M. de Lourdes Lima dos Santos

Análise Social, vol. XIII (49), 1977-1.º, 7-54

Para a análise das ideologias da burguesia

I. Os costumes do «bom-tom»

INTRODUÇÃO

1. BREVÍSSIMOS COMENTÁRIOS À VOLTA DA LITERATURA DE CIVILIDADE

A partir do século XVI, a literatura de civilidade exprimiu-se através de dois géneros: os manuais de civilidade e os «cortesãos»; os modelos de uns e outros foram fornecidos respectivamente por Erasmo e Cagliostro [1].

Muito embora qualquer destes géneros tivesse em vista a iniciação à vida em sociedade, os «cortesãos» distinguem-se por se dirigirem, à partida, a um tipo de leitor que se pressupõe já iniciado nas regras mais elementares ministradas pelas «civilidades», ocupando-se assim com o ensino mais sofisticado das artes de agradar e de obter sucesso.

O manual de civilidade parece ter-se desenvolvido na linha dos velhos tratados de cortesia redigidos em francês, inglês, italiano ou latim, nos séculos XIV e XV, e de uma colectânea de regras de moral comum atribuída na Idade Média a Catão-o-Velho.

A composição tipográfica dos manuais constitui uma curiosidade na medida em que utiliza diversos caracteres (românicos, itálicos, góticos e de escrita à mão) e apresenta várias colunas, cada uma em língua diferente — isto devido a os manuais serem usados como livros de leitura e também para a aprendizagem de línguas vivas que não eram ensinadas na escola.

Os manuais não eram, no entanto, considerados propriamente livros escolares, antes traduziam a expressão escrita de uma forma de «educação pelo mundo» que tinha sido dominante quando a escolarização era ainda reduzida e que persistiu a par do seu desenvolvimento.

Em princípio, é a formação das crianças e jovens que os manuais têm em vista, possam embora não se lhes dirigir directamente, mas aos pais e educadores — diz-se da *Galateia*, de Della Casa, manual do início do século XVII que teve grande voga e foi traduzido em várias línguas: «É um tratado muito necessário *para bem formar a juventude* [sublinhados nossos]

[1] Ver Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973, pp. 275-289.

em todas as maneiras e formas de actuar louváveis, as quais são bem recebidas e aprovadas pelas pessoas de alta condição, honra e virtudes.» Mas, por vezes, os autores dedicam os manuais, não só aos jovens ou às pessoas que têm filhos, mas também àqueles que, sendo já adultos, não detêm o conhecimento das regras de civilidade «que se observam no mundo». Parece-nos que este tipo de dedicatória leva em conta preocupações promocionais de um público leitor que começa a alargar-se (o *mundo* a que se referem tais autores não será já apenas o dos senhores feudais).

Quanto aos «cortesãos», eles parecem seguir mais de perto os antigos manuais da arte de amar (modelo: *Roman de la rose*) do que qualquer outra das fontes acima referenciadas para as «civilidades». Uma intenção sobretudo os anima: atingir a grandeza e a fama através do cultivo da arte de agradar. Neste sentido, Cagliostro aparece como figura exemplar do cortesão, testemunho da ambição de riqueza, poder e esplendor que o individualismo renascentista alimentava. Ele próprio um aventureiro galante, homem do mundo que passou por todas as cortes europeias, excelente praticante das regras de agradar em sociedade, e em particular às mulheres, era aquilo a que Defoe, alguns anos mais tarde, na sua obra *An Essay on Projects*, chamava «o fazedor de projectos» — indivíduo fértil em ideias e inventos, que só consentia revelar aos outros mediante remuneração. Tais personagens encontravam-se nas cortes ou onde quer que houvesse pessoas ricas e influentes e não deixam de nos vir à mente quando lemos num dos «cortesãos» que aqueles que se encontram «em situação *(fortuna)* baixa ou medíocre, devem esforçar-se por se elevar através da arte e por vencer a natureza pelo engenho *(industria)*». O que nestes manuais nos parece de sublinhar como coisa nova é uma valorização do mérito próprio, do esforço pessoal, que leva a considerar a nobreza adquirida mais honrosa do que a herdada.

O sucesso é o objectivo a atingir. O mérito é o mais indicado, mérito que consiste, em última análise, em saber obter as boas graças dos nobres e burgueses ricos e poderosos para poder partilhar da sua riqueza e poder. Para isso impõe-se estar sempre prevenido — «Que para cada coisa que [o cortesão] tenha de fazer ou dizer venha preparado sempre que possível, mas mostrando como se fizesse tudo de improviso.» (*O Cortesão*, de Castiglione) —, dissimular defeitos e simular qualidades — «Homem cuja paixão não trabalha senão para a fama, a ti que aspiras à grandeza, que todos te conheçam, mas que ninguém te entenda. Assim avisado, o medíocre parecerá muito, o muito parecerá infinito e o infinito ultrapassar-se-á.» (*O Herói*, de Laurenzo Graziano.)

Outros vão ser os valores privilegiados particularmente por uma burguesia urbana ainda de fraco poder, na conjuntura económica e social da Europa central e ocidental, após a Reforma.

As virtudes da mediania e do comedimento são as que passam a ser recomendadas em manuais de civilidade, obras morais ou religiosas, a partir da segunda metade do século XVII; a *aurea mediocritas* impor-se-á até vir a sofrer o golpe dos ataques do romantismo.

A concepção de lealdade, que para os homens renascentistas mantivera o significado medieval de dedicação pessoal a alguém hierarquicamente superior, passou a estar ligada à «moral comercial», e é nessa medida que ela faz parte da honorabilidade da burguesia ascendente e constitui uma garantia da sua promoção — «Com excepção da diligência e da moderação, nada contribui tanto para fazer um jovem progredir na vida como a pon-

tualidade e a justiça em todos os negócios.» (Benjamin Franklin, *Advice to a Young Tradesman*, 1748.)

O prestígio deixou de assentar no luzimento da exteriorização da riqueza, ao luxo ostentatório sucede a austeridade ostentatória. Para a burguesia desta fase, a poupança aparece como um meio que permite aumentar a riqueza até ao infinito, encontrando-se esta aspiração à riqueza justificada através do uso racional e utilitário que dela se faça. A riqueza só é reprovável se aplicada na satisfação dos prazeres: «Quando vejo um jovem comerciante possuir cavalos, entregar-se à caça, treinar cães, e o oiço falar a linguagem dos desportistas, tremo pelo seu futuro.» (Defoe, *The Complete English Tradesman*, 1745.) A ética das «boas obras» e do trabalho incessante legitima a riqueza; a multiplicação desta premeia os que cumpriram virtuosamente o seu dever profissional. De acordo com esta atitude, a burguesia surge como a única classe virtuosa em oposição à aristocracia, viciosa porque sumptuária, e ao «povo», que apenas trabalha por necessidade [2].

Mas nos fins do século XVIII fazem-se ouvir protestos contra o ideal da frugalidade e do zelo («indústria») e sonham-se sociedades diferentes. Fourrier reivindica a valorização dos prazeres, o cultivo dos excessos, o exercício de uma actividade apaixonante e variada em substituição de um trabalho obrigatório e monótono — «É sempre bom aquilo que dá prazer a alguns sem prejuízo para ninguém. [...] Se nos privamos hoje para amanhã poder usufruir, a felicidade não é integral nem contínua. Esta prudência que se priva com vista ao futuro é uma sabedoria divergente, uma guerra do futuro com o presente.» Pelo contrário, na ordem societária que sonhou, «a sabedoria torna-se convergente; ela não exige outra coisa do homem a não ser que se divirta hoje sem pensar no amanhã, a menos que isso não constitua atractivo para ele. De resto, essa inquietação ser-lhe-á inútil no Estado societário, uma vez que aí, julgando não ter cuidado senão dos seus prazeres presentes, terá, como a abelha, trabalhado para o futuro».

Efectivamente, o desenvolvimento das forças produtivas e as suas exigências em termos de organização de esforços tinham exigido um elevado preço expresso em renúncia, em recalcamento, em coisificação das relações entre os homens. Freud diria: «Economizamos com a nossa saúde, com a nossa capacidade de divertimento, com as nossas forças [e com a saúde, a capacidade de divertimento e as forças dos outros, deveria acrescentar-se].» O ataque à repressão e ao capitalismo competitivo que os socialistas utópicos desencadeiam liga-se ao protesto dos artistas românticos (categoria social marginalizada no modo de produção capitalista), que se dirige sobretudo contra dois dos factores que a burguesia se obstina em calar — o interesse material, o lucro e a repressão de tudo o que está ligado ao sexo. É somente no século XIX, com os românticos, que o erotismo acede ao nível do consciente. O amor (incluída a relação sexual) aparece como via de salvação capaz de libertar os homens de uma vida prosaica e medíocre. Na literatura, o romance é o veículo do protesto romântico, personificado no herói solitário, sem saída numa sociedade que, proclamando embora a autonomia do indivíduo, a torna irrealizável na prática [3].

---

[2] Teoria sustentada por Milton na primeira *defensio pro populo anglicano* (Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*).

[3] Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du romain*, Paris, Gallimard, 1964.

Nos manuais de civilidade do século XIX encontramos repercussões dos apelos do romantismo no sentido da valorização dos sentimentos interiores, particularmente no que respeita a uma concepção de família-refúgio, repositório desses valores internos, doce lugar para o qual «aqueles que tiverem sido magoados e contristados pelo mundo egoísta» guardam «os mais radiantes sorrisos, as mais vivas ternuras, o melhor do seu espírito e coração» [4]. Todavia, a atitude geral é de recusa da visão romântica do mundo. Lembramos, a propósito, que nos manuais encontrámos frequentemente censuras veementes contra o romance, classificado como leitura dissolvente, corrosiva e falsa, de que a todo o custo se deve afastar a juventude.

Se o código do «saber viver» se mantém relativamente impermeável à influência do movimento romântico, isso passa-se apenas no domínio da sua expressão escrita — o manual —, e não, claro, na prática social efectiva, onde as alterações não deixaram de se fazer sentir, quer no vestuário e nos penteados, quer numa certa forma de exibicionismo (recorde-se o fenómeno do *dandismo*), quer ainda numa procura de espontaneidade que desacreditava o constrangimento da regra do manual.

Mas outras modificações importantes se reflectirão, neste período, sobre o código do «saber viver». As «virtudes burguesas» que se recomendavam na fase inicial do capitalismo, vão atravessar um processo de objectivação e despersonalização que acompanha o desenvolvimento da produção em larga escala.

Enquanto, como se sabe, nos séculos XVII e XVIII, os empresários forneciam mercados reduzidos ao preço mais elevado possível, no século XIX, ganhar o máximo começa a significar fornecer o maior número de mercadorias ao preço mínimo e assegurar uma distribuição tão ampla e rápida quanto possível. O zelo, a poupança, a lealdade «comercial», aparecem, já não tanto como qualidades a exigir à pessoa do empresário, mas como imperativos da própria marcha dos negócios, e adequam-se ao novo ritmo da vida económica, que cada vez separa mais a vida profissional da vida privada.

Ao mesmo tempo, economistas burgueses argumentam a favor da redução das horas de trabalho e do aumento de salários, de que o capital beneficiará através do aumento do mercado doméstico de artigos de consumo. Na segunda metade do século XIX surgem em Inglaterra as grandes indústrias de consumo doméstico (vestuário, alimentação, mobiliária). Um porta-voz do movimento trabalhista americano, adoptando os mesmos argumentos que aqueles economistas, exige, em 1863, «uma redução de horas e um aumento de salários» que permitam aos «trabalhadores, através da sua nova disponibilidade, juntarem-se na compra de luxos, até agora reservados aos ricos» [5]. Da crença na salvação pela renúncia, do capitalismo inicial, passar-se-á à crença na participação pelo consumo.

Precisamente no século XIX, a literatura de civilidade expressa pelos manuais tem provavelmente o seu grande último momento. Hoje em dia, *cortesia* e *civilidade* são vocábulos antiquados e os manuais caíram no ridículo. Na origem, a noção de cortesia tinha um significado bem estrito, designando a forma de as pessoas se conduzirem na corte; os manuais de

[4] Beatriz Nazareth, *Manual de Civilidade e Etiqueta*, Lisboa, 1898.

[5] Citado em Zaretsky, *O Capitalismo, a Família e a Vida Privada*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1976.

etiqueta multiplicar-se-iam precisamente por altura do alargamento e intensificação da vida de corte, que acompanham a crescente centralização política. A aprendizagem da *cortesia* passaria a ser um requisito indispensável a uma nobreza a que a dependência perante o poder real tinha alterado os hábitos de vida de antigos senhores feudais mais ou menos isolados nos seus domínios. Quanto à noção de civilidade, posta em voga por Erasmo (*De civilitate morum puerilium* é o título do tratado deste humanista burguês que já não escreve exclusivamente para a nobreza), possuía um sentido mais geral, embora naturalmente ainda pouco amplo. A divulgação das regras de etiqueta mantém-se restrita ao longo do período de rivalidade crescente entre a aristocracia e a burguesia; aquela excede-se no preciosismo de atitudes com que intenta preservar a sua demarcação relativamente à burguesia, a qual, por seu lado, reagirá diferenciadamente, conforme a distância a que se encontra do poder — à sua relutância perante modelos privilegiados pela aristocracia vai, como vimos, suceder-se uma determinada apropriação dos mesmos. No século XIX assiste-se a uma nova fase de grande voga do manual de civilidade como instrumento promocional das fracções da burguesia em ascensão. E nesse mesmo século em que se proclama, como referimos atrás, que o domínio do consumo está ao alcance dos trabalhadores, o acesso ao domínio da etiqueta aparece igualmente com um dos elementos da ideologia democrática burguesa. O manual de civilidade exprimirá, a partir de então, a pretensão de facultar *a todos* o conhecimento do código do «saber viver» e, nesta medida, está aparentemente a minar os seus próprios objectivos — possibilitar que os iguais se reconheçam entre si e *os de fora* sejam assinalados e mantidos à distância, isto é, demarcar e distinguir — a supor que o número de iniciados se iria alargando progressivamente, a tendência seria para a anulação do privilégio implicado nas regras de etiqueta... Esta ambiguidade, pretende o manual superá-la num «passe mágico» de igualização/diferenciação, que não conseguirá executar de modo satisfatório.

Verifica-se relativamente às «boas maneiras» algo de equivalente ao que acontece quanto ao consumo de objectos materiais. Aqui, a distância social mantém-se através de diferenças subtis e do desfasamento temporal — o objecto de série com que se pretende «promover o gosto ao nível das massas» distingue-se do objecto-modelo fundamentalmente na medida em que este se impõe a uma ínfima minoria através de uma infinidade de variações, o que, aliás, o aproxima da obra de arte, enquanto aquele, pelo contrário, é proposto a uma vasta maioria numa gama de escolhas limitada pelas imposições da produção. A ideologia da democratização do consumo pressupõe uma sobreposição do objecto de série e do modelo que de facto não chega a realizar-se, uma vez que nenhum modelo passa a série sem que tenha simultaneamente sido substituído por outro modelo [6].

Parece-nos, contudo, que, no que respeita às «boas maneiras», o manual constitui um instrumento demasiado rígido para poder fornecer uma *etiqueta de série* com um mínimo de credibilidade perante os modelos que se vão propondo. A própria maleabilidade que a crescente diversificação das situações impõe ao comportamento vai ameaçar o código. Cada vez mais, em termos de modelos, a iniciativa se alarga e a regra se revela insuficiente, donde cada vez mais o manual vai falhar por defeito e desactualização, incapaz de acompanhar as subtis e incessantes inovações que

[6] Jean Baudrillard, *Le système des objects*, Paris, Gallimard, 1970.

definem o que é «bem». Ele torna-se, pois, uma fala mítica ineficaz, um instrumento ideológico arcaico que deixa facilmente a descoberto a distanciação entre o comportamento da grande e da pequena burguesia. Outros meios hão-de suceder-lhe; meios que utilizarão jornais e revistas como suporte e recorrerão à imagem visual para sugerir padrões de comportamento. Tais meios, sob a sua própria variação e aparente flexibilidade, ocultam, afinal, uma rigidez talvez não inferior à dos velhos manuais. A própria imagem visual condiciona aqueles padrões, fixando-os a determinados elementos — um modo de sorrir, uma forma de estar sentado ou de saudar alguém, ficam fatalmente ligados a uma cor de *bâton*, a um certo vestido, a um interior... Os *mass media* vão permitir que as «maneiras» e os objectos de série, tornados indissociáveis, destinem a cada um o lugar que lhe é devido.

2. EM PORTUGAL MUDAM-SE OS TEMPOS

Limita-se este ponto a ser um apontamento de elementos porventura sugestivos no que se refere às alterações na rede das relações sociais em Portugal no século XIX e que nos parece oportuno evocar antes de passar à análise descritiva de alguns dos numerosos manuais de civilidade que, neste período, se publicavam entre nós e se reeditavam com uma frequência que se pode considerar surpreendente, tendo em conta o limitado público leitor [7].

Para os portugueses de 1820, a revolução marcava o termo do velho Portugal e anunciava a vitória da civilização sobre a «Ignorância, Infidelidade e Inquisição» do governo absoluto.

A estrutura aristocrático-senhorial da sociedade portuguesa, abalada ao longo de um processo socieconómico que as leis de Mouzinho da Silveira consubstanciaram, teria de se alterar sob a pressão do capitalismo liberal. Surgia uma nova *élite*, inicialmente representada pelos «constituintes», homens «engomados, hirtos, de gravata branca, casaca preta, maneiras respeitosas e comedidas, cheirando muito a rapé, couraçados de direito romano» [8], que vinham pregar a renovação social e limpar a Pátria de ingleses, safá-la de conventos, conforme o voto de Garrett num dos poemas dos seus 20 anos. Proclamava-se a urgência de acabar com o Portugal da «ordem velha», dominado pela miséria e pela devoção ignorante e doentia — um Portugal de pesadelo, tal como é evocado nas cartas de William Beckford [9], homem do mundo que aqui viveu oito meses no final do século XVIII, introduzido na corte pelo seu amigo marquês de Marialva, estribeiro-mor da rainha.

Contactou com várias personalidades e visitou vários lugares acompanhado pelos seus aristocráticos amigos portugueses e, salvo raras excepções, os lugares e as pessoas pareciam-lhe mesquinhos e de um gosto petulantemente provinciano. A nobreza era, em regra, supersticiosa, comilona e

[7] Lembramos que, segundo o censo de 1878, havia em Portugal 84,4 % de analfabetos; nas cidades, a percentagem baixava para 64 %, o que não implica, naturalmente, que todos os outros tivessem hábitos de leitura.

[8] Alexandre Herculano, *Mouzinho da Silveira ou a Revolução Portuguesa*, Lisboa, 1856, in *Opúsculos*.

[9] Os excertos que a seguir introduzimos são do *Diário de William Beckford em Portugal e Espanha — 1787-1788*.

pouco elegante de maneiras. Serviços religiosos e procissões; passeios Tejo acima em galés impelidas por velozes remadores algarvios, a caminho das corridas de touros; feiras com grupos de negros tocando música, jogadores de soco, mestres de esgrima e barracas forradas de damasco vermelho-sujo, onde se dançava atabafadamente; repastos intermináveis e opulentos — eis algumas das formas de distracção mais frequentes com que aquela nobreza consumia o tempo. Ela própria, por sua vez, constituía um dos grandes pólos de atracção para as restantes gentes, desde «os mendigos de caras disformes e repugnantes», que se acotovelavam lamuriando por onde os nobres passavam, até aos «ociosos de toda a espécie», que, em Lisboa, enchiam «a Grande Praça, os olhos arregalados para as janelas iluminadas do palácio, na esperança de verem Sua Majestade, o Príncipe, as Infantas, o Confessor e as damas de honor circulando de sala para sala e dando ampla margem a divertidas conjecturas».

