

# TEOLOGIA MORAL E RELAÇÕES DE PARENTESCO. LEITURA ANTROPOLÓGICA DO LIVRO “PRACTICA DO CONFESSIONÁRIO” DE 1737

por

Fernando Matos Rodrigues\* & José Augusto Maia Marques\*\*

## 1. PREAMBULO

### 1.1. Introdução

Este trabalho, que nos foi sugerido pelo Prof. Doutor Rui Rodrigues da Universidade Nova de Lisboa, a quem deixamos o nosso preito de gratidão, tem como ponto de partida um livro setecentista intitulado “Practica do Confessionário e Explicação das Proposiçoens Condenadas pala Santidade de Innocencio XI e Alexandre VII”, impresso em Lisboa em 1737.

Ao utilizar esta obra para outros trabalhos deparou-se-nos, num extremamente curioso VIII capítulo, intitulado “Do Sacramento do Matrimónio”, um conjunto de Árvores de Consanguinidade e de Afinidade.

Relendo o texto à luz deste novo enfoque, logo nos pareceu que, dada a forma como as questões fundamentais da moral cristã, do campo histórico, eram relacionadas com as questões do parentesco, do campo antropológico, poderia estar-se em presença de um interessante tema que juntasse as perspectivas da História e da Antropologia, nem sempre de braço dado, antes muitas vezes, infrutiferamente, de costas voltadas.

Definido esse objectivo, houve que, paralelamente à esquematização do trabalho, buscar bibliografia para desenvolver, completar e confirmar a fonte de que nos iríamos servir.

---

\* Pós-graduado em Antropologia. Docente da ESAP - Escola Superior Artística do Porto. Director da Revista “Ruralia”.

\*\* Pós-graduado em Antropologia. Docente do ISMAI - Instituto Superior da Maia. Director do Forum da Maia.

Assim, e como contraponto diacrónico para o volume que possuíamos, utilizamos a edição facsimiliada do “Tratado de Confissom” de 1489. Isto é, foi-nos possível, na medida em que isso fosse importante, verificar se evoluíram e como evoluíram os princípios fundamentais da moral cristã em 250 anos.

Mas, dado que o livro de “Practica do Confessionário” era essencialmente um manual para confessores, como veremos de seguida, utilizamos como referência, testemunho e confirmação dos princípios doutrinários nele expressos, um tratado de Teologia intitulado “Templo Theológico Especulativo e Pratico”, impresso em Lisboa justamente um ano antes, isto é, em 1736.

## 1.2. Os Manuais de Confissão

Como afirma Mário Martins para o séc. XV, mas perfeitamente aplicável a épocas posteriores “Ao contrário do que muita gente supõe, os clérigos portugueses [...] estavam bem longe de serem bons latinos” (Martins, 1956: 83). E, mais adiante “Toda esta obra está escrita em forma didáctica, íamos a dizer ensinante. Pouca ou nenhuma afectividade e muita Doutrina (idem: 84).

Mário Martins falava a propósito de um outro tratado idêntico, o “Livro das Confissões” de Martim Pérez, obra do séc. XIV.

Mas o que eram, afinal, estes “tratados de confissão”?

Conhecidos desde os séculos XIV-XV, relativamente comuns no séc. XVI, tornam-se abundantes nos sécs. XVII e XVIII.

Como o seu próprio nome indica, trata-se de manuais de confessorário, logo especialmente destinados aos confessores, mas tendo também alguns capítulos direccionados aos penitentes.

Através destes manuais, não só se procurava clarificar algumas ideias a propósito da licitude ou ilicitude de certas práticas e usos, como também se estruturavam e hierarquizavam por ordem de gravidade os pecados e respectivas penitências a aplicar aos pecadores. Tudo isto era frequentemente conseguido através ou de exemplificações casuísticas ou da formulação de perguntas e das respectivas respostas, perguntas essas que corresponderiam, com toda a certeza, a eventuais prováveis dúvidas que o próprio confessor poderia ter no exercício daquela delicada função.

É bom de ver que a abundância, o conteúdo e a estruturação destes “manuais” têm uma justificação comum — a notória falta de preparação litúrgica, pastoral e teológica dos clérigos que, nas paróquias, exerciam o seu *munus*, e a impossibilidade de os seus Bispos suprirem, como era desejável, estas graves lacunas de preparação. Por outro lado, legitimavam-se as penitências decretadas para a respectiva absolvição.

