, ou capelas vinculadas*, Lisboa Occidental, 1718.
- FERNANDES, Maria de Lurdes C. (1990), «As artes da confissão. Em torno dos manuais de confessores do século XVI em Portugal», in *Humanística e Teologia*, 11 (1990), 47-80.
- FRAGOSO, Baptista (1641), *Regimen reipublicae christianae*, Lugduni, 1641-1652.
- FREIRE, Pascoal de Melo (1789), *Institutiones iuris civilis lusitani*, Conimbricae, 1789.

---

<sup>81</sup> Dos portugueses, para além dos respectivos capítulos dos compêndios gerais ou proutuários de teologia moral [dos quais destaco Manuel Lourenço Soares (1590-....), *Principios, e deffinições de toda a teologia moral muito proveitoso e necessario [...]*, Lisboa, 1642, Angelo de Santa Maria (1678-1733), *Breviarii moralis Carmelitani partes*, Ulysipone, 1734-1738, 7 tomos, Rebelo Baptista, *Summa de theologia moral*, Ulysipone, 1728; Bento Pereira, S. J., *Elucidarium theologiae moralis*, Ulysipone, 1671-1676; João Pacheco, *Promptuario de theologia moral*, Lisboa, 1739, Manuel da Silva de Morais, *Promptuario de theologia moral*, Lisboa, 1732, Tomé Botelho Chacón, *Compendio de theologia moral*, Lisboa 1684], v. Manuel Lourenço Soares, *Compendium de sacramento matrimonii tractatus Thomae Sanches Jesuitae alphabeticum breviter dispositum*, Ulysipone, 1621 (trata-se de uma adaptação de um tratado célebre, aparentemente com grande influência em Portugal); Barbosa Machado dá notícia de outros tratados manuscritos sobre o matrimónio (v. g., de Amaro de Aregas, Manuel Jorge Henriques).

- FRIGO, Daniela (1985a), *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«oeconomica» tra Cinque e Seicento*, Roma, 1985.
- FRIGO, Daniela (1985b), «La dimensione amministrativa nella riflessione politica (secoli XVI-XVIII)», in C. Mozzarelli (ed.), *L'Amministrazione nell'Italia moderna*, Milano, Giuffrè, 1985, 2 vols., I, 21-94.
- FRIGO, Daniela (1990), «Disciplina rei familiariae: a economia como modelo administrativo de antigo regime», in *Penélope*, 6 (1991).
- GILISSEN, John (1989), *Introdução Histórica ao Direito*, Lisboa, Gulbenkian, 1989.
- HESPANHA, António Manuel (1990), «Justiça e administração entre o antigo regime e a revolução», in *Hispania. Entre derechos propios y derechos nacionales. Acti dell'incontro di studi*, Milano, Giuffrè, 1990.
- HESPANHA, António Manuel, *Poderes e Instituições no Antigo Regime. Guia de Estudo*, Lisboa, Cosmos, 1992.
- LARRAGA, Francisco (1788), *Promptuario de la theologia moral*, ed. cons. (3.ª), Madrid, 1788, 2 tomos.
- LOBÃO, Manuel de Almeida e Sousa de (1814), *Tratado práctico de morgados*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1814.
- MELO, Francisco Manuel de (1651), *Carta Guia de casados*, 1651.
- MOLINA, Luís de (1537), *De hispanarum primogeniis [...]*, Compluti, 1573.
- MOZZARELLI, Cesare (ed.) (1988), «Famiglia» del principe e famiglia aristocratica, Roma, Bulzoni, 1988, 2 vols.
- NATIVIDADE, Fr. António da (1653), *Stromata oeconomica totius sapientiae [...] sive de regimine domus*, Olyssipone, 1653.
- PEGAS, Manuel Álvares (1669), *Commentaria ad Ordinationes [...]*, 14 vols., Ulyssipone, 1669-1703.
- PEGAS, Manuel Álvares (1685), *Tractatus de exclusione, inclusione, successione et erectione maioratus*, Ulyssipomne, 1685.
- SILVA, Manuel Gonçalves da (1731), *Commentaria ad Ordinationes [...]*, 4 vols., Ulyssipone, 1731-1740.
- SANJOSE, Antonio de (1797), *Compendium sacramentorum in duos tomms distributum universae theologiae moralis quaestiones*, ed. cons. Pampelonae, 1791.