A capital do Reino não entusiasmava Beckford («não tem a riqueza e dignidade de uma capital. Parece antes uma série de feios povoados ligados uns aos outros»). A cada passo, ele receava «rolar para dentro das valas de areia e cair no meio de sapatos velhos, de gatos mortos e de negras bruxas que se acolhem nestas cavernas e luras [10], no propósito de lerem a sina e venderem feitiços contra as maleitas», uma dessas negras bruxas que ele viu, aos uivos, a ser arrastada por um familiar do Santo Ofício, segundo presumiu.

Só nas cerimónias religiosas encontrava uma pompa à altura do seu gosto pela magnificência — o espectáculo da procissão do Corpo de Deus deslumbrou-o e os serviços religiosos, que chegavam a durar três horas («os meus joelhos começam a ficar calejados, tanta vez me ajoelho aqui», afirma ele a certo passo), subjugavam-no completamente, como aconteceu no Convento da Boa Morte, quando ele e o marquês de Marialva, no final de uma série de missas, ficaram «a tremer dos pés à cabeça», entre os fiéis que ali acorriam a mortificar-se e que levavam os seus excessos ao ponto de lamber o chão.

Ainda a ensombrar mais o quadro, a figura omnipresente do intendente da Polícia, farejando jacobinos onde quer que fosse. Contar-nos-ia mais tarde Oliveira Martins: «O medo dos jacobinos era o único sentimento forte dos últimos anos do século passado e do princípio deste. Por toda a parte se descobriam emissários da Convenção francesa, franco-mações, apóstolos da impiedade revolucionária [...] O bispo do Algarve, confessor da Rainha, queria que o episcopado excomungasse em massa a França revolucionária. Os cafés, dizia a Intendência, são clubes onde se pregam aquelas liberdades que têm adoptado os tais chamados filósofos modernos. Sabia-se que na Madeira se tinha aberto a primeira loja maçónica [...]; e a um corregedor enviado a essa ilha recomendava Pina Manique: 'Aquele que V. M. vir de sapatinho bicudo e mui brunido, atilhos nos calções, com gravata por cima da barba, colarinho até meia orelha, cabelo rente ao toitiço e tufado sob a moleirinha, com suíças até aos cantos da boca (o retrato do nosso futuro jacobino de 20) — agarre-me logo dele, tranque-mo na cadeia carregado de ferros, até que haja navio para o limoeiro: é iluminado ou pedreiro-livre'.» [11]

[10] Trinta anos depois do terramoto, Lisboa estava ainda atravancada de montões de pedras, arcos despedaçados e ruínas de palácios que ofereciam abrigo a pedintes, velhos, vagabundos.

[11] Oliveira Martins, *História de Portugal*, t. II, p. 235, 11.ª ed.

O próprio Beckford, que não era nenhuma destas coisas, conta como um dia, ao jantar com um velho abade, tio de Pina Manique, se insurgiu contra o facto de este não ter deixado passar, sem um aviso da rainha, alguns caixotes de livros seus que tinham chegado à alfândega — «Queixei-me e irritei-me alternadamente, declarando que não se podia viver em Portugal.»

Os homens de 1820 mostravam-se convictamente empenhados em transformar Portugal num país onde, pelo contrário, se tivesse orgulho em viver de acordo com uma ordem nova, civilizada, assente na *liberdade*, na *instrução* e no *trabalho*. Mouzinho da Silveira advertia os Portugueses quanto às exigências dos novos tempos e à necessidade de mudar de hábitos — «Passou a época da torrente do ouro das conquistas e só ficaram os hábitos de luxo da capital, e preguiça de povos senhores, e indolência e miséria [...] Portugal não pode continuar a ser nação independente sem dar grande impulso ao trabalho e à indústria.»

No processo de transformação que se vai desenvolver, um novo personagem, o *barão*, terá um papel dominante a desempenhar. A multiplicidade de barões a que o regime liberal dá origem testemunha a persistência do prestígio da instituição aristocrática para uma burguesia que, invocando embora a igualdade perante a lei, aspira a *distinguir-se* através do título nobiliárquico [12].

Esta nobreza feita à pressa «dispõe de interesses na banca, nos fundos públicos, no comércio de vinhos ou no arrendamento dos monopólios do Estado e não se descuidou também de adquirir vastos bens imobiliários, especulando na compra das propriedades da Coroa e da Igreja; por fim, a agiotagem deve ser igualmente considerada como uma das fontes da opulência de uma parte dos seus membros» [13].

A velha aristocracia não deixará de assinalar com desprezo as origens de tal opulência, conforme os comentários da princesa Ratazzi nas suas crónicas sobre Portugal — «os pergaminhos destes condes, viscondes e barões estão impregnados de melaço, de azeite rançoso, de cabedal velho, de bacalhau salgado e mesmo de estrume em pó.»

No entanto, se o pequeno capital constituía, em certos casos, o ponto de partida para uma escalada que a nobilitação consagraria, na maior parte das vezes isso não acontecia, conforme o demonstram a instabilidade de grande número de empreendimentos e o descontentamento dos pequenos proprietários e empresários, que, sob a ameaça da concorrência, viam malogradas as suas aspirações. A insegurança do pequeno capital arrastava, porventura, uma certa mediocridade de estilo de vida, a que faltava, nas palavras de Herculano, «a força de opinião e o espírito público», «a cultura intelectual» e o «orgulho da independência».

O próprio barão, o tipo nacional de capitalista empreendedor, confinado pela debilidade geral que a acumulação entre nós acusa, não logra um dimensionamento capaz de satisfazer as ambições dos intelectuais vintistas.

---

[12] A distribuição dos títulos (excluída a primeira promoção que privilegiou os chefes da expedição de D. Pedro, parte da nobreza provincial que aderiu à causa liberal e outros proprietários que gozavam de influência local) distinguiu grande número de negociantes, capitalistas e banqueiros, entre os quais figuravam muitos «brasileiros».

[13] Charles Vogel, *Le Portugal et ses colonies*, citado no *Dicionário de História de Portugal*, vol. III, p. 160.

Embalados no mito de uma Roma clássica, fonte inspiradora dos heróis que recriavam, eles atacariam duramente a realidade que se lhes impunha na personagem sem majestade do barão «usurariamente revolucionário e revolucionariamente usurário». Garrett considerará mesmo que o barão é para a «ordem nova» o que o frade fora para a «ordem velha» — a oposição ao progresso — e confessará, numa atitude romântico-conservadora, que «antes queria a oposição dos frades que a dos barões»; apesar de tudo, «é muito mais poético o frade que o barão»... O domínio deste aparece-lhe como a negação do espírito, da cultura, da civilização, afinal, que ambiciona para a Pátria, mas que não identifica com o progresso material (mau grado a sua própria participação na Sociedade Promotora da Indústria Nacional) e com a mentalidade utilitarista que assinala à sua volta — «Que poeta canta tão alto que o oiçam as pedras brutas e os robres duros desta selva materialista a que os utilitários nos reduziram? Se exceptuarmos o débil clamor da imprensa liberal já meio esganada da polícia, não se ouve no vasto silêncio deste ermo senão a voz dos barões gritando contos de réis.» *(Viagens na Minha Terra.)*

Entre os barões, o negociante enriquecido no Brasil aparece como o tipo por excelência da burguesia territorializada que substitui os religiosos na posse da terra — o «brasileiro» é o pequeno capitalista «dilatado pelo calor», no dizer irónico de Eça, o rico *torna-viagem*, produto de uma rápida mobilidade social, que, carecido de tempo para ter aprendido a consumir o tempo, se vai tornar «o autor de todos os ditos celebremente sandeus, o herói de todas as histórias universalmente risíveis, o senhor de todos os prédios grotescamente sarapintados, o frequentador de todos os hotéis sujamente lúgubres, o namorado de todas as mulheres gordalhufamente ridículas» (Eça, *Uma Campanha Alegre*).

O barão é contemporâneo de dois personagens — o *dândi* e o *marialva* —, que, juntamente com ele, dão corpo às contradições desta fase, produtos que são de temporalidades diferentes. O dândi surge como espécime raro na selva dos barões — situado na intersecção de uma aristocracia modernizada e da grande burguesia, é o responsável por um certo estilo de vida da alta sociedade lisboeta, animada por bailes e festas sumptuosas, clubes, sessões teatrais, récitas de São Carlos, serões literários e políticos [14]. Por volta da década de 1840, os dândis têm entre nós a época áurea; as suas fortunas dissipar-se-ão na década de 1870, assim como aquela cultura mundana que sustentavam [15]. Farrobo, talvez o primeiro dândi português, morre em 1869, tendo arruinado uma fortuna ligada ao monopólio do tabaco, minas, indústrias várias, companhias de seguros e de caminhos-de-ferro, grande parte dos quais ficará sob o controlo do capital estrangeiro.

Enquanto o dândi correspondia fundamentalmente a uma situação resultante da aliança entre o grande capital e uma aristocracia que aderira à «ordem nova» e fizera a sua opção por D. Pedro, o marialva localiza-se

---

[14] Ver J. Augusto-França, *O Romantismo em Portugal*, vol. II.

[15] Uma geração mais tarde, a revista *O Ocidente* dá conta do desaparecimento das festas da sociedade elegante da Lisboa de Farrobo, Viana e Penafiel e, perante a raridade das festas particulares dignas de «especial menção», concede excessivo relevo à notícia de uma «*soirée* elegante» na casa de um director do *Diário de Notícias*, arremedo das *soirées* do passado, com baile e récita «num elegante teatro de sala com amadores que bem pareciam artistas consumados».

entre a aristocracia imobilista, que alinhara por D. Miguel. Provavelmente para produzir um marialva era condição necessária ser filho segundo — condição de desclassificado, por vezes remetido para vagos cargos no exército ou na vida eclesiástica, empenhado em preservar no cultivo da ociosidade e na defesa de privilégios de casta que ocultavam um nível de vida as mais das vezes cultural e materialmente baixo.

Marialvas eram os companheiros de D. Miguel, ele próprio filho segundo, rei dos marialvas, que, durante o seu curto reinado, não deixaria de mandar construir uma praça de touros (a arena de Sant'Ana) — na capital, presa dos novos costumes, a tradição do cavaleiro fidalgo tinha garantido o seu símbolo, o seu lugar de culto.

Se seguirmos Júlio Dinis com os seus *Fidalgos da Casa Mourisca*, podemos recolher elementos muito interessantes no que respeita às classes em presença na sociedade portuguesa dos meados do século XIX, particularmente nos campos. Sob o aparente imobilismo da vida rural, J. Dinis diagnostica sintomas de transformação nas relações sociais e prescreve-lhes um programa de alianças de classe destinado a garantir um futuro de bem-estar e segurança para todos à medida das suas virtudes (leia-se: as virtudes que a burguesia do velho estilo — séculos XVII e XVIII — cultivou e que a pequena burguesia do século XIX acalenta — zelo, disciplina e comedimento). Resumamos o diagnóstico e as prescrições.

A nobreza provincial absolutista está condenada na medida em que contraria o progresso; para não asfixiar nos ares modernos precisa de misturar ao seu sangue antigo o sangue novo da classe capitalista empreendedora.

Nos jardins do velho fidalgo miguelista, as estátuas tinham tombado e as ervas crescido ao mesmo tempo que as dívidas. Os filhos passeavam à toa pelos campos, cavalgando e caçando, porque seu pai não podia sofrer a ideia de lhes dar uma profissão, uma vez que «a nobre carreira de armas estava-lhe fechada pelas últimas evoluções políticas» e a carreira eclesiástica igualmente posta fora de questão, dado que aquele se persuadira de que já não havia religião neste território de antigos crentes.

Mas os dois irmãos salvar-se-ão e à casa, ajudados pelas forças regeneradoras. O mais velho integrar-se-á na «nova ordem» movido pela carreira exemplar do seu ex-feitor, o qual passa a rendeiro, daqui a parceiro e depois a proprietário capitalista agrário (esta etapa final precedida, ao que parece, pelo capital usurário, segundo os comentários do próprio ex-feitor: «Mais tarde, quando eu, com a ajuda de Deus, já ia além de pagar as minhas dívidas, a pouco e pouco juntando algum pecúlio no canto da caixa, foi ele [o seu antigo senhorio, magistrado no Porto] que me disse: Não abafes o dinheiro, Tomé. Põe-no ao ar para ele não se estragar [...] E aí me animei eu [...] a dar emprego às minhas economias; e era um gosto ver como elas aumentavam»), não faltando sequer, no final, quem lhe profetize um próximo baronato...

O padre, procurador do fidalgo velho, identificado igualmente com a sua causa absolutista, há-de persignar-se ao ouvir o primogénito da casa revelar as suas novas preocupações, numa versão emocional do discurso de Mouzinho da Silveira a favor do trabalho e contra os morgadios, causa de imoralidade e entrave à circulação e meios de indústria. Interdito, o padre ficará a remoer: «O trabalho é uma necessidade, o trabalho é um castigo [...]

Amassar o pão com o suor do rosto; olhem que título de nobreza! Estes modernismos!»

«O casamento de amor» do jovem fidalgo com a filha do ex-feitor (educada «primorosamente» em Lisboa, note-se) e o sucesso da sua administração, ao longo da qual abandonou «práticas rotineiras» e aventurou «inovações já abonadas pela experiência de países mais cultos», vêm coroar uma aliança que não deixou de custar esforços para derrubar os obstáculos do imobilismo.

Quanto ao irmão mais novo, tudo parecia condená-lo a acabar por acompanhar o destino dos seus primos marialvas (um morgado endividado, um doutor por acabar e um abade sem paróquia), que invadiam propriedades, esgotavam tabernas, insultavam mulheres, espancavam homens e terminariam «cada vez mais viciosos, mais embaraçados em dívidas e mais desprezados do povo». Mas, pela mão da baronezinha (viúva rica de um homem «sem foros de nobreza, mas pertencendo à classe argentária, que é a verdadeira aristocracia moderna»), é introduzido na alta sociedade lisboeta, ultrapassa o provincianismo e adequa-se rapidamente à cultura mundana — «nas frisas de S. Carlos, nos primeiros salões de Lisboa», relata a sua protectora, «está como em terreno conhecido, e muitos nados e criados nestes ares invejam-lhe o seu *aplomb* e o seu *savoir faire* inimitáveis.» Abre-se-lhe a carreira diplomática, antevê-se-lhe a possibilidade da pasta da Marinha — o seu percurso aproximá-lo-á, afinal, da via do dândi, que é, em princípio, o oposto do marialva.

De sublinhar igualmente, como personagem dos novos tempos, a baronezinha, figura feminina invulgar nos romances portugueses da época. É a ela que o autor entrega a responsabilidade de aplanar dificuldades e propiciar situações favoráveis à *regeneração*. Trata-se de um recurso literário, mas nem por isso deixa de ser curioso que ele apareça encarnado por uma *mulher*, inteligente e cheia de iniciativa, dotada de um conjunto de qualidades que a definem como o equivalente feminino do dândi — elegante, sofisticada, espirituosa, sem ilusões, mas generosa, atenta e premeditada sem ser mesquinha —, qualidades que, por outro lado, aparecem acompanhadas de uma acção e um discurso de sentido ideológico pequeno-burguês.

Mudam-se os tempos em Portugal... O manual de civilidade tem então um momento privilegiado como contributo para a legitimação da classe que ascende ao poder, simultaneamente diluindo antagonismos com o passado e prevenindo-os em relação ao futuro.

3. OS MANUAIS DE CIVILIDADE CONSULTADOS

Os manuais de civilidade (M. C.) editados em Portugal, no século passado e princípio deste, são, regra geral, traduções livres ou adaptações de manuais franceses, ou cópias mais ou menos actualizadas de anteriores manuais portugueses, eles próprios também já obras traduzidas. Grande número dos M. C. do século XIX foram objecto de frequentes reedições, por vezes ao longo de mais de duas décadas; nalguns casos, as reedições foram revistas no sentido de adequar o código às modificações havidas na prática social, tentativa que se traduz quer pela omissão quer pelo acrescentamento de algumas indicações pontuais, como adiante poderá constatar-se.

Utilizámos fundamentalmente cinco M. C. para a análise dos «costumes do bom» [16]. As edições que consultámos abrangem o último quartel do século XIX e o primeiro do século XX.

Dois desses manuais destinam-se expressamente a ser utilizados nos estabelecimentos de ensino ou casas de educação:

1) *Compêndio de Civilidade ou Regras de Educação Civil, Moral e Religiosa* (15.ª ed., Lisboa, 1878), para alunas das escolas de instrução primária do 1.º e 2.º graus, aprovado pelo Conselho Superior de Instrução Pública e visto pelo cardeal-patriarca de Lisboa. O seu autor, Joaquim Lopes Carreira de Melo, foi director e proprietário do Colégio de Nossa Senhora da Conceição, em Lisboa, autor de «várias obras históricas, económicas e de literatura», antigo redactor e proprietário do jornal *A Instrução Pública,* sócio correspondente do Instituto de Coimbra, etc.
2) *Compêndio de Civilidade* (5.ª ed., Braga, 1914) [17], dedicado às casas de educação pelo P.e Roberto Maciel, autor também de várias obras religiosas.

Dois outros M. C. integram-se em colecções populares, um tipo de lançamento editorial que se alarga nos últimos anos da Monarquia e primeiros da República. São eles:

3) *Civilidade* (Lisboa, «Biblioteca do Povo e das Escolas», 1886), por António Maria Baptista, professor.
   É o n.º 135 de uma colecção em que «cada volume forma um tratado elementar completo n'algum ramo de sciências, artes ou indústrias, um florilegio litterario, ou um agregado de conhecimentos úteis e indispensáveis expostos por forma succinta e concisa, mas clara, despretenciosa, *popular, ao alcance de todas as intelligências*» (palavras do editor, sublinhados nossos).
4) *Manual de Civilidade e Etiqueta — Regras Indispensaveis para Se Frequentar a Boa Sociedade,* coligido por Beatriz Nazareth (Lisboa, «Colecção de Manuaes Uteis», 6.ª ed., 1898; 9.ª ed., 1914). É o 4.º volume da colecção, em que já se publicara um manual de jogos, um de medicina doméstica e outro de higiene.

E ainda:

5) *Código de Civilidade e Costumes do Bom-Tom,* seguido do «Código Heraldico» (Lisboa, 1894), de autor anónimo — segundo o editor, «uma senhora nobre, distinta pela sua intelligencia, pelas suas quali-

[16] Seria de levantar a questão de saber até que ponto os M. C. podem estar desfasados relativamente aos efectivos usos da «boa sociedade» — questão cujo esclarecimento exige um confronto entre os referidos M. C. e outros documentos do mesmo período (por exemplo, crónicas mundanas, romances, etc.), o que esperamos empreender numa fase posterior de trabalho. Note-se, entretanto, que os próprios M. C. se entreacusam de desactualização e provincianismo, denunciando preceitos já «postos de lado pelas pessoas de categoria e hoje inadmissíveis e mesmo soberanamente ridículos».

[17] Em 1950 publicava-se ainda, em 10.ª edição!

dades morais», que «deseja que se publique o volume [...], isto sem imposições mercenarias, sem intuitos de ganância; apenas com a vontade sincera de que o seu trabalho se torne útil».

Temos pois, conforme os casos, um público leitor predominantemente jovem e em idade escolar, o que os M. C. das alíneas 1) e 2) têm em vista; um outro público de idade indiscriminada, socialmente localizado no caso do M. C. da alínea 3), que dedica os seus esforços às *classes populares*, ou mais vagamente designado pelo M. C. da alínea 4), que se dirige «a todos os que procuram um conselheiro amável»; o M. C. da alínea 5) revela certas pretensões elitistas quando, depois de referir como leitores «toda a gente que se preza», endereça os seus ensinamentos em particular às colegiais saídas das Salésias e aos jovens alferes e bacharéis cujos «pais, tios, primo conselheiro, amigo general ou ministro [...] criados de mesa, criadas de qualquer coisa, cocheiro, trintanário, guarda portão, moço de cavalariça, todos, enfim, n'um accôrdo tacito, determinam que elles vão imediatamente fazer a admiração das gentes, nos grandes salões aristocráticos» [18]. As considerações que completam esta dedicatória apontam para a necessidade de uma aprendizagem (a velha «educação pelo mundo») que a educação escolar não fornece e o manual deverá suprir na medida do possível [19].