## 2. FAMÍLIA, RELAÇÕES DE PARENTESCO E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

### 2.1. Objectivos

Este nosso estudo parte de uma reflexão sobre a problemática antropológica da "Teologia Moral e das Relações de Parentesco", a partir de duas obras de cariz religioso do século XVIII. São elas a *Practica do Confessionário* de 1737, e o *Templo Theológico* de 1736. Outras fontes foram necessárias a uma abordagem deste tipo de temáticas, como é por exemplo o caso das «Summae Theologicae», das «Reflexões Christians», entre outras.

Pensamos também ser útil um olhar sobre os fenómenos das relações de parentesco e dos sistemas «cognatícios» das sociedades ditas primitivas, como forma de contextualizar a problemática das regras e códigos sociais que organizam essas mesmas relações sexuais face ao casamento e suas estratégias matrimoniais, numa dimensão espacio-temporal diacrónica e sincrónica.

É que, quando falamos de relações de parentesco, a partir de uma perspectiva antropológica, torna-se útil olhar para as pequenas comunidades ou etnias que se caracterizavam por um sistema complexo de organização social, onde o sistema de parentesco e o sistema económico e político dependiam de uma complexa rede de códigos e regras normativas profundamente severas e rígidas, em torno da própria sexualidade, do parentesco, da linhagem e do património.

Materializadas num conjunto diversificado de rituais, de cerimónias e valores, os quais regularizavam as relações sexuais de forma a funcionarem como suportes da manutenção da estrutura e organização da sociedade<sup>1</sup>, estas sociedades caracterizam-se, na sua maior parte, por um sistema de parentesco exogamico, isto é, os indivíduos casam sempre fora do seu grupo, família, linhagem. Estamos, também, perante sociedades agnáticas, onde o masculino é predominante.

Segundo Jack Goody, "estas formas de casamento têm por sua vez relação

---

<sup>1</sup> "Na verdade, as regras de decência e decoro entre os trobriandeses são tantas quantas as suas liberdades e os seus deleites. Entre todos os costumes que autorizam a liberdade e a licenciosidade sexual, não há um sequer que não comporte certos limites bem definidos; não há um afrouxamento dos tabus sexuais que não seja compensado de uma ou de outra maneira. Todas as instituições dos trobriandeses têm seu lado negativo tanto quanto positivo: elas outorgam privilégios mas também implicam renúncia. Assim é que o casamento apresenta um grande número de vantagens legais, económicas e pessoais, mas comporta, em compensação, a proibição de relações sexuais extraconjugais, sobretudo para a mulher, e um grande número de restrições quanto aos costumes e à conduta" (Malinowski, 1983: 421). Aparece-nos como exemplo a própria instituição da bukumatula, isto é, as chamadas casas de solteiros, com os seus tabus e os seus privilégios, etc.

com certos sistemas produtivos e com os seus modos de distribuir a propriedade; a correspondência geral em relação à idade e à propriedade não está em contradição com certa disparidade, nos casos em que a idade ou a segurança são confrontadas com a propriedade” (1995:118).

Assim, pode à primeira vista parecer de todo anacrónica e difusa esta primeira abordagem aos sistemas de parentesco de sociedades ditas tribais, no entanto é através deles que podemos melhor compreender e estudar a problemática do casamento e das regras matrimoniais nas sociedades ocidentais; uma necessidade vital para a classificação de certas teorias e conceitos em redor da família e das relações de parentesco, etc.

O tipo de fontes que servem de coluna à nossa reflexão — dois livros utilizados por confessores, que transportam ao longo da nossa análise crítico-interpretativa um conjunto variado e rico de informações sobre o carácter normativo e conservador desta realidade social — dá-nos também a conhecer as implicações socio-culturais e religiosas que este tipo de manuais traduzem quer do ponto de vista da teologia, quer do ponto de vista das interacções entre os diversos actores ou agentes sociais, no que respeita aos códigos da moral e da honra<sup>2</sup>.