Ainda na linha das pretensões aristocratizantes do quinto M. C., faz-se notar que, entre os cinco M. C., ele é o único a incluir um capítulo sobre a etiqueta da corte e a insistir, em geral, no uso do termo *cortesia*, ao qual confere um significado que evoca o espírito dos antigos «cortesãos» — «É preciso não confundir a cortezia com a civilidade. A civilidade é unicamente uma espécie de ceremonial physico, que nos obriga a cortejar, a sorrir e a curvarmo-nos como se fossemos uns titeres. A cortezia porém, é uma sciencia da vida; tem pontos de similhança com a civilidade, porque um homem cortez é sempre civilisado mas fica-lhe superior, visto que um homem verdadeiramente polido conhece bem a sociedade e as suas exigências; sabe como deve tratar esta ou aquella personagem [...]; o homem cortez a todos se torna util e agradável, fazendo com que a sociedade seja para elle um vasto campo onde só póde colher amigos [...]»

Por seu lado, os M. C. das alíneas 1) e 2) definem a civilidade segundo duas dimensões, uma íntima e profunda e outra feita de exterioridades — «a polidez do coração e a polidez das acções.» Não se trata, no entanto, de um tipo de distinção equivalente à que o quinto M. C. estabelecia entre cortesia e civilidade, na medida em que a civilidade, na sua dimensão «interior», se confunde agora com a moral e a religião — «são tantas as regras de civilidade quantos são os deveres que o homem tem de cumprir para com Deus, para consigo e para com o próximo», ou ainda: «civilidade é saber no tracto do mundo regular nossos movimentos, nossas palavras, nossas acções com modéstia e com humanidade, com caridade christã, e com os usos da sociedade que não vão de encontro à Moral Santa do Evangelho.»

---

[18] Como a própria autora comenta, o dinheiro abria então todas as portas, donde podermos supor que as destes salões aristocráticos se abririam aos filhos dos recentes barões e viscondes fontistas, porventura carecidos do recurso ao manual...

[19] A autora deste M. C. chama a atenção para as limitações dos manuais e afirma que não basta ser instruído pelas regras, sendo mais importante saber como e quando convém aplicá-las — saber a que só se poderá aceder verdadeiramente através do convívio com a «boa sociedade».

No terceiro e quarto M. C., a civilidade é concebida praticamente apenas na sua dimensão «exterior» e, nessa medida, surge como complemento da moral, adorno da virtude («dá-lhe polimento e realce»), ou até como seu substituto quando a virtude falha («Diz-se que a civilidade é um verniz que incobre muitas deformidades moraes. Assim é muitas vezes [...] Em todo o caso muito melhor é que a civilidade incubra algumas manchas moraes, do que estas se mostrem a descoberto em toda a sua hediondez. O vício disfarçado não é menos vício, mas é menos repugnante. O disfarce é, de certo modo, uma homenagem à virtude» — do terceiro M. C.). Além do mais, a própria observância das regras exteriores de civilidade, que os M. C. das alíneas 1) e 2) consideravam insuficiente e necessariamente fundada no «cultivo do coração», no terceiro M. C. aparece, inesperadamente, como capaz de actuar de fora para dentro, aperfeiçoando os pouco virtuosos *à força* de lhes exigir um exercício constante de boas maneiras.

Ainda o terceiro M. C., diferentemente dos restantes, proclama a autonomia da civilidade perante a religião e aconselha a que não se misture preceitos de civilidade e preceitos religosos, «como se cada uma d'estas cosas não tivesse o seu logar distincto!».

A maioria dos M. C. apresentam dois aspectos comuns na sua concepção de civilidade — um deles tem a ver com a natureza utilitarista desta («E que se ganha com ser urbano e cortez? Ganha-se muitissimo. Ganha-se estima e consideração de todas as pessoas com quem tratamos,, que teem prazer com a nossa convivencia, e cuja boa disposição a nosso respeito nos é util em muitas circunstâncias da vida.»); o outro, com o seu carácter socialmente discriminatório, quer enquanto expressão de privilégio («a civilidade está, em regra, na razão directa da ilustração e da posição social»), quer enquanto instrumento de conservação e reprodução desse privilégio («a civilidade é uma virtude social que nos faz tributar a cada um as honras que lhe são devidas» e «respeitar todos os que nos são superiores, sermos benevolentes com os iguais e indulgentes com os inferiores»).

A produção da *diferença* é o objectivo da «educação civil» — «é delicado aquele que alcança maneiras pelas quais se distingue do vulgo» —, possam embora alguns M. C., como vimos, exprimir intenções no sentido de democratizar a diferença.

A este respeito nota-se um determinado uso de maiúsculas e minúsculas para o termo *sociedade*, no primeiro caso significando a alta sociedade, lugar onde se situam os modelos de comportamento privilegiados pela gente de «bom-tom», e no segundo caso designando «todos, nas suas relações sociais» — o uso da maiúscula e a respectiva acepção dominam no M. C. referido em quinto lugar, que assinalámos como particularmente elitista, enquanto o outro caso ocorre sobretudo no terceiro M. C.

Ainda na linha da sua ideologia democratizante, afirma este mesmo M. C. — no que é acompanhado pelo M. C. citado na alínea 4) — a necessidade de eliminar do trato social uma série de prescrições demasiado rígidas e inadequadas aos nossos tempos — «com o desaparecimento das gravatas altas, das gollas de travesseiro, das calças de polaina e de presilhas, a Civilidade perdeu o aprumo, o impertigado dos tempos antigos, e tomou um carácter mais desafogado, mais comodo, mais natural.»

Passemos, pois, a considerar as prescrições dos M. C., no que elas mantêm dos tempos antigos e no que adoptam como mais desafogado e «natural».

OS COSTUMES DO «BOM-TOM»

Os M. C. apresentam fundamentalmente três personagens-modelo: a *senhora*, o *cavalheiro*, a *menina*, designações que são já, elas mesmas, expressão de diferença, advertindo-nos no sentido de não confundir uma senhora com uma qualquer mulher, um cavalheiro com um qualquer homem, uma menina com uma qualquer rapariga.

Não obstante, relativamente aos manuais do século anterior, estas três personagens representam uma certa democratização de critérios no que respeita ao tipo de personagem e, indirectamente, ao tipo de leitor admissíveis. Com efeito, em manuais do século XVIII, a personagem-modelo dominante, se não exclusiva, é o *menino* [20], enquanto no século XIX, os critérios de sexo e idade se alargam, mas, curiosamente, deixam de apresentar esta categoria de *menino*, o que, supomos, terá a ver com uma crescente profissionalização, na qual o homem ingressa bastante jovem, cedo acedendo ao estatuto de cavalheiro. *Menino* designa agora uma categoria de idade infantil; por outro lado, a jovem continua a ser referida como *menina* muito depois de deixada a infância e só acederá à categoria de *senhora* através do casamento, diferentemente do jovem, que ainda em solteiro deverá já ser um *cavalheiro*.

Nos M. C. analisados, aquelas três personagens-modelo entram em várias formas de relação e actuam em diversas situações.

Relativamente às primeiras, as relações familiares são as privilegiadas pelos M. C., que reservam amplo espaço à regulamentação do comportamento dos vários membros da família entre si. As relações de amizade são, como veremos, objecto de reduzida atenção. Quanto às relações profissionais [21], estão implicadas nos capítulos que se referem aos preceitos de civilidade segundo a posição social; são concebidas em termos hierárquicos, verticalmente regidas por prescrições a ser cumpridas sobretudo pelos que estão na base da hierarquia — «Todo o indivíduo que manda, que dá ordens, é superior daquelle que as executa [...] Além do dever do cumprimento das ordens, deve o inferior cortezia e urbanidade ao superior. Tem de testemunhar-lhe em toda a parte respeito e consideração.»

Respeito e consideração são, porém, obrigatórios noutras formas de relação, não já com pessoas de relação social superior, mas com pessoas de idade e com mulheres, por humildes que sejam umas e outras. Os M. C. reproduzem, assim, algo da ética cavalheiresca que prescrevia a protecção e considerações pelos fracos de acordo com o princípio de *noblesse oblige* — o exercício da generosidade desinteressada das *élites* para com os fracos e inferiores reparava e legitimava o exercício da dominação...

Ainda uma outra forma de relação é objecto de preocupação dos M. C.: as relações com estranhos. Para qualquer das suas personagens-modelo, as prescrições a este respeito são breves e claras — com estranhos não se comunica, ou, pelo menos, evita-se ter de o fazer. Estranhos são, em rigor,

---

[20] Como, por exemplo, no manual do P.e D. João de Nossa Senhora da Porta Siqueira, *Escola de Política ou Tractado Practico de Civilidade Portugueza*, Porto, 1971.

[21] Encontrámos nos M. C. consultados alusões às seguintes profissões ou ocupações: 1) magistrado, funcionário do Estado, oficial do Exército, gerente de fábrica, gerente de casa bancária, negociante, sacerdote; 2) professor; 3) empregado de balcão, operário, criado. Distinguimo-las aqui em três grupos, de acordo com o que, muito grosseiramente, podemos fazer corresponder a uma escala decrescente de prestígio, a partir da valorização que os M. C. lhes conferem.

os que não se sabe bem como classificar e a civilidade não é defesa suficiente neste caso; para preservar a sua *diferença*, cada um tem apenas uma regra segura a observar perante os estranhos: «não fazer reparo neles.»

Quanto às situações repertoriadas para cada M. C., são praticamente coincidentes em todos eles, embora em certos casos possam merecer tratamento mais minucioso.

Distribuímo-los por dois grandes grupos: *situações da vida quotidiana* e *situações especiais*. No primeiro caso estão implicados preceitos de vária ordem respeitantes a: cuidados diários de higiene e *toilette;* contactos habituais entre os membros da família; contactos habituais entre estes e os que lhes estão mais próximos, seja em termos de afecto, seja em termos de distância física (amigos, vizinhos e criados).

O segundo caso envolve as prescrições por que se regem as várias formas de reuniões mundanas referidas nos M. C. (bailes, serões, jantares, visitas, espectáculos e outras recriações) e as cerimónias de passagem ligadas a momentos do ciclo familiar, com destaque para o casamento.

1. SITUAÇÕES DA VIDA QUOTIDIANA

1.1 *No «santuário da família»*

O dia-a-dia na família ocupa nos M. C. um lugar à parte em relação àquelas *situações especiais* em que os donos da casa admitiam, dentro de certas condições, como veremos, abrir as suas portas ou transpor as dos outros, fazendo visitas, dando festas ou frequentando lugares públicos — ocasiões que interrompiam o quotidiano, mas quase o não «contaminavam», diferentemente do que acontecera na primeira fase de florescimento da literatura de civilidade (séculos XVI e XVII), quando na vida social a intimidade da família era ainda um sentimento desconhecido.

Nas *situações do quotidiano,* tal como aparecem nos M. C., o comportamento das personagens aí envolvidas é observado por um reduzido número de espectadores, em geral os familiares mais chegados; por vezes não há sequer qualquer espectador e o cumprimento das regras é justificado pela satisfação pessoal a que dá lugar e, sobretudo, como exercício de aperfeiçoamento de qualidades imprescindíveis nas *situações especiais,* quando há um «público» mais numeroso e exigente. Desta forma, o quotidiano doméstico constitui como que uma banca de ensaio para o candidato à «boa sociedade» — «O hábito de comer em nossa casa com toda a atenção e asseio, como se estivéssemos na companhia de muita gente, nos habilita para em tais casos [jantares de cerimónia] nos apresentarmos como convém.»

Mas a apologia da civilidade em família ultrapassa estes termos estritamente utilitários, para, nalguns casos, a eleger como um dos primeiros objectivos que os M. C. se propõem — «A delicadeza é indispensável no lar, tanto ou mais ainda que na sociedade [...], se queremos fazer da nossa casa um paraíso [...] é ali que devemos prodigalizar a nossa graça, o nosso espírito, o nosso coração.»

A habitação familiar é um reduto, «lar que embala os que tiverem sido magoados e contristados», lugar donde se sai apenas «quando o dever o ordenar» [22].

[22] A família fechava-se no domínio da vida privada, à medida que o crescimento do capitalismo industrial a dispensava como unidade de produção. Perante o impessoa-

Num dos M. C. afirma-se expressamente a vocação do compêndio de civilidade para fornecer «as bases, os alicerces imprescindíveis para constituir a família honesta». Que bases e alicerces? A civilidade, precisamente, a polidez do coração e das acções, uma educação moral que é, fundamentalmente, a aprendizagem das boas maneiras que *distinguem*.

«Tudo o que distingue deve ser:

1.º Exterior e facilmente reconhecível;
2.º Artificial e adquirido;
3.º Subtil para não ser facilmente imitado.» [23]

O pai e a mãe são, naturalmente, as imagens que os M. C. colocam em maior destaque no «santuário da família». O pai é justo, recto, probo; vela pela segurança dos filhos, desviando-os dos perigos do mundo, instrui-os. A mãe é meiga e paciente; priva-se de alimento, de distrações e de sono para «prodigalizar aos filhos mil cuidados e as mais ternas carícias».

O comportamento dos cônjuges um com o outro deve ser a escola onde os filhos vão aprender a cortesia. A delicadeza do marido para com a mulher e desta para com aquele é, não só «a melhor garantia de paz conjugal», mas também o exemplo pelo qual, «mil vezes melhor do que pelo preceito», se ensinam as crianças «a reconhecer os bons processos».

Sobre o chefe de família recai particularmente a responsabilidade pelo bom exemplo. Compete-lhe impor «o decoro e a compostura que é necessário guardar na família», através do cuidado com o seu próprio vestuário («não deve nunca o dono da casa apresentar-se para qualquer acto de família, em mangas de camisa, sem gravata, despenteado») e do cuidado com a linguagem («nunca deve usar de expressões pouco convenientes»). Reconhece-se-lhe o direito de admoestar e repreender, «até mesmo com severidade», os restantes membros da família, embora sem recorrer «a termos injuriosos e ofensivos», a fim de poupar «o amor-próprio da esposa, dos filhos e dos serviçais». Um tanto dissonante, esta sujeição da «esposa venerada», da companheira e dos «encantadores e inocentes filhos», à mercê das duras reprimendas do dono da casa, juntamente com os criados... Segundo o autor de um manual do século XVII, ao chefe de família competia assegurar três deveres fundamentais: «le premier est d'apprendre à bien ménager sa femme. Le seconde à bien élever ses enfants, le dernier à bien régler ses domestiques.» Não deixa de ser interessante que se mantenha o mesmo espírito numa recomendação dos M. C. do século XIX.

A educação dos filhos aparece como o grande dever e o grande direito dos pais, embora com maior destaque para o pai — «Depois dos primeiros anos da criação que compete às mães, os pais devem não só dar aos filhos o alimento físico mas o moral, que é a educação; porque um pai deve ser para a sua família uma segunda Providência.»

Para além do ensino das regras de higiene e de alimentação, educar consiste em ministrar o conhecimento dos preceitos da moral e da religião

---

lismo das relações exteriores, consolida-se o ideal da família-santuário; J. Ruskin, referindo-se à família burguesa vitoriana, exprime-se praticamente nos mesmos termos que encontramos nos M. C.: «[...] é o lugar de paz; o abrigo não só contra qualquer mágoa mas contra qualquer temor, dúvida e divisão [...] o lugar sagrado, um templo de vestais.»

[23] Segundo Goblot, burguês que fala para burgueses, simultaneamente crítico e vítima das ilusões da sua classe, em *La barrière et le niveau*, 1925.

(«ensinar-lhes todas as virtudes e tratar de os instruir, antes de tudo, na vossa religião»). Na maior parte dos M. C., as virtudes religiosas e as virtudes morais aparecem conjuntamente como o sustentáculo da «educação civil ou conhecimento das práticas que o homem no trato do mundo deve saber para regular suas acções e por ellas adquirir na sociedade a boa opinião de homem polido, delicado, urbano e cortês».

Quanto à necessidade de instrução, ela não se inclui entre as preocupações dos M. C.; é do domínio da educação escolar, à qual estes não se referem. Aliás, a vida escolar das crianças, mesmo nos M. C. para uso nas escolas, é uma dimensão que estes não comportam. No único caso em que se faz referência às relações entre professores, pais e alunos, indicando os deveres de cada um, apenas é tomada em conta a situação de ensino doméstico. Aconselham-se «os meninos, aos quaes se manda dar lições em casa», a estar sempre «cuidadosamente vestidos para receber o professor»; a este cumpre também «apresentar-se convenientemente vestido». Para além destes deveres de *toilette*, recomenda-se aos alunos o maior respeito pelo professor; aos pais compete «reprimir toda a veleidade de revolta contra a autoridade do professor», a qual este não deverá deixar de manifestar, falando ao discípulo precisamente num «tom em que se pressinta essa autoridade». No caso de uma menina que tenha «mestres masculinos, a mãe, a governanta, ou uma criada de certa idade, assiste *sempre* à lição». E é tudo.

É notório o desinteresse dos M. C. pela formação intelectual e a quase ausência de considerações sobre as artes e as letras. No século XVI, estas eram indispensáveis ao homem polido — ao cortesão, segundo Cagliostro, exige-se, para além da beleza da figura, grandeza de ânimo e liberdade, que não ignore «as letras, a música e a pintura». Dois séculos mais tarde, os costumes tinham-se modificado e o que prevalecia era a sisudez do trato, o enfraquecimento das relações sociais, a falta de oportunidades para o cultivo da beleza. No entanto, no século XIX, e pela mesma época dos nossos M. C., a burguesia francesa (a principal inspiradora dos nossos padrões culturais) adoptara já as artes e as letras entre as suas modas ou marcas distintivas. Nos manuais de que nos ocupamos é, todavia, excepcional qualquer referência à necessidade de cultivar os dotes de espírito. Distinguem-se, neste aspecto, os referidos nas alíneas 4) e 5); num deles, a cultura figura explicitamente entre as qualidades indispensáveis ao perfeito cavalheiro, que deverá conhecer «as melhores obras dos artistas célebres, dos poetas e dos industriais» e também saber criticar «os projectos de vários financeiros com o mesmo espírito que sabe aplaudir certas melodias de um maestro ou tais sombras de um quadro de autor» — esta era, porventura, a expressão canhestra do sonho de uma certa burguesia portuguesa, a mesma que, por esta altura, construíra na capital do Norte um palácio de cristal e ferro com a palavra *Progredior* inscrita na fachada e contendo «uma sala de concertos, uma galeria de pintura, salas para banquetes, salas de leitura, de bilhar, um circo, uma estufa para plantas tropicais, um anexo para exposições agrícolas» [24].

Nos outros M. C., não só esta intenção se encontra ausente, como, pelo contrário, a cultura lhes inspira desconfiança ou é indício de pedantismo. Os livros podem ser armas perigosas, alguns «enchem a imaginação de pensamentos maus», e por isso impõe-se consultar «os homens eruditos

[24] J. Augusto França, *op. cit.*, vol. IV.

e religiosos [...] os que conhecem os bons autores». Aliás, nem sequer se insiste muito na conveniência da leitura; a conversação com «gente educada e com regular cultura de espírito», donde «sempre se colhe alguma ideia, algum conhecimento útil», parece bastar para o trato social.

É curioso o desfasamento desta atitude dos M. C. relativamente aos discursos entusiastas de muitos dos homens públicos desta época, que apresentavam a instrução como um grande meio para desenvolver a Nação.