Eles definem exactamente as regras do jogo matrimonial. Todavia, não podemos deixar de colocar a questão sobre as implicações sociais destes códigos normativos sobre as mentalidades e os comportamentos dos casais dos séculos passados.

Nestes manuais de confessores vamos encontrar as fontes que nos explicam a natureza rigorosa de toda a moral da Igreja. Onde a ideia de pecado e o admitir que o homem também é por natureza um pecador nos conduz a um conceito de pecado pessoal e a uma noção de contrição e de perdão através do sacramento e da penitência.

---

<sup>2</sup> “Todas as sociedades têm regras de conduta: na realidade, os termos «sociedade» e «regulamentos sociais» são coextensivos. Todas as sociedades sancionam as suas regras de conduta, recompensando os que lhes obedecem e punindo os que delas se afastam.(...) O que é específico dessas valorizações é serem usadas como padrão de medida do tipo de personalidade considerado representativo e exemplar de uma dada sociedade” (J.G. Peristiany, “Introdução”, in *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 3-4). Jack Goody, no seu livro *Família e Casamento na Europa*, estabelece uma clara distinção entre o Ocidente, onde a honra é questão de ser, e o Oriente, onde é questão de possuir (1995:25-27). Francisco Sanchez Perez, no Cap. 5 “El laberinto de la honra”, do seu livro, *La Liturgia del Espacio*, fala-nos da natureza social e simbólica dos espaços territoriais dos homens e das mulheres, e da sua própria classificação em espaços femininos e espaços masculinos, de tal forma que se a rua era um espaço privilegiado do homem, a casa era um espaço dominado pela presença feminina. A sobrevivência moral da mulher depende menos do homem, que a dele da mulher, porque a integridade moral da mulher se fundamenta na casa. Assim, mulher e casa estão perfeitamente unidas: são a razão de ser uma da outra, isto é, a natureza moral da mulher sem o correspondente referente à casa torna-se incompleta.

Neste estudo vamos também encontrar uma sensível e frágil descoberta da consciência, motivada pelo descobrir dos méritos de uma formação da personalidade que interioriza o dever e coloca o cristão perante a sua consciência, isto é, a sua «awareness».

Desta forma, viver como cristão e fazer progressos é reconhecer os seus pecados e confessá-los<sup>3</sup>.

Quando nos interrogamos sobre as naturezas sociais, históricas e religiosas que envolvem toda a problemática da sexualidade do homem ao longo deste processo histórico, sentimos que os comportamentos sexuais, desde a sensualidade ao prazer, da castidade à abstinência sexual, nos obrigam a ter presente que estamos perante códigos socio-religiosos que brotam da complexidade social e cultural contribuindo para uma organização, formação e estruturação dos comportamentos dos indivíduos integrados numa rede complexa de códigos, regras e princípios morais que condicionam as atitudes e os comportamentos dos homens e das mulheres em relação ao casamento e às relações familiares e de parentesco, etc<sup>4</sup>.

Cada sociedade ou civilização tem os seus padrões de vida social próprios, onde a constituição das famílias pode ter um arranjo inteiramente diferente de grupo social para grupo social. Desta forma, quando empregamos conceitos como amor, linhagem, individualismo, ou patriarcado, temos de ter consciência do seu valor relativo e nunca absolutizante na sua capacidade de se aplicar a todas as sociedades, sejam elas ocidentais, orientais e asiáticas, sejam elas tipicamente tribais, senhoriais, cortesãs ou modernas (Elias, 1987:121-181).

Torna-se útil traçar um perfil comparativo entre os sistemas africanos de parentesco e matrimónio e os sistemas de parentesco e de matrimónio das sociedades ocidentais do século XVIII europeu, de forma a estabelecermos uma hermenêutica interpretativa e crítica entre os dois sistemas, salvaguardando as suas diferenças sincrónicas e diacrónicas e respeitando as suas idiossincrasias de forma a evitar reducionismos estreitos.

## **2.2. Parentesco, Família e Sexualidade**

Jack Goody refere, em relação aos padrões europeus de matrimónio, que eles se caracterizam por um matrimónio tardio, tanto nos homens como nas

---

<sup>3</sup> Vide *Templo Theológico Especulativo e Prático*, Lisboa Occidental, na officina de Manoel Ferreira da Costa, 1736.

<sup>4</sup> O casamento, segundo a Teologia do séc. XVIII, aparece-nos como um mistério, em relação à união de Cristo e da Igreja como modelo de matrimónio. Onde a união de Cristo e da igreja faz com que o casamento se transforme em sacramento. "...toda a união conjugal era, em si mesma, signo da união esponsal de Cristo e da Igreja e da aliança entre Deus e o seu povo" (Métral, 1977:98-99).

mulheres, e um alto grau de celibato, características que, no aspecto demográfico, estão associadas a taxas brutas relativamente baixas de natalidade (abaixo de 40 por mil) e também, embora com menos segurança, de mortalidade (1995:7).

A relação entre os problemas de parentesco e a doutrina teológica cristã, permite-nos, compreender como “é o homem um dos animais zoológicos, cuja reprodução parece mais sujeita a variações locais, a que chamamos culturais”, para além das regras de casamento específicas, válidas para todos os indivíduos da espécie *Homo sapiens*. De mais a mais visto os costumes matrimoniais se revestirem de carácter cultural (Tornay, 1988:48-49).

Aliás, como nos é possível verificar nos Dogon do Mali, “a natureza humana é, pois, concebida à imagem da androginia, combinando em doses iguais princípios masculinos e femininos, gémeos dois a dois. Neste contexto, a ambivalência dos seres confunde-se com a sua essência” (Rodrigues, 1995:25). Refere ainda este autor que, a “sociedade Dogon, além de patrilinear, é marcada por uma hierarquia rígida entre os sexos, com predominância evidente dos homens, ao ponto de as mulheres terem sempre um estatuto de menoridade, mesmo quando mais velhas” (Ibidem).

Como podemos verificar, todas as sociedades, todas as culturas e civilizações interferem na regulamentação das relações de parentesco e da própria sexualidade; mesmo até no que se refere ao matrimónio como vector da dinâmica da ordem social. Estes excertos sobre as realidades sexuais e a dinâmica do matrimónio na produção e reprodução social destas civilizações ditas “primitivas”, demonstram nos que este fenómeno é extremamente complexo e holístico pois nele vamos encontrar representados todos os signos e símbolos socio-culturais e políticos de uma dada realidade etnológica.

Assim, as relações matrimoniais estão integradas num complexo fundo de mitos e medos representativos da sua própria cultura. Por exemplo, nos Macondes de Moçambique, “(...) durante o período de aleitamento a mulher encontra-se impedida de praticar o acto sexual, não só com o marido mas também com qualquer outro homem”. Isto é, “marido e mulher estão, pois, interditos de manter relações sexuais porque, como atrás se refere, não podem encontrar-se simultaneamente em situação de homologia: dador-dadora” (Rodrigues, 1995:32). Em suma, é necessário ter como referencial a existência de um registo que elege o corpo como espaço privilegiado do investimento simbólico e, também, como reservatório primário dos elementos necessários à construção de uma arquitectura de discurso simbólico.

Com esta abordagem à “Familia, Moral e Relações de Parentesco”, pretendemos demonstrar que a necessidade de domesticar e aculturalizar as práticas da sexualidade foi sempre uma constante ao longo da história da humanidade, e não um atributo exclusivo das sociedades letradas (Bourdieu, 1980:271-331).

Segundo Bronislaw Malinowski, "todo o homem e mulher nas Trobriand estabelece-se finalmente no matrimonio depois de um período de brinquedo sexual na infancia, seguido de geral licenciosidade na adolescência e mais tarde por um tempo em que os amantes vivem juntos em um amor secreto mais permanente, partilhando, juntamente com dois ou três outros casais, uma «casa de solteiro» comunal" (1973:25). O casamento é «patrilocal», isto é, a mulher vai-se juntar com o seu marido na casa deste e emigra para a comunidade deste. Os filhos por sua vez crescem numa comunidade legalmente estranha, onde não têm direito ao solo nem se podem orgulhar das glórias da aldeia, pois o seu lar e o seu centro tradicional de patriotismo local encontram-se noutra lugar.

Assim, desde tenra idade, os filhos e as filhas da mesma mãe ficam separados da família devido ao estreito tabu que prescreve que não pode haver relações íntimas entre eles e determina que qualquer assunto relacionado com o sexo lhes está interdito (Malinowski, 1973:24-28).