A acção educacional dos pais restringe-se, pois, à inculcação dos preceitos de civilidade ético-religiosos. No entanto, a coroar a sua missão, incumbe ao pai traçar o futuro profissional dos filhos, recomendando-se-lhe uma atitude liberal que o oriente na procura de «aqueles destinos que forem mais adequados ao seu [dos filhos] génio e inclinação».

Aos filhos, por sua vez, compete em tudo «obedecer com promptidão e ar alegre aos mandatos de seus pais» e cuidar nunca ««vence-los ou desagradar-lhes». E esclarece-se: «É pelo coração e não pelo espírito que deveis agradar-lhes.» É o *coração*, «a voz do sangue», que dita o acatamento, a aceitação e o reconhecimento indiscutível da autoridade dos pais; o *espírito* é aqui algo de suspeito (tal como os livros, onde pode envenenar-se), capaz de afirmação pessoal, de iniciativas, demonstrações de autonomia que não têm cabimento dentro do santuário da família.

Também pelo coração, a esposa deverá agradar ao marido. Ela é a sua confidente e companheira de todas as alegrias e tristezas, sempre afável, sabe evitar discussões, adivinhar os gostos do marido, transmitir-lhe ânimo, falar-lhe só quando não for inoportuna. Reconhece-se que poderá, por vezes, não se sentir feliz, mas «cumpre o seu dever simplesmente, sabe que não existe a felicidade completa e não tem sonhos impossíveis, ou, pelo menos, afasta-os».

À senhora-esposa-mãe-dona de casa compete tudo o que diz respeito ao bem-estar interno da família e, se o facto de ser rica a dispensa de ocupações manuais, ela deve, contudo, fugir da ociosidade, «mãe de todos os vícios», e interessar-se pelos mais ínfimos detalhes, dirigir os criados, velar pela moralidade destes e, principalmente, mesmo que possua uma grande fortuna, não permitir que se estrague coisa alguma. O esforço, a vigilância, o zelo e a poupança, haja embora numerosos serviçais e abunde o dinheiro, são virtudes consideradas indispensáveis e de tal modo valorizadas que o bom andamento «dessa grande máquina que se chama casa» só merece louvores se tiver atormentado e estafado devidamente a dona de casa. É preciso que todos demonstrem que «sem trabalho e canseiras nada se alcança», mesmo quando as situações objectivamente não reclamam tal esforço.

Além do pai, da mãe e dos filhos, outras personagens aparecem ainda ligadas às situações do quotidiano, embora com menor destaque. Ainda dentro da rede de relações familiares: os irmãos e os avós; exteriormente: os vizinhos, os amigos e os criados.

No quadro ideal da família cabe aos irmãos ajudarem-se entre si e protegerem-se reciprocamente, devendo os rapazes adoptar o comportamento do pai, enquanto as irmãs imitam a mãe — «os modos cortêses do pai para a mãe incitam os mais turbulentos rapazes a tomar maneiras cavalheirescas àcerca das suas irmãs [...]. As filhas imitam a mãe; são para os irmãos meigas, pacientes, verdadeiramente obsequiosas.» Reconhe-

ce-se um estatuto especial aos irmãos mais velhos, em relação aos quais devem os outros estar sempre prontos «a cumprirem qualquer acto de delicadeza ou de obséquio» (o sistema dos morgadios fora abolido havia poucos anos — decreto de 1863 —, mas o costume de privilegiar o irmão mais velho manter-se-ia até aos nossos dias, mesmo quando já não se traduzia em benefícios materiais).

Quanto aos avós, são apontados como objecto de redobrada veneração — a devida às pessoas de idade em geral e a que particularmente se deve consagrar aos próprios antecessores. Todavia, as referências que lhes são feitas ocupam um lugar muito reduzido, desproporcionado perante os protestos de solenidade com que os M. C. investem estas figuras. Recomenda-se um «santo respeito» e uma «ilimitada paciência» para com esses velhos, «cujos cabelos brancos inspiram o respeito dos próprios estranhos». Esta atitude de respeito, porém, não aparece acompanhada pelo reconhecimento de qualquer função dos avós dentro da família (apenas em dois casos se lhes atribui um papel: na celebração das bodas de ouro «quando três gerações cercam o venerando par» que «dá a seus filhos e netos a grande lição do amor e da abnegação»; na elaboração dos convites para casamento, «a fazer pelos pais ou *avós*, se ainda existem»). Perguntamo-nos se o insignificante lugar concedido à figura dos avós não será, em parte, efeito da ausência de um culto de linhagem na família burguesa, donde desvalorização dos velhos enquanto seres de passagem que personificavam um passado venerável, para só subsistirem enquanto geração inadequada ao presente [25].

1.2 *Os outros (amigos, vizinhos e criados)*

Os amigos e vizinhos são, em princípio, personagens a incluir nas situações do quotidiano, na medida em que se estabelecerem entre eles e a família contactos frequentes que não constituem necessariamente ocasiões especiais.

Relativamente aos primeiros, os M. C. fazem alarde de uma imagem da amizade que corresponde a um modelo de relações afectivas marcadas pela espontaneidade, em que os temas dominantes são a identidade e a fidelidade — «um amigo deve ser um outro eu [...] deve amar-nos sem interesse, sentir os nossos males, socorrer-nos nas aflições [...] Tanta amizade só se adquire pela amizade.» Mas, para lá deste discurso apologético sobre a amizade, são efectivamente muito raros os indícios de assídua presença ou participação dos amigos na vida de todos os dias. Porque os M. C. pouco encontram para dizer quanto à regulamentação de um afecto que se impõe pela sua própria perfeição? Vai neste sentido a observação de um deles, num capítulo referente às regras dos cumprimentos: «Se o aperto de mão tivesse permanecido como um sinal de pura amizade ou estima *seria sempre perfeito sem que houvesse necessidade de estudo ou reflexão.* O movimento do coração lhe comunicaria a extensão exacta [sublinhados nossos].»

Por outro lado, a intensidade das relações de família, tão prezadas pela burguesia, e a sua prudência e reserva relativamente ao que possa ameaçar

[25] Nas novas condições de vida, uma promoção rápida, o enriquecimento, a compra de títulos de nobreza, podiam cavar um fosso intransponível entre as duas gerações, tal como na expressiva caricatura queirosiana da relação de Abranhos com seu pai, quando, sendo aquele já conde e ministro, impede o modesto velho de vir instalar-se em Lisboa e só consente recebê-lo a recato, proibindo-o de aparecer nos jantares em que haja convidados (ver Eça de Queirós, *A Capital*).

essa intimidade poderão contribuir para explicar a atitude de discreta distanciação que os M. C. deixam antever nalgumas das passagens dedicadas às relações de amizade. Os amigos são personagens capazes de se substituir aos familiares e introduzir no lar-santuário forças emocionais disruptivas.

Este receio transparece em particular na homofilia de sexo — «Uma senhora ainda nova procederá correctamente não recebendo os amigos de seu marido na ausência deste [...] Todavia, sucede que, estando sem criada, ela tem que lhes abrir a porta [...] Sòmente, porém, lhe cumpre deixar bem aberta a porta do aposento em que o receber, ser reservada na conversação a fim de que o visitante compreenda que não deve prolongar a sua visita.» O mesmo se passará em relação ao homem que receba as amigas da sua mulher estando esta ausente. Enfim, não precisamente o mesmo, dado que neste caso deve ser a visitante feminina a tomar a atitude conveniente de reserva — «Um homem na ausência de sua esposa, fará entrar as visitas que a procuram, mas estas apenas se devem demorar alguns instantes, desculpando-se...» Em suma, podemos concluir que não era ponto assente que os amigos de um dos cônjuges fossem os amigos do outro; cada um comunicava segregadamente com as suas próprias relações (obrigatoriamente do mesmo sexo), reservando-se o convívio entre casais às situações especiais.

No que diz respeito às relações com vizinhos, estas caracterizam-se por um grau de distanciação mais elevado do que no que concerne às relações de amizade. O que está em causa naquelas é uma selecção em que a dominante é instrumental, e não afectiva. Muito embora a certa altura se aconselhe num M. C.: «Todo o indivíduo que quer ser honrado, depende muito da boa opinião dos vizinhos, com os quais deve ter muita conta, porque *um bom vizinho aproxima-se muito a um amigo, e deve estimar-se* [sublinhados nossos]», pensamos que este juízo, ao contrário do que pode aparentar, implica uma concepção da amizade que é também instrumental (o uso de máximas do género «os amigos são para as ocasiões» é frequente nos M. C.), e não tanto uma apreciação das relações de vizinhança em termos de grande intimidade. Noutras passagens, os M. C. traçam os estreitos limites destas relações de vizinhança, apontando mais uma vez a reserva como meio de protecção para evitar intimidades «que descambam amiudadas vezes em intrigas e dissabores» — para a burguesia urbana, sobretudo, a vizinhança significaria uma simples proximidade residencial, passível de ser ressentida como ameaça de promiscuidade (exceptuando certas zonas habitacionais «mais seleccionadas», como, por exemplo o Chiado no século XIX).

Apesar de tudo, guardadas as devidas distâncias, recomenda-se o aproveitamento daquela proximidade física — «o homem prudente trata os seus vizinhos com agrado, procura ter paz com eles, ainda mesmo com leve prejuízo; porque tendo os bons vizinhos recebidos de nós consideração e favor, temos com eles paz, e podemos contar em grande parte com a segurança da nossa casa, e que serão os primeiros a acudir-nos, n'um incêndio, n'um ataque de ladrões ou n'outro qualquer incidente perigoso.»

Para além destes serviços de assistência em circunstâncias excepcionais, sublinha-se ainda o papel relevante que a vizinhança pode desempenhar no criar e no manter de uma reputação — «Quando estamos em boa harmonia com os nossos vizinhos, elles cuidam muito em encobrir os nossos defeitos [...] desculpam os nossos descuidos, defendem os nossos excessos, etc.»

Os criados são a última das categorias que incluímos nas situações do quotidiano.

Num dos M. C., a relação entre amos e criados é muito inocentemente definida nos seguintes termos: os criados são inferiores que temos o dever de tratar com humanidade, não só porque «assim o manda a religião, a moral e a civilização», mas também porque assim se evita fazer «um grande erro, olhado pelo lado político e económico. [...] devemos mostrar-lhes uma certa amizade e interessarmo-nos por elles, que assim obteremos com que andem contentes, farão até mais do que o serviço a que se sujeitaram, não só nos respeitarão, mas até nos amarão, e, se for preciso, nos defenderão a vida e a fazenda».

Noutros M. C., o paternalismo revela-se de modo mais elaborado e exprime-se sobretudo através da intervenção na vida privada dos criados — «O primeiro dever do amo para com os servos, é conservar e desenvolver neles a ideia de moralidade. A sua maneira de se conduzir fora do serviço, não pode, não deve ser-lhe indiferente [...]. Interessâmo-nos pela sua família, aconselhâmo-los a fazer economias, guiâmo-los tanto quanto se pode em todas as circunstâncias da vida.» Recomenda-se a polidez no trato dos amos para com os criados, mas sublinha-se a necessidade de limitar a conversação a determinados assuntos, de modo a não degenerar «em familiaridade baixa».

A etiqueta de serviço implica cuidados vários: os filhos da casa não devem conviver muito familiarmente com os criados; as meninas não saem sob a guarda de um criado masculino; nunca um criado entrará, quaisquer que sejam as necessidades de serviço, no quarto de uma menina ou de uma senhora mesmo de certa idade.

Para amos e criados, precisamente porque habitam o mesmo espaço material [26], há que demarcar com cuidado as distâncias, no espaço social, entre os que se fazem servir e os que servem os outros, os que não sujam as mãos e os que vivem do trabalho manual.

Esta questão das mãos sujas suscita aos M. C. duas atitudes curiosamente contraditórias: uma apologética, que tece louvores ao trabalhador honesto, por mais modesta que seja a sua condição («Há mãos rudes, calosas, vermelhas, gretadas; julgaes que se apertam com menos prazer que a mão branca de um janota essas mãos santificadas pelo trabalho — segundo a bela expressão de George Sand — se forem bem lavadas à saída da oficina, das nódoas que lhes fez o honesto labor?»); outra, de inconfessado desdém pelo trabalho manual, que indirectamente se manifesta em passagens como esta: «[...] usai luvas sempre que vos seja possível [...] teem elas a alta conveniência de conservar a macieza e a alvura das mãos» — mãos brancas e cuidadas, preservadas do aviltamento do trabalho produtivo, expressão de disponibilidade, de riqueza, em suma, de distinção de classe [27].

O paternalismo, a que atrás se fazia referência, vimo-lo expressar-se em termos que, a um tempo, implicam a observância, por um lado, de regras características de uma situação em que a relação amo-criado é ainda de uma certa familiaridade e, por outro lado, de regras que se adequam a

[26] Aliás, é a partir do século XVIII que se passa a reservar uma zona da casa para os criados, que anteriormente ficavam a dormir no próprio quarto dos amos ou junto à porta deste.

[27] No *Manual de Civilidade*, de J. B. de La Salle (século XVIII), diz-se: «Il est honteux de paraître avoir des mains noires et crasseuses; cela ne peut être supportable qu'à des manouvriers et à des paisans.»

uma nova ordem que tende a eliminar as possibilidades de aproximação entre um e outro. As primeiras remontam provavelmente a uma época (século XVI) em que uma das obrigações do chefe de família consistia em velar pela instrução religiosa simultaneamente de filhos, serviçais e aprendizes. Quando os pais mandavam os filhos, a partir dos 7 ou 9 anos, para outras casas, onde iam desempenhar funções de serviço doméstico que se confundiam com uma aprendizagem geral (tal prática de serviço substituía a frequência da escola numa altura em que esta era muito reduzida), entre os que serviam nestes termos provisórios e os que jamais passariam de servidores a senhores, e entre uns e outros e o chefe de família, estabelecia-se uma rede de relações altamente pessoalizadas, onde o paternalismo do chefe de família encontrava, por assim dizer, o enquadramento adequado.

Outro é, obviamente, o contexto da família burguesa do século XIX, onde o serviço-aprendizado desaparece em favor da actividade profissional, onde novas regras impõem o afastamento físico (divisões especiais da casa para os criados) e a atitude de reserva na comunicação entre amos e criados, que acima vimos os M. C. recomendarem [28].

1.3 *A compostura do porte...*

O bom porte e as boas maneiras constituem a marca que a burguesia deverá possuir para apresentar como expressão da sua *diferença* — eles fazem parte dos meios pelos quais se reconhecem «os legítimos superiores». A compra de títulos de nobreza foi, numa certa altura, um processo rápido, mas insuficiente, de se adquirir prestígio; o compêndio de civilidade constitui um outro recurso, modesto sem dúvida,, mas a que, nalguns casos, não deixará de se deitar a mão.

Não admira que o porte ou, como diríamos hoje, a linguagem corporal seja o meio de expressão mais valorizado pelos M. C., onde é alvo de uma série de regras relativas a cuidados de higiene, vestuário e adornos, gestos e modo de andar, fala e riso.

Os preceitos de higiene ocupam lugar de destaque nalguns dos M. C. (em particular nos que se destinam aos estabelecimentos de ensino e no M. C. de António Maria Baptista, editado, como vimos, numa colecção popular. Este último inclui um capítutlo intitulado «Do asseio como elemento de civilidade»). A higiene é valorizada, não só pelo seu contributo para a conservação da saúde e realce da beleza, mas também pela sua importância como exercício de aplicação virtuosa — «ostentar ricos vestidos, vestir luxuosamente quem tem meios pecuniários para isso, é coisa que não merece admiração nem louvor [...] satisfaz e alegra vêr uma pessoa que, embora vestida pobremente, manifeste em tudo o mais esmerado asseio»; voltamos a encontrar o elogio do zelo, dos resultados obtidos por esforço próprio.

A preocupação com a limpeza não se aplica somente ao corpo e às roupas, mas também aos móveis, à casa, «a tudo, finalmente, que é do nosso uso». Higiene e ordem impõem-se a tudo e a todos, constituem uma *obsessão do impecável*, que, como observa Baudrillard, corresponde a um

---

[28] Já a partir do final do século XVII se começava a aconselhar que se evitassem familiaridades com os criados e, sobretudo, se afastassem deles as crianças para «não as expor aos seus discursos licenciosos e às suas tolices» (Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973).

imperativo de promoção cultural na medida em que ultrapassa a estrita necessidade do uso, para lograr um *parecer* que se não deverá caracterizar pela gratuidade ou pela prodigalidade, mas ser objecto de um ritual doméstico laborioso. Esta ilimitada solicitude, «no seu formalismo perfeccionista, mima a arte pela arte, precisamente porque não é nem um autêntico trabalho nem uma autêntica cultura», é «uma retórica da salvação doméstica» [29].

Para além do fanatismo da higiene, os preceitos que mais directamente regem os outros componentes do porte (vestuário, adornos, gestos, modo de andar, fala e riso) fundamentam-se eticamente na reserva e no comedimento.

Na moderação reside a distinção, receia-se a excentricidade e a originalidade — nos vestidos e adornos, «em todos os casos observaremos antes mais moderação do que ostentação»; «Para não nos tornarmos célebres pelo nosso modo de vestir, evitemos ser os primeiros a usar as modas» [30]; ou ainda: «O querer fazer seita por si é de péssimo efeito; acarreta sobre o que assim procede a nota de excêntrico e exquisito; sequestra-o do trato social; deixa-o isolado, a braços com todas as contrariedades que esse estado traz consigo, por mais elevada que seja a sua posição social, por mais consideráveis que sejam os seus meios pecuniários, por mais distinto e reconhecido que seja o seu mérito pessoal.» Distinguir-se, para a burguesia, não é ser original entre os seus pares; isso será isolar-se, desclassificar-se, uma vez que os valores *reais* são os que se produzem e trocam no interior da «casta».

A excepção é condenável porque desafia a regra, porque sai da Razão. Se os antigos senhores da aristocracia podiam permitir-se uma certa excentricidade porque a sua própria *ordem* lhes legitimava a ostentação resplandecente e a desmesura, os senhores dos novos tempos não podem, na sua ética, conceder lugar à originalidade ou à extravagância, incompatíveis com um ideal de vida regido pela moderação e pela Razão (*Razão* que escreviam com maiúsculas ambiciosamente metafísicas, sem poderem compreender que ela «não era mais», usando as palavras de Engels, «do que o senso comum do homem idealizado da classe média, que, justamente, então, se convertia em burguês»). Dificilmente uma burguesia que se propõe absorver toda a sociedade e assimilá-la ao seu nível cultural pode admitir a existência da excepção a não ser como confirmação da sua regra. Particularmente para a pequena burguesia, onde as virtudes da poupança e do labor eram indispensáveis, a regra, com a economia de riscos que lhe está implícita, é, a todos os níveis, a via mais segura e mais recomendável [31].

Assinalámos já o desinteresse pelas artes e pelas letras que a maior parte dos M. C. manifestavam; a reserva e discrição impostas ao vestuário constituem outra expressão de recusa de uma certa forma de beleza, identificada ao luxo, portanto reprovada. O vestuário deverá caracterizar-se

---

[29] Jean Baudrillard, *Pour une critique de léconomie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

[30] A mesma preocupação no manual do século XVIII, já citado, *Escola de Política ou Tractado Practico de Civilidade Portugueza:* «Podemos seguir as modas mas não sermos inventores delas, nem os primeiros a tomá-las, ou os últimos a deixá-las; seguindo em todas *a gravidade e a mediania* em que consiste a virtude e a boa educação.»

[31] Tenha-se presente que a pequena burguesia conserva o modelo da burguesia ascensional numa fase em que esta já se instalou e já introduziu alterações nesse modelo através da valorização do consumo sumptuário, como veremos mais adiante.

pela falta de colorido, pela quase inexistência de adornos, pela pobreza imaginativa. Ao vestuário feminino permite-se, no entanto, uma muito maior flexibilidade e fantasia — fica a cargo da mulher representar a prosperidade da classe, cumprindo-lhe significar, pela sua aparência, a ociosidade e um certo luxo.