Por exemplo, os Lozi, sociedades de organização cognática, que vivem nas pradarias alagáveis do Alto Zambeze, na Zâmbia, possuem um sistema de organização social e de parentesco que assenta numa prática flexível da escolha do domicílio, isto é, ao casar-se, todo o indivíduo tem o direito de se estabelecer na aldeia do seu pai ou na de um dos seus avós paternos ou maternos.

Sabemos também que os Lozi não têm clãs, mas nomes de linhagem, que se podem comparar aos nossos nomes de família, com a diferença de que o nome de linhagem da mãe ou de qualquer dos antepassados paternos ou maternos pode ser invocado e herdado com o mesmo direito que o do pai. Um Lozi pode também casar-se com uma mulher que tenha o mesmo nome de linhagem, pois um grupo de parentes acaba por tornar-se tão vasto que as relações de parentesco se perdem com o tempo.

Em suma, só aos primos muito próximos é vedado o casamento, isto é, todos os primos em primeiro e segundo grau são designados como «irmãos e irmãs», portanto, parentes que se não podem casar. Não respeitar esta regra implicava para os cônjugues a impossibilidade de separação até à morte (cf. Tornay, 1988:57). Segundo este autor, a ausência de distinção entre parentes cruzados e paralelos, ao nível dos termos de parentesco, é manifestada na geração Ego, na de seus filhos e netos, assim como na de seus avós.

Assim, na geração do pai de Ego, os irmãos e irmãs do pai são denominados «pais»; e os irmãos germanos da mãe, «mães». O mesmo autor refere que, fica mal desposar uma «irmã» — mesmo só de nome, isto é, uma prima chamada «irmã» — da primeira mulher. Os Lozi pensam que este tipo de união aumentaria as ocasiões, já frequentes, de querelas entre cônjugues, e por conseguinte o número de divórcios. Do ponto de vista dos impedimentos de casamento, encontramos num universo de regras muito próximo do nosso (Tornay, 1988:57-58).

Ao passarmos para o estudo das múltiplas realidades do casamento e nas sociedades ocidentais, onde a religião cristã e a Igreja Católica são predominantes na organização e definição das regras e códigos sociais, verificamos também uma complexa rede de impedimentos. Por exemplo, segundo os cânones católicos são proibidos os vínculos de «cognatio», isto é, “os vinculos de parentesco, que dirime o matrimonio e que são três. O primeiro he o parentesco espiritual; e este se contrahe pelo Sacramento do Bautismo, ou da Confirmação. Este parentesco só o contrahe o Ministro do Bautismo, ou da Confirmação com o bautizado, ou confirmado, e com seus pays e os padrinhos com o mesmo bautizado, ou confirmado, e com seus pays; porém os Padrinhos não contrahem parentesco entre si”<sup>5</sup>.

O segundo vínculo de parentesco é aquele que neste momento mais nos interessa pois está relacionado com o parentesco legal, isto é, aquele que “(...) procede da adopção perfeita; e este parentesco dirime até o quarto grao, no sentir de alguns; e até o segundo no sentir de outros; ainda que Cast. Pal. part.5.tr.28. disp.4. punct.10. num.14. diz que só dirime entre o adoptante, e aquelles filhos do adoptado, que estavam debaixo do patrio poder ao tempo da adopção, e entre o mesmo adoptado, e os filhos do adoptante que ao tempo da adopção estavam também debaixo do poder patrio; e entre o adoptante, e a mulher do adoptado, e a mulher do adoptante”.

Por terceiro e último vínculo de parentesco temos o carnal de consanguinidade e afinidade, em que “huma e outra dirime até o quarto grao inclusive, assim na linha recta, como na transversal igual, ou desigual; e para conhecer o grao de parentesco, em que se achão os parentes de sanguinidade, ou afinidades, servem as arvores seguintes”<sup>6</sup>. Como podemos observar nas “Arvores de Consanguinidade em linha Recta” e na “Arvore de Consanguinidade em Linha Transversal igual”, o matrimónio cristão aparece-nos como uma instituição submetida à jurisdição da Igreja.