A moderação no vestir não implica, claro, falta de cuidado, a qual será condenável em todas as circunstâncias — porque é fundamental que se conservem as aparências, os M. C. alertam o leitor contra o risco de desprestígio em que pode incorrer se descura o seu aspecto, mesmo na própria casa («Devemos acostumar-nos a estar em casa vestidos de modo que possamos promptamente sair à rua e receber decentemente alguém que venha falar-nos.»).

O vestuário é valorizado enquanto expressão de «decência e respeitabilidade», e de «pudor», acrescenta-se, no caso do vestuário feminino. Certos M. C. exemplificam o que deverá ser «a honestidade no vestir» de uma senhora: «No baile não se decota extraordinàriamente embora seja a mulher mais bem feita que exista [...] Na praia não sai da sua barraca para o mar nem deste para aquela, molhada, apenas com um simples fato de banho. Lança sempre uma capa sobre os ombros.»

A verdade é que os tempos mudavam, impossibilitando o cumprimento das velhas regras de decoro que alguns M. C. se obstinam em preservar. Nos últimos meses da Monarquia, a revista *O Ocidente* criticava (brandamente, para não desagradar à «boa sociedade» que se ia modernizando) os novos modos femininos: «O desporto hoje é tudo e as senhoras em vez de exibirem a sua beleza e os seus lindos vestidos no redemoinho das valsas, exibem a sua plástica um tanto desnuda, nadando nas praias ou remando em canôas como quaisquer catraeiros, de camisola sem mangas, mostrando os braços nús aos beijos de Sol que os vae tostando...»

Outro atentado ao pudor consubstanciava-se na maquillagem, que começava a ganhar adeptas. O uso de produtos cosméticos aparece (só as edições mais tardias de alguns M. C. lhe fazem referência; por exemplo, a 9.ª edição do M. C. de Beatriz Nazareth, de 1914) como contrário à beleza e prejudicial à própria saúde, atitude que, hoje em dia, a publicidade destes produtos alterou completamente, apresentando a sua aplicação, não só como um acto de criação estética, mas também como panaceia de resultados restauradores e purificadores. Actualmente, a tão usada indicação de que «estes produtos só estão à venda nas boas farmácias» vem abonar a acção salutar da cosmética, cujo uso passou a incluir-se entre os cuidados de hibiene. Além disso, a utilização dos produtos existentes, quer os de «tratamento», quer os de efeito espectacular imediato, requer, para atingir resultados satisfatórios, disponibilidades de dinheiro e tempo e mesmo o recurso à competência técnica, de preferência profissional, que lhe imprimem um sinal de demarcação social.

No entanto, ao tempo dos M. C. de que nos ocupamos, a maquilhagem ainda será encarada por muitos tal como os próprios M. C. a vêem: «[...] um facto bem lastimável que pode produzir efeitos desastrosos. Um homem sério não se afastará duma menina que cobre as suas faces de carmim, que aviva os lábios, torna maiores os olhos, usa sinais postiços e recorre a mil artifícios...?»

Aconselha-se insistentemente o *natural*. Deste «natural» estão excluídos, como expressões de despudor, a cor, a fantasia, a exuberância. Privilegia-se o que podemos considerar como uma forma perversa de artifício, que,

não excluindo a sedução, antes elege a sua própria contenção em modo de captar o Outro — o porte de todos deve ser sério e grave («O homem deve ser sério e grave. As mulheres ainda muito mais devem conservar a gravidade, porque o mundo as julga com toda a severidade.»); a modéstia e a reserva são meios para conquistar a aprovação e a confiança dos outros.

Particularmente entre os dois sexos, o pudor é a grande arma de sedução feminina — «um dos maiores attractivos da belleza» — a manipular muito criteriosamente («[...] uma menina, fallando com um homem, nem deverá fixar os olhos no chão, que será affectação, nem também no rosto d'elle: poderá olhar para o ombro, ou peito d'aquelle que lhe falla.»).

A regulamentação dos gestos, da maneira de andar, não deverá perder de vista a expressão de comedimento. Não se agitam os braços, não se mexem as pernas estando sentado, não se anda nem muito desleixada nem muito precipitadamente [32] — o porte ideal obedece a um princípio de perpendicularidade. Considera-se fundamental ensinar as crianças a estar direitas, porque «o homem direito é mais ágil, mais vivo, *mais disposto ao trabalho,* a atitude desleixada acabaria por conduzi-las [às crianças] ao esquecimento de toda a dignidade e à preguiça [sublinhado nosso]».

Tudo o que possa chamar a atenção sobre o corpo se encontra necessariamente proscrito das boas maneiras — abafa-se a tosse, os espirros e os bocejos, evita-se assoar o nariz, não se arrota, não se leva a mão «a parte do corpo que não esteja ordinariamente descoberta». Não se desvendam as necessidades biológicas, não se admitem sequer referências, na conversação, aos cuidados de higiene a ter com o corpo — «[...] aprovamos certamente e com todas as nossas forças os banhos e as lavagens, mas não admitimos que se fale diante de gente dêsses cuidados de asseio. Despertam sempre ideias muito realistas.»

Efusões de riso ou de choro e um tom de fala elevado não cabem igualmente no conteúdo do *natural* que os M. C. invocam, uma vez que implicam situações de intimidade e abandono ou manifestações de violência incompatíveis com o seu universo edificado sobre a prudência e a desconfiança.

Por outro lado, aquele *natural* implica «naturalmente» uma série de prescrições que traduzem o respeito pelas hierarquias — o inferior deve cortesia e urbanidade ao superior, em toda a parte lhe deve testemunhar respeito e consideração; ao passear com um superior, nunca deve seguir a par dele, mas «ir um meio passo atraz, tomando sempre a esquerda»; na conversação não deve falar-lhe «sem ser perguntado e faltando-lhe [ao superior] expressões para dizer alguma coisa não lh'as deve lembrar»; pela mesma razão, «um homem não estende a mão ao seu superior, espera que este lha ofereça», etc.

O natural, na mitologia burguesa dos M. C., é a justa medida do nem de mais nem de menos, é a evacuação do real, no sentido em que R. Barthes emprega esta expressão nas *mitologias* — abolição da complexidade dos actos humanos, criação de um mundo sem contradições. Através dos seus preceitos, o manual consagra uma dada ordem e esconjura o que a

[32] Tal como os burgueses de «velho estilo», que, no século XVIII, deambulavam com solene lentidão, revestidos de um porte que transmitia toda uma atitude reflectida e ponderada, «conversavam entre eles com dignidade e saudavam sobranceiramente as pessoas modestas que lhes vinham apresentar cumprimentos» — esta a descrição do passeio dos comerciantes de Glasgow, na única rua pavimentada da cidade (em *English Merchants,* de Fox Bourne).

possa ameaçar; a expressão mágica é «faz-se assim porque é assim que se deve fazer, porque é assim que é natural». E tudo ficará certo, nos seus lugares...

«A civilidade habilita os homens para a boa sociedade. A boa sociedade moraliza e instrue, a má desmoraliza e destroi. É por isso que o homem civilizado deve ter exacto conhecimento do modo como se deve conduzir na sociedade para assim poder tratar com o seu semelhante segundo a posição que cada um ocupa na sociedade.» (da «Introdução» do M. C. de Joaquim Lopes Carreira de Melo.)

2. SITUAÇÕES ESPECIAIS

2.1 *A vida mundana*

2.1.1 *A valorização do ócio*

Incluímos aqui um tipo de manifestações reveladoras de uma valorização do consumo do tempo livre significativa da disponibilidade de quem as promove.

Para a burguesia do século XIX, o tempo de *ócio* e o tempo de *negócio*, se continuam a ser dois modos separados de consumir o tempo, tornaram-se, todavia, passíveis de uma coexistência alternante dentro desta classe. Embora possam ter sido apropriadas muitas das formas de consumir o ócio características do estilo de vida dos antigos senhores (bailes, jogos, *soirées* musicais, etc.), a concepção de ócio guarda as marcas do processo de moralização por que teve de passar até ser integrado no comportamento da burguesia, passada a fase do capitalismo inicial.

Quer dizer-se com isto que, na medida em que o *negócio*, a actividade profissional ou o *trabalho*, aparecia como fundamento da ética da burguesia ascendente, resultava que o *ócio* só seria legítimo enquanto restaurador das energias a aplicar no primeiro.

Esta preocupação exprimem-na ainda claramente alguns dos M. C. nos capítulos relativos à etiqueta das reuniões mundanas, onde se afirma, por exemplo, a propósito da recriação em geral, que «é louvável e preciso que o ânimo respire e se faça prompto para os exercícios laboriosos da vida». As diferentes formas de recriação aparecem mencionadas por uma moral utilitária, como «recreio e desafogo dos trabalhos da vida». Aprova-se o jogo quando «se usa d'elle livre de todo o espírito de ambição e ganho», apenas como distracção do espírito; admite-se a participação em banquetes quando deles se sai «com a mesma tranquilidade com que n'elles se entrou», ou seja, não tendo cometido excessos de comida ou bebida («na comida», adverte-se numa outra passagem, «devemos unicamente ter em vista cumprir o preceito de Deus pela lei natural, que nos obriga a sustentar a vida que Deus nos deu, porque o christão deve ter no seu sustento o fim de por-se em estado de cumprir as obrigações de sua família», etc.).

O certo é que esta não é a tonalidade única e a valorização do consumo do tempo livre não se confina a estas manifestações de utilitarismo estrito. No século XIX, o ócio, para além de aparecer como contributo para restaurar forças requeridas pelo trabalho quotidiano, aparecerá já também como forma do consumo sumptuário do tempo, a que os novos senhores (e os que melhor ou pior os procuram imitar) deixaram de se eximir, e antes passaram a considerar uma das formas de se comportar como tais.

Austeridade ostentatória ou luxo ostentatório são duas dimensões aparentemente contraditórias, mas afinal obedecendo à mesma «lei do valor distintivo», uma e outra peças indispensáveis do *puzzle* da ideologia burguesa. Cada uma delas tem, no entanto, o seu momento privilegiado e a deslocação da tónica da primeira para a segunda passa pela instalação e fortalecimento da burguesia e pela correspondente secularização da riqueza.

A aplicação ao trabalho tinha sido louvada, durante o século XVII, como dom de Deus que aos homens competia aperfeiçoar, tornando-se, por essa via, merecedores da graça divina. Trabalho, entenda-se, era, ao tempo dos primeiros empresários, designação pacífica a aplicar tanto à sua própria actividade como à actividade dos produtores de mais-valia. Para aqueles, o enriquecimento aparecia como o prémio divino dos seus esforços; para estes, o prémio ficava adiado para um tempo ultraterreno [33].

Nos dois séculos seguintes, a ideologia burguesa glorifica a actividade empresarial, não já pela vontade de Deus, mas pelo bem-comum. Por outro lado, torna-se supérfluo aliciar o produtor através de promessas de ordem ultraterrena para o forçar a aceitar relações já consolidadas como dominantes.

Na sua fase revolucionária, a burguesia admitira autodesignar-se como povo. Empresários, comerciantes, banqueiros e operários, todos faziam parte da mesma classe dos *industriais*, definida por Saint-Simon. À medida que a sua posição se fortalecia, parecia à burguesia desnecessário, e sobretudo perigoso, deixar figurar como seus pares «aqueles que pela sua pobreza se vêem condenados a uma dependência constante ou ao trabalho à jorna» e, como tal, «não possuem mais inteligência do que as crianças, nem estão mais interessados que os estrangeiros no bem-estar nacional» (palavras de Benjamin Constant, ideólogo do século XIX muito lido em Portugal ao tempo do cabralismo).

No vocabulário dos historiadores do século XIX, burguesia e povo são já dois extremos de uma escala social, afastados um do outro por um conjunto designado como *classes médias*.

Precisamente, o consumo sumptuário ligado ao ócio vai aparecer, então, como uma das formas de a burguesia patentear a sua diferença relativamente aos que não lhe têm acesso; por seu lado, o zelo pelo trabalho fora uma das formas por que se demarcara relativamente à nobreza ociosa (os *parasitas*, na classificação de Saint-Simon).

Nas aparências da burguesia torna-se indispensável integrar a ostentação, tanto mais que a distinção/diferença não lhe é conferida pelo nascimento.

Há, contudo, a preocupação de manter o equilíbrio, pelo que a alternância necessidade de despesas sumptuárias *versus* necessidade de racionalidade económica, como garantia de reprodução alargada do capital, se repercute na alternância tempo de ócio/tempo de negócio. Por isso se levantam preocupações e desconfianças perante determinados comportamentos que não operam a diferenciação desejável entre os dois tempos. Assim, segundo os relatos de Goblot, considera-se louvável ocupar os ócios a desenhar, ler ou ouvir música, mas, se um médico toca violão, um advo-

[33] Os doutrinadores da fase inicial do capitalismo (veja-se em M. Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, as citações de autores protestantes, como Baxter, Hoornbeck e Th. Adams) justificavam as desigualdades sociais pelos desígnios de Deus, desígnios desconhecidos dos homens, e admitiam a pobreza como graça divina, pela qual muitos se salvavam dos perigos que a riqueza por vezes trazia consigo.

gado faz versos ou um industrial expõe os seus quadros, ninguém quererá tratar-se com o primeiro, entregar um processo ao outro ou investir dinheiro na empresa do último. As actividades de natureza artística aceitam-se como «prendas de sala» (nos serões toca-se piano, recita-se poesia, canta-se), a praticar sobretudo por meninas ou senhoras; valorizam-se como demonstração de disponibilidade de tempo e recursos para gastar numa actividade não económica, mas não se levam a sério como profissão ou sequer como ocupação a que um homem respeitável deva consagrar uma parte considerável do seu tempo.

As necessidades impostas pela alternância ócio/negócio definem os próprios limites das actividades mundanas. No que se refere à pequena burguesia, tais limites são, como não pode deixar de ser, extremamente limitados. Porém, o aprendizado dos leitores dos M. C. passa pela aceitação da fala mítica destes — autores e leitores *fazem de conta que...* Efectivamente, o conhecimento dos preceitos de etiqueta necessários a quem promove *soirées* pressupõe que se tem (ou virá a ter) um salão, criadagem, relações, etc., — exigências incompatíveis com o estatuto económico da pequena burguesia e, como tal, constituintes de uma fala mítica em que o leitor é situado no domínio sedutor do imaginário. As restrições que por vezes se pretendem admitir em nome dos mais modestos não são suficientes para abalar esse imaginário, antes o tornam mais plausível.

Nesta medida, as páginas referentes à etiqueta das reuniões mundanas são a parte mais aliciatória dos M. C., aquela em que mais facilmente produz efeitos o «passe» mágico da igualização/diferenciação, que referimos nas primeiras páginas.

O modesto escriturário ou a sua modesta mulher, ao aprenderem aplicadamente, de manual em punho, as regras segundo as quais, por exemplo, se devem receber os convidados quando se oferece uma *soirée* musical, constituem uma prova de que o M. C. atingiu os seus objectivos como instrumento da ideologia dominante, com seus consumidores de mitos fixados no sonho... e «o sonho é pobre e é a caução de uma ausência», como diz Barthes.

Na construção daquele imaginário participa um elemento que importa destacar, visto que lhe fornece um aparente suporte material — a casa, lugar que só nas páginas dos M. C. relativas às *situações especiais* ganha uma «feição». Esta feição define-se a partir de uma separação das várias divisões da casa em duas zonas: uma zona familiar, íntima, reservada ao quotidiano, e uma zona de *representação*, destinada aos visitantes. As indicações dos M. C. quanto à habitação incidem muito particularmente sobre esta última zona, onde se realiza a valorização do tempo livre, onde se ostenta a possibilidade de despesas sumptuárias, onde, enfim, se revela a distinção.

Esta divisão em duas zonas representa uma concepção da casa que só apareceu a partir do século XVIII e que acompanha a separação entre o quotidiano e o «mundano». No século XVII, a grande casa era ainda atravessada por amigos, clientes, parentes, protegidos, criados e numerosos visitantes; não havia divisões especialmente destinadas a um determinado fim, todas as salas comunicavam directamente umas com as outras, as camas e as mesas de comer por vezes armavam-se e desarmavam-se — dormia-se, comia-se, recebia-se, dançava-se nas mesmas salas.

Pelo contrário, na casa da burguesia abastada, no século XIX, estão já especializados os vários aposentos da habitação (quarto de dormir, sala

de visitas, sala de jantar, etc.) e determinado o mobiliário adequado a cada uma, como se explica num dos M. C.: «Há móveis apropriados aos quartos de cama ou às casas de jantar que não podem figurar em um salão, por exemplo, um guarda-vestidos de espelhos ou um aparador só estão no seu lugar: o primeiro no gabinete de *toilette* ou mais modestamente no quarto onde se dorme, e o segundo na casa onde se come.»

Relativamente à zona de representação, encontramos indicadas nos M. C. seis diferentes utilizações para as divisões que deverá incluir: vestíbulo e escada (algumas vezes designado por *antecâmara*), «brilhantemente iluminados e guarnecidos de plantas ornamentais», para causarem uma primeira boa impressão; o salão onde se recebem os convidados acabados de chegar e «anunciados pelos criados»; a sala de jantar; as salas de jogos; uma saleta para reuniões reduzidas e mais íntimas; esta ou outra pequena sala armada em *boudoir*, onde, em noites de bailes e *soirées*, repousarão os convidados «fatigados do ruído e incomodados pela iluminação» [34].

Um dos M. C. condescende («porque não escrevemos apenas para os mais favorecidos») em reduzir aquele aparato, limitando-o a «uma sala modesta onde é preciso, pelo menos, um sofá, duas ou quatro poltronas e quatro ou seis cadeiras variadas [...] uma mesa principal [...] algumas mesinhas de fantasia [...] piano [...] as costas do piano expostas aos olhares cobrem-se com uma capa mais ou menos rica [...] lindos vasos cheios de flores [...] fotografias em molduras de luxo». É curiosa a referência às fotografias nesta enumeração de objectos indispensáveis para criar uma pequena zona de representação que se pretende minimamente convincente — a fotografia surgia nesta época [35] como um novo signo distintivo, simultaneamente enquanto objectivo decorativo em moda e enquanto imagem de uma rede de parentesco (os retratos de família) que corresponde, porventura, a um sentimento sucedâneo daquele que se ligava ao culto de linhagem da nobreza.

Casa e dona de casa deviam completar-se como expressão de elegância e luxo — «a sua casa deve assemelhar-se-lhe (*lhe:* 'à verdadeira senhora'), encantadora, de um luxo hamonioso», etc.

A personagem-modelo feminina aparece investida de uma nova função nos capítulos dos M. C. relativos às actividades mundanas. A dona de casa, aqui, já não é vista propriamente como agente a quem competirá «tratar de tudo quanto diz respeito ao bem-estar interno da família» (gestão dos ganhos do marido, organização das refeições, manutenção da ordem

---

[34] Lembremo-nos de que, embora nas décadas de 1850 e 1960 se tenham construído alguns palacetes em Lisboa e no Porto, as residências de luxo continuavam a ser pouco numerosas.

Por outro lado, parece-nos curioso o confronto com uma descrição da habitação lisboeta da pequena burguesia, da autoria de Ramalho Ortigão e escrita aproximadamente na mesma data que os M. C.: «As casas do centro de Lisboa, de uma uniformidade celular, monótona, parada como um olhar idiota, sem pátio, sem uma árvore, tendo por âmago o saguão sombrio e infecto, com a ultrajante pia no interior da cozinha, ao lado do fogão, por baixo das caçarolas, com alcovas sem luz, enodoadas pelas manchas dos canos rotos, infeccionadas pelo cheiro nauseabundo do petróleo e de alfazema queimada, são os sepulcros da saúde e da alegria.» A dona de casa, moradora nesta habitação, tem «um criado que lhe furta nas compras» e «uma cozinheira que lhe dá respostadas». Podemos supor que, nas horas vagas, alguma vez ela tenha lido um dos M. C. ...

[35] Por volta de 1860, em Lisboa e no Porto, fotógrafos franceses abriram os primeiros *ateliers*, que uma clientela burguesa começou a frequentar. A fotografia, mais acessível e mais «real», vai substituir o retrato pintado.

e asseio domésticos, cuidados de enfermeira em casos de doença, etc.), mas antes, especificamente, nas suas funções de significante de prestígio, de testemunho das capacidades da família em gastos de dinheiro e tempo.

Neste sentido, a dona de casa, a própria zona de representação da casa e a criadagem são todos eles componentes de um *consumo de prestígio* [36], abonatório do estatuto do chefe de família.

Não só o tempo de ócio e o tempo de negócio estão cuidadosamente separados, como também se verifica, em grande medida, uma discriminação por sexo, dentro do casal, das funções dominantes para cada um daqueles tempos, cabendo à mulher exercer em nome do marido uma função demonstrativa de luxo e ociosidade — «O homem faz questão de se ocupar apenas com os seus negócios e não conceder ao divertimento senão algumas breves horas de trégua; a mulher aparece desligada de qualquer obrigação que não seja a de cuidar do lar e ocupar-se das distracções. O homem mostra a sua importância pelo luxo da mulher e da casa; a mulher mostra-a pela gravidade respeitável do marido.» [37]

Lembramos, a este propósito, a discriminação entre o vestuário masculino e o feminino em moda. O primeiro, austero e sombrio; o segundo, claro, leve, colorido e adornado. Num jornal de moda parisiense (*Journal des dames et de la mode*, 1835) protesta-se ironicamente contra o costume masculino de ir aos bailes com o «vestuário de trabalho», o que bem traduz o efeito de seriedade que produzia o trajo negro e sem qualquer nota de fantasia usado pelos homens em ocasiões festivas, para as quais, nos séculos anteriores, se costumavam adornar, tanto ou mais do que as mulheres, com rendas, jóias e bordados.

Também entre nós os M. C. insistem no negro como sinónimo de correcção na *toilette* masculina. Nos bailes: casaca preta, calça preta, sapatos de polimento, *claque*, gravata e colete branco; nas visitas de cerimónia, nos casamentos e enterros: casaca ou, pelo menos, sobrecasaca preta. O homem distinto conserva-se, pois, imutável e lugubremente vestido, quer em festas, quer em lutos — continuam a impor-se a seriedade do preto e o asseio do branco, tal como nos burgueses retratados por Rembrandt e Franz Hals, tantos anos atrás.

Aliás, o fato, assim como o corte de cabelo do moderno burguês, obedecem a critérios de utilitarismo e racionalidade que, presumivelmente, não são de todo alheios ao princípio de austeridade do trajar puritano ou do penteado dos *Roundheads* do tempo de Cromwell, tanto um como outro formas de protesto contra as modas da aristocracia. Curiosamente, as cores vivas mantiveram-se, para o vestuário dos homens, apenas nas fardas das carreiras diplomática e militar, cujo alto pessoal continuava a ser recrutado fundamentalmente entre a nobreza.

2.1.2 «*O grande mundo*» [38]

As várias reuniões mundanas que os M. C. referem — visitas, jantares, bailes, espectáculos e *soirées* — são regidas por preceitos que variam

---

[36] *Conspicuous waste*, noção utilizada por Veblen em *The Theory of the Leisure Class*, 1899.

[37] Goblot, *op. cit.*

[38] «O grande mundo» era uma expressão que significava ainda na linguagem dos M. C., no século XIX, uma sociedade fechada «chamada côrte onde só o nascimento e o mérito dão entrada». Porém, utilizamos aqui a mesma designação para

segundo a cerimónia em causa e, dentro de cada uma, segundo critérios vários, dos quais destacamos: o grau de intimidade de que se reveste a cerimónia (por exemplo, a etiqueta das apresentações e cumprimentos apresenta exigências diferentes nas pequenas e grandes reuniões); o lugar onde decorre a cerimónia (conforme se jante numa casa particular ou num restaurante, se assista a uma *soirée* musical num salão privado ou a um espectáculo no teatro, se frequente um baile numa casa familiar ou num clube, assim variam os preceitos e o seu rigor); as formas de recriação utilizadas (há rituais específicos para cada uma das nove formas inventariadas a partir dos M. C., designadamente: conversar, comer, dançar, cantar, tocar, recitar, jogar, ir ao teatro e fazer piqueniques).

Para a generalidade dos casos há, no entanto, uma regra comum a respeitar: quanto menos privada a cerimónia, mais reservado e comedido o comportamento a adoptar. Como é de esperar, tal regra impõe-se particularmente para a mulher.

No terceiro quartel do século XIX (como se disse inicialmente, os M. C. são datados a partir da década de 1870) tinha já entrado nos hábitos da burguesia e mesmo da pequena burguesia, dentro das suas possibilidades, permitir que as mulheres saíssem do «santuário da família» para *brilhar* nos locais públicos — rua, teatros, restaurantes, clubes. Por esta altura, Lisboa, a que Garrett chamara «a secante capital do nosso pobre reino» e que agora suscitava de Eça, pela boca de dois personagens seus (Ega e Carlos, de *Os Maias*), o comentário «Isto está cada vez pior. É dum reles, dum postiço!», Lisboa oferecia, apesar do seu marasmo, algumas possibilidades de distracção. Seis teatros estavam em funcionamento na década de 1870, embora lutando com grandes dificuldades financeiras. Num dos M. C. fala-se com ingénuo entusiasmo desta forma de distracção — «De todas as distracções, o teatro é a mais nobre [...] difundindo a instrução, a moral e o progresso» — e, nota curiosa, faz-se referência às próprias salas de espectáculos de Lisboa e aos vários géneros que aí se podiam apreciar: «Em Lisboa, cada theatro tem o seu público especial: uns preferem os dramalhões de grandes effeitos, e applaudem com enthusiasmo sempre que a maldade e o vício são supplantados pela honra e virtude; muitos querem recrear os ouvidos e os olhos ouvindo a música ligeira das operettas, admirando as variegadas cores do guarda-roupa; ha quem aprecie muito as mágicas e as revistas para admirar a plastica das mulheres e saborear os ditos picantes e os *couplets* maliciosos; muita gente vai desopilar-se com a farsa alegre e chistosa, que despretenciosamente ridiculariza os maus costumes, *castigat ridendo mores*. S. Carlos tem o público da *élite*, composto de verdadeiros *dilletanti*, e de outros que fingindo se-lo, vão alli unicamente para se mostrarem. Ao nosso primeiro theatro — o D. Maria — só vae quem é verdadeiro apreciador da arte dramática e quer vêr as obras dos mestres representadas por mestres.» [39]

---

exprimir uma mudança e alargamento do que efectivamente passara a constituir a nova zona de atracção da burguesia.

[39] Quanto ao papel do teatro, nesta época, como lugar de reunião mundana, não resistimos a reproduzir, pela sua oportunidade, as palavras de Eça: «O público vai ao teatro passar a noite. O teatro entre nós não é uma curiosidade de espírito, é um ócio de sociedade. O lisboeta em lugar de salões, que não há — toma uma cadeira de plateia, que se vende. Põe a melhor gravata, as senhoras penteiam-se, e é uma sala, uma *soirée*, um *raout*, ou mais nacionalmente uma *assembleia*. Com esta vantagem sobre um salão: — não se conversa. Conversar para o Português

Os clubes constituíam um outro local de reunião mundana, muito embora tivessem, em grande parte, perdido o cunho aristocrático que os caracterizava cerca de 1830-40, quando o meio dos salões privados transbordava para as assembleias e clubes, então instalados em edifícios luxuosos na zona mais elegante da cidade, o Chiado. Entre os seus fundadores e presidentes contara-se um dândi como o conde de Farrobo e o representante de uma das grandes Casas do reino, o marquês da Fronteira.

Também o Passeio Público, que fora renovado e favorecido pela presença de D. Maria II e do príncipe consorte, estimulara o hábito de sair de casa.

As pequeno-burguesas começavam a passear e, largados os lenços e os capotes, esforçavam-se por seguir a moda das damas abastadas, que, por sua vez, a copiavam obedientemente das elegantes francesas.

O Passeio desapareceria em 1879, dando lugar à Avenida, mas permaneceria o hábito de passar pela zona chique da cidade, onde, de resto, se ambicionava morar (diz-se num M. C.: «Em Lisboa existe a mania de querer morar na Baixa ou suas proximidades, para estar perto dos theatros, da Avenida, etc.»).

Entretanto, os transportes tornavam-se mais fáceis entre a cidade e os arredores e no interior daquela (as viaturas de transportes colectivos conhecidas por *americanos* surgiram em 1873). Começa a alargar-se a zona de passeio e diversão dos lisboetas — «[...] hoje, mercê das grandes vias modernamente abertas e das que estão projectadas», observa o autor de um dos M. C., dado a exageros patrióticos estilo conselheiro Acácio, «graças aos meios faceis e baratos de comunicação, por toda a parte se encontram passeios hygienicos e agradáveis que proporcionam vigor para o corpo e distracção para o espírito, não sendo necessário ao lisboeta possuir, na sua janela, dois ou três vasos de flores que lhe recordem o campo e a verdura.» Vulgarizava-se o costume de dar passeios ao campo e fazer piqueniques.

Se este acesso ao exterior multiplicava as possibilidades de consumo dos tempos de ócio, levantava, ao mesmo tempo, riscos de «promiscuidade social, tanto maiores quanto mais abertos ao público os lugares em que se realizava esse consumo. Daqui o particular rigor dos preceitos dos M. C. neste domínio, em que, muito particularmente, a burguesia precisa de se assegurar da sua diferença em relação aos demais — nos transportes colectivos ou «em qualquer outro lugar público, as pessoas bem educadas não estabelecem nunca conversação com desconhecidos» (recomendação que,

---

constitui uma dificuldade, um transe: é o Cabo das Tormentas dos modernos Lusíadas. [...] No teatro há a vantagem de que se pode mostrar a *toilette*, namorar, passar a noite — e não se conversa. Em Portugal ninguém recebe e ninguém é recebido, porque não há dinheiro, não há sociabilidade e antes de tudo preferimos o doce egoísmo aferrolhado e trancado do *cada um em sua casa*. O teatro é a substituição barata do salão. Salão calado — e comprado no bilheteiro. De resto o teatro favorece o namoro, que é o entretenimento querido do português e da portuguesa correlativa. De facto o teatro é o centro do namoro nacional. O que se passa pois no palco torna-se secundário [...] Uma das condições é que as actrizes se vistam bem, com modas novas, para que nos camarotes as senhoras observem, discutam as rendas, as sedas, as jóias e as *toilettes*. Um director de teatro não é pois escrupuloso com o seu espectáculo: alguém bem vestido que fale e dê um pretexto para a luz do lustre — é o que basta. Sobretudo aos domingos. Então o mundo comercial burguês, que repousa e se diverte, enche a sala. Se se der *Hamlet*, vai, se se der *Manuel Mendes Enxúndia*, vai. Não é a beleza do espectáculo que o chama — é o tédio da casa que o repele.» (De *Uma Campanha Alegre*, «O teatro em 1871».)

aliás, é acompanhada de encómios às características democráticas dos «veículos de carreira», onde «todos teem direito a um lugar: ao pé do rico senta-se o pobre, ao lado do fidalgo installa-se o plebeu»). Mesmo nos lugares públicos muito mais reservados, como, por exemplo, os hotéis para onde se vai «a águas» no Verão, a reserva é de bom tom, devendo o trato com os outros limitar-se à «troca de algumas banalidades amáveis». Assim se preservará a *classe* da classe, sacrificando embora o desejo e a curiosidade pelos outros — cada um frequentará apenas as pessoas do seu mundo, até porque é o melhor dos mundos... Esta segregação é, contudo, feita em nome de uma selecção moral que lhe fornece a justificação: «Serve isto [a reserva] para evitar que essas pessoas que encontramos, e de quem ignoramos o passado e mesmo o presente, [...] possam mais tarde [...] fazer-nos corar [...]. É claro que só nos farão corar aquelas pessoas cuja honradez é posta em dúvida» porque «se pode estender a mão» (note-se que não se concebe a possibilidade de outro tipo de comunicação para além desta condescendência do estender da mão) «a todo o homem honesto, por mais ínfima que seja a sua fortuna e humilde a sua posição social».

O rigor das prescrições dos M. C. relativas ao comportamento em lugares públicos intensifica-se no caso das mulheres, como atrás dizíamos. Facultada que foi a sua saída para lá do recato do lar, urge preveni-las no sentido de lhes reservar o decoro, não vá a licença-autorização degenerar em licença-desregramento.

Sob os olhares dos desconhecidos, na rua, no teatro, no restaurante, em piqueniques ou nos bailes, é-lhes obrigatória a estrita observância de determinadas regras. São particularmente esclarecedores a este respeito os preceitos dos M. C. que passamos a citar:

a) «Na rua, uma menina bem educada nunca se volta para ver alguém. A não ser que se trate de um amigo de idade avançada, não permite que um homem lhe dirija a palavra na rua, quando vá só ou acompanhada por uma criada»; se encontra amigas, «evita falar e rir ruidosamente com elas [...] Se as amigas esquecem este preceito, chama-as gentilmente à ordem: falemos mais baixo, não vão notar-nos»; «no modo de andar mostrem o seu pudor, assim como nas suas vistas a decencia e se algum atrevido lhes dirigir algumas expressões suspeitas, façam que não entendem e continuem o seu caminho.»

b) Num restaurante são aconselhadas a «conservar a maior circunspecção». Só se encontram referências à etiqueta a observar nos restaurantes na já referida edição de 1914 de um dos M. C. A frequência feminina devia verificar-se muito excepcionalmente nestes locais; as indicações quanto à *toilette* recomendável confirmam que, de certo modo, se trata de uma «ocasião» — aconselha-se o uso das *toilettes* dos jantares de meia cerimónia, mas, acrescenta-se, não se deve tirar o chapéu.

c) Relativamente ao hábito dos piqueniques, os M. C. consideram-no extremamente perigoso, trata-se de excursões que só são recomendáveis para as senhoras quando «entre família»; de qualquer modo, compete-lhes «evitar dar lugar a alguma interpretação duvidosa nesses passeios onde reina uma certa liberdade; devem mostrar-se reservadas e não se isolarem».

d) No teatro, «o bom gosto exige que uma senhora fique no seu lugar durante toda a representação. Os homens que a acompanham mandam-lhe levar tudo de que ela tenha precisão: bombons, refrescos, etc.»; além disso, «uma senhora não deve, sob nenhum pretexto, binocular para a sala».

e) Os bailes em clubes suscitam as maiores reservas, dados os riscos que comportam, seja pela própria natureza deste género de festas («É nos bailes onde se acende o sangue e se estimulam as paixões em razão da música, luzes, etc., e por isso é mister sabel-as reprimir.»), seja pela falta de senso de um qualquer sócio que possa ter convidado «uma senhora de quem se suspeita à moralidade», expondo assim as outras senhoras «a uma situação penosa». Para evitar qualquer equívoco, uma senhora nunca deverá ir sozinha a um baile e, ao findar uma dança, logo que chega ao seu lugar, «evitará, quanto puder, pedir alguma coisa, para que o cavalheiro não tenha motivo de voltar ao pé d'ella, e d'ahi se conservar, prolongando a conversa», coisa que, de resto, o cavalheiro se deverá coibir de fazer, assim como igualmente evitará comprometer o seu par «fazendo-o rir, fallando-lhe com muita animação ou convidando-o repetidas vezes» e, sobretudo, «deve ter todo o receio (enquanto dança) de chegar aos vestidos ou ao corpo da dama com quem dança».

Muito a propósito, dois dos acessórios de *toilette* que os M. C. consideram imprescindíveis à elegância nos bailes parecem actuar também no sentido da preservação do decoro feminino — são eles as luvas (brancas) para o cavalheiro e o leque para a dama. Alguns M. C. fazem racionalizações do género: «uma mão nua pode estar húmida e manchar a luva ou o corpete da dama com quem se dança», ou «nos salões quando o ambiente fica pesado e custa a respirar, vós abris o leque, agitais com ele o ar e renovais de oxigénio os vossos pulmões contrariados até alli». Mas, para além destas razões, luvas e leque são objectos mediadores entre a mulher e um exterior de que precisa de se defender permanentemente. As luvas isolam-na, até certo ponto, do contacto das mãos masculinas; o leque oculta-lhe fraquezas com que poderia comprometer-se («Se desejais que vos não notem a direcção de um olhar, o leque presta-vos gentimente os interstícios das varetas rendilhadas [...] abafa os suspiros, encobre o rubor, o riso [...], salva as aparências.»).

2.1.3 *Receber com distinção*

Não esqueçamos, no entanto, que a casa privada continuava a ser o lugar onde mais frequentemente se consumia o tempo de ócio. Aí, receber ou pagar visitas, dar ou frequentar jantares, parecem ser, segundo os M. C. as formas mais comuns daquele tipo de consumo.

As visitas, tidas como «a pedra de toque da gente de boa sociedade», são regulamentadas por um cerimonial rigoroso, no qual, em última análise, estão implicados imperativos sociais determinantes de comportamentos que vemos funcionar como signos de *distinção,* para lá dos aspectos propriamente lúdicos que lhes possam estar ligados. As visitas, diz-se *inocentemente* num dos M. C., são um meio «para demonstrar às pessoas com quem temos relações que nos interessamos por tudo quanto lhes diz respeito e que tomamos parte nas suas alegrias e tristezas» — a par deste tema da espontaneidade como inspiradora do cerimonial da troca de visitas encontramos outros temas (a visita como tributo de homenagem e agradecimento; como meio de obter graças e favores), a partir dos quais se revelam diferentes maneiras de demonstrar o interesse e de tomar parte nas alegrias e tristezas de uns e outros, conforme a «posição social» de cada um.

Assim, há certos casos em que a manifestação é unívoca e um dos agentes não fica obrigado à paga («[...] em rigor só podemos dispensar-nos

de pagar as visitas se sômos um grande personagem, um homem de mérito, ou sabendo-se geralmente que trabalhos importantes nos tomam todo o tempo, o que é raro»); há circunstâncias em que a visita pessoal pode ser substituída pela entrega do cartão-de-visita a fim de «evitar incómodo a quem recebe e a quem faz a visita» [40] (por exemplo, visitas de boas-festas ou visitas de pêsames quando as relações são de pouca intimidade); umas vezes o cartão pode ser mandado por um criado ou pelo correio, outras vezes deve ser entregue pessoalmente; circunstâncias há, contudo, em que a falta de laços de intimidade não autoriza a ausência pessoal («quando temos de agradecer um favor que se nos houver feito ou saber da saúde de pessoa que nos mereça particular consideração», «que seja nosso superior hierárquico», no dizer de outros M. C.).