Assim, na qualidade de sacramento, o matrimónio é essencialmente uma consagração feita pela Igreja e à Igreja, onde o próprio simbolismo do sinal sacramental nos faz ver que a única fonte de salvação e de santidade é a comunhão de caridade entre Cristo e a Igreja. O matrimónio como sacramento está colocado sob a exclusiva alçada das leis da Igreja. Só a Igreja tem autorização para fixar os impedimentos proibitivos, que são contrários à liceidade, e os dirimentes (que implicam a invalidade), bem como para prescrever a forma requerida tanto para a validade como para a liceidade<sup>7</sup>.

Em relação a estas Árvores de Consanguinidade, apresentadas como exemplo

---

<sup>5</sup> Cf. *Practica do Confessionário e Explicação das Proposições Condenadas Pela Santidade de Innocencio XI e Alexandre VII*, Lisboa Occidental, na officina de Gabriel Soares, 1737, p. 94-95.

<sup>6</sup> *Ibidem* p. 97-103.

<sup>7</sup> Cf. *Código de Direito Canônico*, can.1013, §1.

dos vínculos de parentesco e seus impedimentos para com a celebração do matrimónio cristão (Vide Fig. 1 e 2), verificamos que na primeira árvore (Fig. 1), que é a da “Consanguinidade Em Linha Recta”, “(...) se achão tres linhas, huma recta, e duas transversaes. Na linha recta se poem os Ascendentes, e descendentes de Pedro, ou de outra qualquer pessoa, cujo grao de parentesco se busca. Em huma das linhas collateraes, ou transversaes, se poem os tios de Pedro, irmaos dos seus Ascendentes: e os sobrinhos do mesmo Pedro, filhos de seu irmão. Na outra linha se poem as tias de Pedro, irmãs dos seus Ascendentes; e os sobrinhos de Pedro, filhos de sua Irmã”<sup>8</sup>. Assim, na primeira regra para conhecer o grau de consanguinidade na linha recta, é necessário ver quantas gerações há. De tal modo, que o pai e o filho estão no primeiro grau porque só há uma geração entre eles.

Por sua vez, o neto está em segundo grau com o próprio avô, isto porque entre ambos há duas gerações, uma do pai, que é filho do seu avô, e outra do mesmo filho do avô ao neto. O bisavô está em terceiro grau com o bisneto, porque entre eles há três gerações: uma do bisavô ao avô; outra do avô ao pai, e por último outra do pai ao filho que é o bisneto<sup>9</sup>.

A partir destes dados podemos colocar a questão referente à problemática do próprio conceito de «família conjugal» como grupo social. Mas é só a partir do final do século XVIII e início do XIX que a «família» nos aparece com o acento no casal e nos filhos, ao contrário das definições que sublinham quer toda a unidade doméstica, incluindo criados (Silva, 1991), quer todo o grupo de parentes (Anderson, 1984:40-41).

Para Flandrin o conceito de família tal como hoje é mais ou menos entendido e definido, só existe na cultura ocidental desde uma data relativamente recente. Para Laslett a perduração («perdurancia») prolongada e a distribuição generalizada de um sistema de família nuclear é uma das características chave do sistema familiar ocidental. Anderson conclui que “não só a família não era um grupo claramente distinto, mas os seus membros não tinham direitos significativos à privacidade. Dentro da unidade doméstica prevalecia a promiscuidade geral. A presença contínua de estranhos, residentes (criados) ou outras (por exemplo, sócios de negócios e clientes), associada a uma forma de arquitectura doméstica que não atendia (excepto minimamente na cama) à privacidade mesmo entre as pessoas ricas (os pobres, nas suas casas minúsculas tinham poucas oportunidades de privacidade), obstavam a qualquer possibilidade de desenvolvimento dos modernos sentimentos familiares” (1984:41).