Especificando uns casos, outros não, os M. C. deixam ao leitor uma larga margem de indeterminação onde ele terá oportunidade de manifestar «o seu tacto ou inhabilidade, a sua finura ou nulidade, a sua ignorância ou mérito». Abre-se, pois, lugar para a criação, para a iniciativa, e circunscreve-se a função do manual; quem não tenha o hábito da «boa sociedade» corre o risco de se perder em tais meandros e falhar no desempenho desta elaborada prática social, o *fazer visitas*. Lembre-se o embaraço do Artur Curvelo de *A Capital*, boticário provinciano recém-chegado a Lisboa, na sua primeira visita de cerimónia, falhando porque ignora os temas de conversa aceites no «meio», os cumprimentos adequados, a etiqueta do jogo, o momento oportuno de sair — personagem desclassificada que fica a vaguear atarantada pelo salão, sem sequer saber o que fazer do próprio chapéu, o qual acaba por ficar numa cadeira, esmagado pelo peso de uma alentada senhora. Precisamente, num M. C. adverte-se o leitor contra uma tão escandalosa infracção: «Enquanto durar a sua visita, o homem conserva o chapéu na mão, sem o largar um minuto que seja; do mesmo modo não deve deixar a bengala sobre nenhuma mesa ou qualquer outro móvel. Terá sempre o chapéu de maneira que só o exterior fique voltado para as demais pessoas [...]». Chapéu e bengala são como que a coroa e o ceptro do burguês, que, sem estes sinais distintivos, fica votado à desclassificação social — o amigo de Artur Curvelo devolver-lhe-á o chapéu no dia seguinte, desorientado e corrido de vergonha; uma outra personagem de uma novela humorística escrita já no século XX (*Lisboa em Camisa*, de Gervásio Lobato), o Dr. Formigal, advogado e chefe de secção, obrigado a esperar em cabelo num patamar, sofre o vexame de ser visto pelas pessoas que entram e saem, assim, «sem chapéu, como um caixeiro por detraz do seu balcão, e os aguadeiros enchiam-n'o de perguntas àcerca de toda a gente do prédio, procuravam-lhe informações, reduziam-no ao triste papel de guarda-portão».

As recomendações dos M. C. quanto às horas e às *toilettes* mais adequadas para fazer visitas vêm confirmar esta actividade como forma ostentatória de consumo do tempo — «senhoras e cavalheiros devem fazer

---

[40] O uso do cartão-de-visita difunde-se por volta do final do século XVIII e constitui um novo meio de expressão do código de civilidade, reflectindo o aumento da privacidade da vida familiar e a já referida separação entre esta e a vida mundana. Para além de poder substituir a visita, o cartão serve para a anunciar — a hospitalidade tem dias e horas determinados —, o que também tem a ver com uma crescente profissionalização e com o deslocamento do local de trabalho para fora da casa onde se habita.

as suas visitas no tempo que decorre entre o almoço e o jantar» [41]; «a *toilette* deve ser sempre muito correcta quando se trata de visitas. Em casa d'um amigo ainda podemos apresentar-nos de jaquetão ou outro qualquer fato de passeio; n'outras casas de mais cerimónia é indispensável a casaca ou pelo menos a sobrecasaca preta.»

Para além destas visitas, mais ou menos breves e feitas à tarde, referem os M. C. dois outros tipos de reuniões privadas: os jantares e as recepções ou *soirées* («na boa sociedade cada pessoa tem a sua noite de recepção onde é cortez ir passar meia hora»). Para ambos os tipos de reunião se acentua a necessidade de «receber com grandeza».

Os jantares são pretexto de ostentação — «iluminação, baixella, argentaria, roupas de mesa, vinhos, serviço de cozinha e copa, tudo deve corresponder à fortuna e ao gosto dos amphitryões» [42].

Exige-se o conhecimento dos preceitos de estar à mesa, assim como de servir à mesa. Neste domínio, os M. C. reproduzem, com pequenas variantes, as regras consignadas há muito pelas «civilidades», regras que prescrevem a correcta utilização dos objectos de mesa considerados indispensáveis (desde os diferentes tipos de copos aos pousa-facas); a etiqueta dos brindes ou ainda as diferentes maneiras de consumir os diferentes alimentos. Haveria todo um estudo a empreender sobre o complicado jogo de relações entre os vários convivas e entre estes e os alimentos e utensílios mediadores, que de forma alguma podemos empreender nesta fase inicial de trabalho.

Em termos gerais, a partir das prescrições e proscrições dos M. C. tira-se como conclusão que o comportamento ideal à mesa consiste em comer... como se não se estivesse a comer — entre os alimentos e as mãos há sempre a distância de um utensílio intermediário (excepto no caso do pão, que se parte com a mão); dedos e boca manter-se-ão impecavelmente limpos e o guardanapo remediará qualquer pequena falha neste sentido; fazer barulho a mastigar ou a engolir, arrotar ou falar com a boca cheia são actos repugnantes e completamente inadmissíveis.

Quanto aos preceitos para servir à mesa, os M. C. incluem indicações sobre a disposição correcta dos vários objectos de mesa; o modo como os criados devem servir os diferentes alimentos e bebidas; a ordem do serviço que aqueles devem cumprir de acordo com a distribuição dos convivas à mesa e, nalguns casos, indicações detalhadas sobre a forma de trinchar as diferentes peças dos assados. Cremos que estas últimas regras, numa altura em que o costume de trinchar na própria mesa onde estão os convidados já está fora de uso («O costume de trinchar as grandes peças de assados sobre a própria mesa em que estão os convidados, vae sendo banido de todas as casas [...] Este serviço pertence hoje a trinchantes ou

---

[41] Mais uma vez, para o leitor pequeno-burguês, o domínio do imaginário... Como é óbvio, o homem sobrecarregado de trabalho ou a mulher sem criadagem não se encontrarão entre as senhoras e cavalheiros disponíveis a essas horas.

[42] A malévola caricatura de G. Lobato na já citada *Lisboa em Camisa* dá-nos, em contraponto, o que poderia ser o efeito da aplicação de alguns dos preceitos dos M. C. na prática convivencial da pequena burguesia lisboeta — veja-se a descrição da mesa de jantar, do decurso da refeição e da *soirée* que se lhe segue, na casa de Antunes, segundo-oficial das Obras Públicas (a mesa adornada com bandejas de frutas secas colocadas em cima de taças fingindo *porte-desserts;* o aguadeiro chamado à pressa para servir à mesa; a preocupação do dono da casa em tentar resguardar do apetite dos convivas parte da comida e da bebida; os brindes pomposos e infindáveis, etc.).

serventes para isso destinados e é feito sobre aparadores» — de um dos M. C.), serão uma sobrevivência de preceitos que remontam às «civilidades» dos tempos em que, como vimos atrás, os filhos da família serviam eles mesmos à mesa — não bastava, então, ensinar a arte de estar à mesa, mas igualmente a de servir à mesa.

Há ainda indícios de outros costumes em desaparecimento, como o de prolongar a refeição por uma sobremesa durante a qual se discursava, se conversava ou se fazia música. Lemos num dos M. C.: «[...] a parte mais agradável do jantar é a sobremesa, em que deve reinar a maior alegria»; «É já raro cantar-se à sobremesa, dando-se porém o caso, e convidando-vos para cantar, aceitae francamente», etc.

No entanto, as màneiras modificavam-se — a refeição tende a reduzir-se em tempo e em objectivos; uma vez consumidas as duas ou três cobertas, abandona-se a mesa e passa-se ao salão. Para aqui se deslocam as actividades que antigamente acompanhavam e prolongavam a refeição. Elas constituem agora o serão «[...] os donos da casa organizam as mesas de jôgo, expõem os seus albuns ou as suas colecções; levam-se as meninas ao piano, pedindo-se-lhes para cantar ou tocar.» O serão é, pois, um momento privilegiado da assimilação da arte pela burguesia e o lugar da transmutação dos produtos daquela em objectos sumptuários — os álbuns, as colecções, as meninas prendadas...

O próprio jogo se encontra recuperado como prática social *distintiva*. Os jogos de cartas são um dos passatempos mais em voga — «um homem de boa sociedade precisa de conhecer alguns jogos de cartas»; os M. C. consideram-nos legítimos desde que livres «de todo o espírito de ambição e ganho».

O que está fundamentalmente em causa é a atitude do jogador — aceitar o risco, perder com elegância, ganhar com indiferença («Aquele que ganha não deve por isso mostrar demasiada alegria nem tão-pouco, perdendo estar a afligir-se, nem mostrar estar irritado», etc.).

Não se admite o jogo como meio de fazer fortuna, ao contrário do que aconteceu até ao século XVII, quando os jogos de azar eram praticados sem má consciência e até recomendados por facilitarem o acesso ao grande mundo e à riqueza. Nos séculos XVII e XVIII definir-se-ia uma nova atitude moral, de acordo com a qual o jogo era, de uma maneira geral, olhado com a maior suspeita. Efectivamente, por esta época, muitos eram os que abandonavam os seus afazeres no comércio ou na indústria para passar o tempo nas estalagens e tabernas, entregues aos jogos de cartas e dados, assim como à lotaria e jogo da bolsa, posto em voga nos fins do século XVII — actividades inaceitáveis para o «espírito» do capitalismo nascente, que prezava a austeridade e exaltava o zelo e a poupança como as virtudes mais capazes de assegurar a acumulação do capital. Se, nesta perspectiva, os gastos[43] mesmo em «distracções ditas inocentes» eram considerados

[43] Entenda-se gastos tanto em tempo como em dinheiro. A economia do primeiro é tida como condição necessária para a existência do segundo; Benjamim Franklin, o autor da famosa máxima «tempo é dinheiro», observa: «[...] quanto tempo perdemos a dormir sem nos lembrarmos de que a raposa que dorme não apanha galinhas [...] Se o tempo é a mais preciosa das coisas, o desperdício de tempo é o mais criminoso dos desperdícios [...]» (*The Economy of Human Life*, 1785). O uso do relógio de bolso vai exprimir eloquentemente esta nova obsessão com o tempo.

Ainda o mesmo espírito num dos M. C. do nosso conjunto (M. C. de Joaquim Lopes Carreira de Melo): «O costume de madrugar é útil à saúde, faz alongar a

perigosos («Das distracções ditas inocentes e dos seus efeitos perniciosos para os negociantes, sobretudo quando jovens» — título de um dos capítulos da obra de Defoe *The Complete English Tradesman*, 1745), que pensar de actividades como o jogo de cartas, tão afastadas de uma ética de racionalidade económica assente no cumprimento de um dever profissional?

Mas, mais tarde, quando a burguesia teve assegurada a sua posição como classe dominante e o seu capital reproduzido numa escala cada vez maior, a forma de encarar o jogo sofreu nova alteração. Os jogos, mesmo o jogo de cartas, contam-se entre as diversões em moda e destacam-se, também eles, como meio de expressão da hierarquia social. Entretanto dissolvera-se a antiga comunidade de jogos, em que participavam nobres e camponeses, adultos e crianças, sucedendo-lhe uma discriminação do jogo segundo a classe social e a idade [44].

Enquanto os cortesãos de Castiglione ainda admitiam que um gentilhomem dançasse e jogasse com os camponeses (mau grado os inconvenientes que alguns apontavam: «É coisa indigna ver um gentilhomem vencido por um camponês, particularmente na luta.» — *O Cortesão*), no século seguinte já se distinguiam os jogos de sociedade, «que só podem agradar às pessoas de boa condição criadas na civilidade e na galanteria» [45], e os outros jogos, praticáveis apenas pelas crianças e pelos rústicos.

Nos nossos M. C. do século XIX, o bridge, o *whist*, o solo e o voltarete são os mais referidos entre os jogos de sala «de que se torna indispensável para quem frequenta a boa sociedade ter conhecimento». São ainda mencionados outros jogos «que dão desenvolvimento ao espírito: o xadrez, o bilhar, as damas, o gamão, etc. Tudo quanto são jogos de cálculo». Outros ainda são considerados particularmente adequados às senhoras, de preferência àquelas que ainda contam pouca idade: os jogos de prendas. Estes, parece-nos, constituem uma reminiscência dos velhos jogos, que, de comuns a todas as idades e condições, passaram, em muitos casos, a jogos infantis ou populares. Aliás, vimos nos M. C. os jogos de prendas serem admitidos para uma categoria a que se conferia um estatuto infantilizante, a mulher jovem (à qual, segundo os mesmos manuais, não se devem dar muitas lições do mundo para não lhe roubar «esse seu grande encanto: a graça tímida, as admirações cândidas»...), e, além disso, serem reservados às reuniões familiares «com especialidade na província» [46].

Voltando aos jogos de cartas, vemos os M. C. empenharem-se na justificação da sua prática, valorizada como exercício mental estimulante. Aconselham-se de preferência os jogos que exigem aprendizagem, indicam-se manuais de jogos e recomenda-se estudá-los com cuidado.

Quanto aos «jogos de parar, divertimento em que nada tem a fazer a razão e o juízo, e só a temeridade ou o acaso», esses são banidos sem hesitações. Insiste-se na importância de tomar o jogo apenas como passatempo ou «desafogo dos trabalhos da vida», para se distrair ou obsequiar o

---

vida, deixa mais tempo para trabalhar e portanto para aumentar os bens de fortuna e dar melhor despacho aos negócios.»

[44] Ver em Philippe Ariès, *op. cit.*

[45] Sorel, *La maison des jeux*, 1642.

[46] Na *Lisboa em Camisa*, já atrás citada como contraponto dos M. C., descreve-se uma *soirée* pequeno-burguesa em casa de um segundo-oficial, ao longo da qual se joga à manilha e às prendas — esta é, porventura, uma indicação de que tais jogos não eram um meio de expressão significativo da alta sociedade.

parceiro, e nunca com a intenção de ganhar dinheiro — «[...] o dinheiro ganho ao jogo tem menos valor do que o outro e não pode dar a felicidade a ninguém, porque a sua origem é impura.» Esconjura-se como impuro e aziago o ganho fácil para que não se vá cair na fácil ruína: «Se perdeis, continuaes para alcançar a desforra, e perdeis ainda mais; se ganhaes quereis duplicar os ganhos, visto estardes com sorte; mas a sorte foge, a bolsa esvasia-se ficando apenas o vácuo, o espaço, que é o abysmo, e o abysmo attrahe.»

Destruição da reputação e dissipação da fortuna equivalem-se para os M. C. e representam a mais grave ameaça para a família, particularmente em termos de direito de herança e de dote — para o ilustrar, um dos M. C. recorre às palavras de António Vieira, de que sublinha a actualidade: «Nestes jogos [cartas e dados] ou latrocínios da cobiça, o menos que se perde é o dinheiro, posto que seja com tanto princípio e excesso como chora a ruína de muitas famílias, em que os filhos primeiro se vêem desherdados que orphãos, os dotes das mulheres consumidos, e as filhas em vez de dotadas, roubadas.» [47]

A reprovação moral, porém, não atinge já o jogo-divertimento. Neste caso, o próprio significado elitista conferido ao jogo, ou, melhor, a certos jogos, iliba-os de «má nota». O jogo confirma-se como passatempo da «gente de bom-tom» e a própria margem de risco que mantém sanciona-o como distracção de pessoas abonadas; pratica-se entre gente educada, na segurança do salão da própria casa ou dos amigos, muitas vezes com a presença e participação das senhoras.

2.2 *As cerimónias de passagem*

2.2.1 *A religião artigo de moda?*

Três momentos do ciclo familiar — nascimento, casamento e morte — dão lugar a cerimónias de que a maioria dos M. C. se ocupam detalhadamente, enumerando os preceitos que devem orientá-las nas suas várias fases, nomeadamente: comunicação dos acontecimentos e convite para participar nas celebrações que o vão assinalar; realização das celebrações propriamente ditas; comportamentos que deverão seguir-se-lhes.

A relação entre a etiqueta destas grandes cerimónias de passagem enraizadas nos ritmos biológicos e as práticas de culto religioso que as acompanham é considerada pelos M. C. de diferentes maneiras, que têm fundamentalmente a ver com as suas posições perante a secularização que as várias formas ideológicas manifestam no século XIX.

Nalguns deles, a moral, nas suas duas dimensões — moral individual e moral social (recorde-se o ponto 3 da «Introdução») —, integra-se no corpo doutrinal oficial da igreja católica. Num dos M. C. declara-se com o maior simplismo, não só que «o homem sem religião é um monstro perigoso na sociedade», mas também que «só devemos reputar possuídos dos sãos princípios religiosos, os indivíduos não apartados da Igreja Cathólica». Pretende-se que a educação civil, a educação moral e a educação religiosa edifiquem um todo em que os preceitos de civilidade se encontrem subordinados às virtudes cristãs, «que são umas religiosas e outras moraes.

[47] Lembramos que o vício do jogo é ainda uma das dez causas em que vai ser possível fundar o pedido de divórcio, já no século XX («o vício inveterado do jogo de fortuna ou azar»).

As religiosas dizem respeito a Deus e à vida futura; as moraes dizem respeito aos homens e à vida presente. Posto que todas ellas se devem dirigir ao seu verdadeiro fim que é a vida eterna».

Nestes casos, que, aliás, correspondem a uma posição muito pouco frequente nos M. C. consultados, a prática do culto à volta das grandes cerimónias de passagem implica obrigatoriamente uma adesão às crenças que se ligam ao baptismo, eucaristia, sacramento do matrimónio e liturgia das exéquias. Nestes casos ainda, os preceitos de civilidade que regulam as referidas cerimónias ficam subsumidos nos preceitos do culto.

Noutros M. C., pelo contrário, levantam-se objecções a esta subordinação: «A que vem, n'um compendio de civilidade, dar-se como preceito que a primeira coisa que se deve fazer, ao entrar n'um templo, é tomar água benta, e em seguida ajoelhar defronte da capella do Santissimo Sacramento, e fazer oração? É certamente muito bem preceituado para os catholicos. Mas os que não são catholicos, que teem a ver com tal preceito? [...] Ninguém é obrigado (moralmente, se entende) a tomar parte em actos que a sua religião não aceite. Mas todos teem rigorosa obrigação de respeitar as crenças dos outros nas suas diversas manifestações [...] N'esse caso como em muitos outros pontos, a civilidade tem por fundamento este princípio, onde assenta toda a Moral: Não faças a outrém o que não quererias que te fizessem.»

Enquanto, no caso anterior, a religião era o elemento que conferia universalidade à tríade civilidade-moral-religião, agora ela aparece desarticulada dos outros dois elementos que lhe sucedem na vocação de universalidade — «[...] a Civilidade, complemento da Moral, é como ela cosmopolita; não tem pátria e também não tem religião especial.» [48]

Mas a posição predominante nos M. C. traduz-se antes por uma mundanização do religioso mais do que propriamente pela autonomização do profano, mundanização que contém amplo lugar para a tolerância perante as várias crenças religiosas ou mesmo perante a sua ausência, privilegiando embora o culto da igreja católica. Trata-se, porém, de um culto *festivo*, cuja prática não passa necessariamente por uma atitude devota.

Deste modo, os preceitos de etiqueta para as cerimónias de passagem, que no primeiro caso ficavam subsumidos nos preceitos do culto e no segundo se pretendiam autónomos e reduzidos ao profano, sobrelevam agora os preceitos do culto, sem, contudo, se dissociarem deles. As formalidades religiosas são, neste último caso, tomadas sobretudo pela sua exterioridade, sem que esteja em causa a crença ou descrença dos que nela participam. Assim lê-se, por exemplo: «[...] os pais mais incrédulos, se educam os filhos religiosamente, são obrigados a fazer-lhes observar e a observarem eles próprios, certos deveres nesta circunstância [trata-se da primeira comunhão]. Deve-se-lhes fazer seguir exactamente o catecismo e cumprir todas as prescrições da igreja»; noutra passagem, relativa à cerimónia do casamento, recomenda-se ao noivo, «quaisquer que sejam as [suas] opiniões religiosas [...], o dever de conservar uma atitude conveniente durante toda a cerimónia».

---

[48] O autor distingue, no entanto, esta *civilidade geral*, onde entram «todas aquelas fórmulas usadas comummente por todos os povos civilizados», e uma *civilidade particular*, que compreende «aquellas formulas que são peculiares de cada povo [...], a maneira de saudar, que não é a mesma em todos os povos, a maneira de mostrar sentimento doloroso ou pezames, a maneira de mostrar respeito em qualquer lugar».

A civilidade vem definir uma coexistência possível entre o sagrado e o profano, de que resulta um sagrado mundanizado. As prescrições da doutrina evangélica aprendem-se de cor, tal como os poemas para recitar ao serão ou as regras a observar à mesa, tornaram-se quase uma mera questão de *maneiras*. Alguns dos M. C. adoptam relativamente à religião aquela mesma atitude a que Eça fazia referência em *Uma Campanha Alegre:* «A religião ficou sendo um artigo de moda. Expulsa da consciência liberal, as burguesas enriquecidas tomam-na sob a sua protecção: e gostam igualmente que as suas parelhas sejam vistas à porta da *Marie* e à porta dos *Inglesinhos*. Aceitam Deus como um chique.»

Na linha do pensamento liberal que assentou o desenvolvimento da moral na educação e fez laica essa educação, os ideólogos burgueses da segunda metade do século XIX insistem na apologia de uma moral nova, profana, a edificar, segundo alguns, a partir das leis científicas. A moral teológica encontra-se desacreditada. «A burguesia», usando de novo as palavras de Eça, «fez-se *livre pensadora*. Tem ainda um resto de respeito maquinal pelo Todo-Poderoso, mas criva de epigramas as pretensões divinas de Jesus, e diz coisas desagradáveis ao Papa. O cepticismo faz parte do bom gosto. Nenhum ministro que se preze ousaria acreditar em S. Sebastião.»

No entanto, contraditoriamente, essa burguesia continuava, em muitos casos, a casar religiosamente, a baptizar os filhos e a enviá-los à comunhão, a mandar dizer missas pelos seus defuntos e a exprimir mesmo uma certa nostalgia pela fé das idades antigas.

É, todavia, particularmente sobre as mulheres que recai a responsabilidade pelos exercícios de devoção. «As burguesas enriquecidas», afastadas do mundo da generalizada produção de mercadorias e por isso menos directamente implicadas nas relações aí dominantes do que os seus maridos, aparecem efectivamente como suportes privilegiados dos valores do passado e, entre estes, da religião.

A sua situação de dependência perante o homem reproduz, até certo ponto, algo da relação de *serviço* que ligava o vassalo ao senhor, o que, a par da magnitude conferida à sua «vocação natural» de esposas e mães, contribui para as conservar «ao abrigo das tempestades do mundo», ou, segundo outra perspectiva, contribui para fazer delas agentes reprodutores da continuidade daquele respeito pelas hierarquias, daquela submissão à autoridade que algumas das transformações operadas na fase revolucionária da burguesia poderiam fazer perigar, como se passara a recear.

Relativamente à prática religiosa, depara-se-nos de novo uma discriminação sexual que já encontráramos ao notar a importância do papel reservado à mulher na demonstração do *standing* familiar através do consumo do tempo livre (promoção de festas e reuniões onde a sua elegância de *toilette* e de maneiras funciona como atributo social). A forma feudal-senhorial de vivência da riqueza através da magnificência e da ociosidade, contra a qual tanto se insurgiu a burguesia do «velho estilo», vai ser apropriada, cabendo fundamentalmente à mulher integrar luxos e prazeres na vida do empresário do século XIX.

O dimorfismo sexual perante a religião corresponderá, porventura, a um processo equivalente no que se refere a uma certa apropriação da forma feudal-senhorial de vivência da religião que a burguesia tinha igualmente combatido numa fase inicial (a Reforma e, por outro lado, a tentativa de substituição da religião por uma ideologia laica que acompanha a

Revolução Francesa) e que vemos recuperada como *distintiva*, através da mulher. Ambas as manifestações deste dimorfismo sexual — quer relativamente ao luxo e à moda, quer à religião — concorrem para uma mesma significação de elitismo [49].

2.2.2 *Preliminares do «grande dia»*

O casamento é, entre as cerimónias de passagem referidas, aquela que merece maior atenção dos M. C. Em regra, as indicações quanto à etiqueta do casamento abarcam uma fase prévia de participação e convite para assistir à celebração; a celebração propriamente dita, incluindo o cortejo, a cerimónia religiosa e o banquete; finalmente, os costumes ligados aos primeiros tempos após o casamento, designadamente viagem e visitas de núpcias.

Alguns M. C. alargam-se no tratamento do tema e fornecem-nos uma interessante informação sobre normas de elegibilidade de cada um dos noivos, controlo da escolha do cônjuge, duração e forma de namoro. Passamos a uma tentativa de sistematização das prescrições que se reportam a esta temática.

O casamento pode ser arranjado pelos pais sem que os interessados se tenham sequer avistado previamente, ou, pelo contrário, conhecendo-se estes já, verificar-se-á uma iniciativa de escolha, que se parte do princípio de que pertence ao rapaz: «Uma menina verdadeiramente educada não procura marido; espera que a procurem.» Todavia, os M. C. não deixam de ter em conta a eventualidade de transgressão ao modelo proposto, donde as advertências no sentido de prevenir comportamentos audaciosos da parte das raparigas serem uma nota constante nestes capítulos. Não só se interdita às *meninas* a iniciativa no que respeita à procura e selecção do futuro marido, mas igualmente se lhes recomenda uma determinada atitude de espera — perante presumíveis pretendentes é necessário que «não manifestem uma exuberância muito viva [...], sejam modestas, tímidas, baixem os olhos com pudor instintivo».

Receia-se particularmente que a leitura de romances lhes possa criar necessidades, desatinos ou inquietudes ruinosas para o modelo proposto, «porque sejam elles [os romances] quaes forem, sempre hão de constituir um perigo para a vossa cabecinha ignorante, que não sabe julgar friamente uma obra, e, especialmente, para o vosso coração, muito impressionável, que se inflama com facilidade na falsa comprehensão de heroes imaginários e impossíveis, typos mentirosos, creados por homens gastos, sem religião, sem costumes correctos [...] que corrompem as massas com o pretexto de as recrear».

Uma vez feita a escolha pela iniciativa masculina, os preliminares seguem uma dada ordem — a comunicação da escolha não será feita imediatamente à interessada, mas aos próprios pais do pretendente, ou, na falta deles, a um amigo idoso, um protector ou um superior. Admite-se, como circunstância excepcional, que o pretendente se dirija «directamente a uma menina para lhe confessar que a ama e a quer para esposa», cabendo

---

[49] Ainda à volta desta questão do dimorfismo sexual e suas ligações à moda e à religião, repare-se que a Inglaterra, onde o puritanismo triunfou, permanece autoridade em matéria de moda masculina, enquanto Paris, reconduzido à fé católica, se manteve a capital da moda feminina... (veja-se René König, *Sociologie de la mode*, Paris, Payot, 1969).

àquela «levar imediatamente esta declaração ao conhecimento da sua mãe». Os pais do pretendente, ou quem receber a confidência, funcionam como intermediários deste nas «negociações». A primeira etapa destas negociações consiste na escolha de informações sobre a fortuna e a posição social da família da pretendida, assim como sobre as aptidões e qualidades desta (o pudor e a modéstia são as únicas que os M. C. designam).

Fase seguinte: entrevista com os pais da pretendida, os quais, por sua vez, passam a informar-se (ou já o terão feito se prevenidos com antecedência) sobre «a vida anterior do homem que pretende ser seu futuro genro, acerca da sua saúde, posição, carácter, qualidades de economia e respeito pela família».

Se os resultados da entrevista foram satisfatórios, propicia-se um encontro entre os dois jovens, caso não se conheçam. Como lugar de encontro sugere-se um baile, o teatro ou um jantar, onde estarão presentes, «escusado será dizer, os pais da menina» (apenas um dos M. C. adianta que a escolha pode, neste caso, não ser aceite por um ou outro dos «candidatos»). Estes preliminares desempenham um importante papel entre os procedimentos institucionalizados com vista a limitar a liberdade de escolha do futuro cônjuge, em relação à qual os M. C. admitem dois tipos extremos de situações: por um lado, uma situação em que não há, obviamente, qualquer escolha, mas apenas uma possibilidade de recusa, ou seja, o caso em que o casamento é arranjado pela família sem que os jovens se conheçam; por outro lado, um tipo de situação que pressupõe conhecimento prévio, acompanhado de escolha masculina com declaração directa à presumível interessada, tipo que representa o máximo de autonomia possível concebida pelos M. C. (todavia, também este caso não dispensa as fases seguintes de «negociação» capazes de vir a eliminar a selecção que o pretendente logrou fazer de acordo já com as suas próprias determinantes).

A delimitação das circunstâncias em que é viável o encontro entre jovens de ambos os sexos actua no mesmo sentido de controlo da escolha do cônjuge. Os M. C. referenciam como circunstâncias possíveis reuniões, festas e bailes; esta alusão apenas a situações especiais traduz a inviabilidade de uma convivência frequente entre rapazes e raparigas, sem fiscalização de adultos (exige-se que pai, mãe ou outros adultos respeitáveis estejam necessariamente presentes naquelas situações).

Retomando o processo que descrevíamos, passemos à etapa seguinte da negociação — encontro entre o intermediário do pretendente e o pai da pretendida, sem a presença daquele ou desta, para tratar de «questões de fortuna, de interesses respectivos [...] taes quaes hão-de ser determinados nas escrituras», competindo ao pai «indicar promptamente a cifra do dote de sua filha». Uma cifra apreciável representa para a jovem uma garantia de que não ficará solteira e para os respectivos pais a expectativa de promoção através de um marido com posição ou com título (e, neste caso, o dote poderá aproximar dois «meios sociais» diferentes, actuando como elemento de uma táctica para a aliança de classes).

Resolvidas a contento as questões ligadas ao futuro contrato, o noivo, finalmente, faz uma visita aos pais da noiva, devendo esta aparecer apenas na segunda parte da visita. A partir deste dia, o noivo «é admitido a vir ver frequentemente a sua prometida». Pretende-se que esta fase de noivado não seja muito alongada, «afim de evitar comentarios das pessoas que não estão na posse do segrêdo e a quem as assiduidades do noivo fariam falar».

De qualquer modo, multiplicam-se as recomendações para este período,

com vista a salvaguardar a reputação da menina: «a mãe estará sempre presente às visitas [do noivo]»; «nunca será de mais recomendar aos noivos que não se entreguem a nenhuma familiaridade»; «convem sempre que a noiva não saia à rua com o seu noivo, mas no caso em que tenha de sair com êle em passeio, ao teatro, etc., a menina irá acompanhada dum parente masculino idoso.» O modelo de relação durante o noivado impõe uma atitude de «discreta reserva de um para o outro», aconselhando-se mesmo a guardar o tratamento por *tu* para depois do casamento.

Ao longo de todo este período, o noivo deve *fazer a sua corte*, empregando «todos os esforços para conquistar a estima absoluta da futura esposa, a qual principia o único romance que uma donzella bem educada deve ler». Esses esforços exigem o emprego de vários meios: vestuário sempre correcto; presentes frequentes para a noiva (até ao dia das escrituras não deve, no entanto, oferecer-lhe senão livros, músicas, flores e bombons); flores para a mãe da noiva; trato amável para com todas as pessoas da casa da noiva, «começando pelas creanças e acabando nos próprios criados».

É no dia das escrituras que o noivo deve presentear a noiva tão ricamente quanto possível. Neste ponto, alguns M. C. comprazem-se a apresentar listas com sugestões para presentes, todos eles objectos preciosos (caxemiras, rendas, jóias, etc.), a que se seguem protestos de sensatez, reconhecendo que «os noivos não podem sempre comprar prendas tão dispendiosas [...] limitando-se assim a dar ligeiras indicações que poderão servir de norma [...]».

À cerimónia das escrituras seguir-se-á a participação e o convite para o casamento, feitos pelos pais dos noivos, e, finalmente, após cerca de uma quinzena, chega o «grande dia» — o momento da celebração da cerimónia do casamento.

Na 9.ª edição de M. C. Nazareth (1914) encontramos já indicações relativas às formalidades legais que se impõem no acto do registo civil. Incluem-se dois capítulos sobre os usos da «alta sociedade», um para a cerimónia civil, outro para a cerimónia religiosa, Quando ambas as cerimónias se realizam, a civil sacrifica à religiosa, não só em pompa, como mesmo em legitimidade — se a cerimónia religiosa se segue imediatamente à civil, os noivos partem para a igreja «já na mesma carruagem mas acompanhados da mãe da noiva. Só no regresso da igreja irão sós»; se as duas cerimónias não se realizam no mesmo dia, os noivos «separam-se após o casamento civil, para só se tornarem a ver no dia da cerimónia religiosa».

Quando só se efectuar o casamento civil, recomenda o referido M. C. que se transponha para esta cerimónia o esplendor do casamento religioso, sem deixar de manifestar as suas preferências relativamente a esta última forma de celebração, à qual confere um maior «chique».

O mesmo M. C. é também o único a fornecer prescrições para a cerimónia de segundas núpcias, que admite em caso de viuvez e não de divórcio [50].

---

[50] Num outro manual também de 1914, mas que não faz parte do conjunto aqui analisado, encontrámos referências quanto ao comportamento que os ex-cônjuges devem ter durante o processo de divórcio e após ele. Prescreve-se aí, igualmente, o cerimonial para as segundas núpcias de divorciados, diferenciado conforme se trata de mulher ou homem — «quando uma menina se casa com um divorciado, dar-se-á à cerimónia todo o esplendor possível», mas quando é uma divorciada que se casa outra vez, «é mais correcto que o casamento se realize na maior intimidade». Os tempos mudavam, mas não tanto...

Esta cerimónia será como a das primeiras núpcias, advertindo-se, no entanto, que «é de bom gosto tornar a casar sem espavento e sem ruido». Efectivamente, procura-se adequar a imagem da esposa fiel e dedicada a conveniências «mais realistas», o que segue na linha habitual das preocupações dos M. C., onde não há lugar para excessos sentimentais — a viúva deverá respeitar o defunto marido, mas as exigências de luto perpétuo tornaram-se anacrónicas e já não se reprova a mulher que, «passado o tempo conveniente», contrai um segundo matrimónio e reassume o seu papel de esposa fiel e dedicada.

As disposições da etiqueta das segundas núpcias estão informadas da intenção de preservar as duas fidelidades da viúva (ao defunto e ao segundo marido), o que a resguardará de censuras: «A viuva que torna a casar, não deverá vestir-se de *gris* nem de *mauve*, o que pareceria um meio luto e seria pouco amável para o seu segundo marido; evitará a côr de rosa, côr muito alegre, que seria imprópria. [...] A viúva conserva o seu primeiro anel de aliança. O seu primeiro casamento é um facto que nada pode destruir; o seu segundo marido não levará a mal que ela conserve o sinal dos seus primeiros laços e, se tem filhos, deve-lhes essa prova de respeito pela memória de seu pai. Usa portanto os dois aneis.»

Quanto aos filhos do primeiro matrimónio, mais uma vez a civilidade actuará para manter «a paz doméstica»: «se um filho ou filha são educados [...] usarão nas suas relações inevitáveis [com o recém-vindo], a mais irrepreensível delicadeza; a delicadeza que, à falta de afeição, torna sempre a vida em comum suportável.»

3. ALGUMAS LINHAS À MANEIRA DE CONCLUSÃO

Para lá de uma aprendizagem fundamentalmente inconsciente, realizada a partir da imitação espontânea da acção dos outros, há uma outra forma de aquisição do saber a partir da imitação voluntarista de modelos propostos através de um discurso — no domínio das regras do «saber viver», que são objecto deste texto, à primeira corresponde a «educação pelo mundo» e à segunda a educação pelo manual de civilidade. As duas formas de aprendizado são complementares, mas, em determinadas circunstâncias, uma sobreleva a outra. Assim acontece ao período ascensional da burguesia com que nos ocupámos, período ao longo do qual se assiste ao privilegiar da segunda forma, aparecendo o manual de civilidade como instrumento necessário para preencher um espaço deixado em aberto pela socialização primária.

Se, conforme referimos na «Introdução», também num outro período se destaca esta forma de aprendizado consciente das regras de etiqueta (por altura da centralização do poder político e da concentração da nobreza na corte — difusão dos manuais conhecidos por «cortesãos»), parece-nos, no entanto, de presumir que, neste caso, a regulamentação dos ajustamentos entre as circunstâncias, os instrumentos e os agentes não implica transformações tão profundas nas disposições anteriormente inculcadas como no caso da burguesia ascensional. Esta irá apropriar-se de um código de saber viver alheio, o da classe ex-dominante, e, ao longo desse processo, a relação entre o domínio do simbólico e o domínio do económico passará por importantes alterações. Assim, encontrámos configurações diferenciadas das práticas de etiqueta que situámos, *grosso modo*, em dois momentos —

um momento ligado ao movimento inicial da ascensão da burguesia (a burguesia do «velho estilo» dos séculos XVII e XVIII) e outro momento ao longo do qual esta classe se consolida e acede ao poder (este o momento em que se localizam os M. C. analisados).

A generalização da troca de mercadorias e a institucionalização do «livre contrato» modificaram as antigas relações e definiram uma tendência para a separação entre o interesse económico e o interesse simbólico —«A burguesia despojou da sua auréola todas as actividades até então religiosamente respeitadas [...]»

Anteriormente ao capitalismo, os mecanismos sociais impunham uma conjugação das duas formas de interesse que operava a subsunção do material ao simbólico, o que se exprime, por exemplo, na obrigatoriedade de ostentação e generosidade como significantes de poder — tais práticas, se eram demonstrativas e ligitimadoras do exercício do poder, concorriam, por outro lado, para a degradação dos bens que constituíam afinal o fundamento desse poder.

A austeridade da burguesia inicial e a sua obsessão com o aproveitamento do tempo segundo uma racionalidade económica no sentido estrito libertaram a acumulação do «capital económico» dos obstáculos que lhe eram levantados pela acumulação do «capital simbólico» (começava então a tomar forma o ideal da eficácia que domina o *business man* dos nossos dias). Na articulação entre o interesse material e o interesse simbólico, aquele passou a sobrelevar este; no primeiro momento, as regras do saber viver orientam-se sobretudo, como já foi referido no início do presente texto, segundo uma ética do trabalho, entendido este como actividade economicamente rendível. Encontrar-se-ia então uma configuração das práticas de etiqueta que denunciava frequentes falhas no jogo de dissimulação indispensável àquelas mesmas práticas — digamos que a arte de ocultação do interesse material exigia uma disponibilidade de tempo, vagares para conviver com os outros e neles atentar que o momento não comportava. Às regras para agradar aconselhadas nos «cortesãos» iam contrapor-se disposições através das quais se afirmava uma outra forma de estar no mundo, como a ostentação de austeridade ou a proclamação de igualdade, uma e outra expressões da tomada de consciência de classe da burguesia. O seu código do saber viver assumia, nessa altura, uma qualidade revolucionária perante os hábitos da nobreza, qualidade que desapareceria mais tarde, no que designámos como o segundo momento.

Novos reajustamentos na relação entre o simbólico e o económico conduziram então à revalorização daquele. Neste sentido, o manual de civilidade vinha suprir as carências de uma burguesia que necessitava, enquanto classe já guindada à situação de dominante, de aprender a apropriar-se de capital simbólico da nobreza, superada que fora, com maiores ou menores delongas e conflitos, a oposição entre uma e outra.

Naturalmente, a apropriação de um código alheio implicava uma reprodução transformada, a qual, a partir da análise realizada, se revelou fundamentalmente por três formas, que consistiam em: circunscrever o simbólico, reservando-lhe tempos e lugares específicos (tempo de ócio, tempo de negócio...); preservar uma *família-refúgio*, mau grado as crescentes exigências de vida social mais alargada; alardear um ideal democrático (o conhecimento do código «à disposição de todos»), numa tentativa de harmonizar as aspirações do primeiro momento (burguesia inicial) com as conquistas do segundo (burguesia dominante)...

A aprendizagem de manual aparece simultaneamente como contributo de prestígio para a confirmação do efectivo ascenso de certas fracções da burguesia e como veículo de um imaginário que dissimula a desigualdade dos que não lograram promover-se.