Para muitos autores, no século XVI, ou mesmo muito mais tarde noutras regiões, o comportamento da família é considerado como sendo caracterizado por

---

<sup>8</sup> Ver *Practica de Confessionário*, cit. pags. 98-101.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pags. 98-99.

fortes elementos de deferência, patriarcais e autoritários. O poder do marido sobre a mulher e as crianças é amplamente citado, não só relativamente às questões económicas, mas também ao controlo moral incluindo o direito, e em certas regiões aparentemente o dever de usar a força física sobre as mulheres e as crianças. Tratava-se, pois, de uma sociedade onde quase toda a gente achava difícil estabelecer quaisquer laços emocionais, onde a violência surgia facilmente e ninguém era de confiança. Por exemplo Flandrin, através de um estudo de manuais de confessores, não encontrou provas do dever de amar (no sentido moderno) o cônjuge ou os filhos; em vez disso, o respeito, a deferência e a obrigação são claramente sublinhados, enquanto as ligações afectivas e emocionais são tratadas com suspeita e encaradas como susceptíveis de provocar desordem (Cf. Flandrin, 1983:114).

Shorter, por exemplo, vê as relações conjugais no seio dos camponeses caracterizadas pela distancia e pelo formalismo —, em França ele assinala que os casais deixavam de usar o «tu» no dia do casamento e adoptavam a forma de tratamento de «você» — com a subordinação das mulheres simbolizada pelo facto de ficarem de pé enquanto os maridos comiam<sup>10</sup>. Sugere-se que o casamento era encarado mais como uma relação económica, produtiva e reprodutiva do que como uma relação emocional, constituindo um mecanismo para a transmissão da propriedade e do estatuto social de geração para geração (Medick e Sabeau, 1983).

No primeiro capítulo, intitulado “La terre et les stratégies matrimoniales”, do livro de Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique* (1980), o autor dá-nos a conhecer de forma analítica e interpretativa a importância das «estratégias matrimoniais» ou «de casamento», na política de alianças ou contratos conforme aos interesses da linhagem familiar de um grupo, de forma a salvaguardar e a aumentar o seu próprio capital material e simbólico. Para Bourdieu, as “...estratégias matrimoniais visam sempre, pelo menos no seio das famílias mais favorecidas, fazer um «bom casamento» e não apenas um simples casamento, isto é, visam maximizar os proveitos económicos e simbólicos associados à instauração de uma nova relação; comandadas em cada caso pelo valor do património material e simbólico que pode ser utilizado na transacção e pelo modo de transmissão que define os sistemas de interesses próprios das diferentes categorias de património, segundo o seu sexo e a sua categoria de nascimento” (1980:250).

Desta maneira poderemos concluir que nascimento, sexo e família, e consequentemente posição social, podem contribuir para a definição do valor económico do seu património material e simbólico. Segundo Bourdieu, todos os meios são válidos para a protecção da integridade do património e, para suspender as virtudes da divisão da propriedade e da família, já que cada casamento traz

---

<sup>10</sup> Ver Geraldes, 1989:206-214.

consigo essa ameaça. Daí que, "Os princípios que, por meio do dote, tendem a excluir os casamentos entre famílias muito desiguais, em termos de uma espécie de cálculo implícito do óptimo visando maximizar o proveito material e simbólico susceptível de ser procurado pela transacção matrimonial nos limites da independência económica da família, combinam-se com os princípios que concedem a supremacia aos homens e o primado aos mais velhos para definir as estratégias matrimoniais" (Bourdieu, 1980:255).

Mas quais são os factores que asseguram e assumem a reprodução das pessoas e do sistema social? Há que considerar o grupo doméstico, a família e o casamento. Para além de um conjunto de formas que regulam a circulação de conhecimento dentro da família, das pessoas através do casamento, e das terras pela herança que, como diria Bourdieu, constituem os factores que assumem a reprodução das pessoas e do sistema social (ver por ex. Iturra, 1991:55). Este autor, a partir de dados recolhidos em estudos sobre diversas aldeias da Península Ibérica, defende que é possível detectar o que ele tem denominado por «sistema reprodutivo heterogéneo». Assim, para ele, "O matrimónio, que desde o ponto de vista legal e também cultural, é a forma mais evidenciada de produzir seres humanos, surge nos meus dados como uma das formas possíveis, entre várias, para produzir produtores; podia dizer-se que, na realidade, é a forma ritual de declarar quem está aliado com quem e a que terras vai ficar adstrito, segundo o que o cônjuge seja: proprietário eminente, proprietário do uso, trabalhador sem terra ou proprietário directo" (1991:56).

O casamento aparece-nos, em documentação da época a que se reporta este nosso estudo, como uma das formas de um sistema complexo de práticas sociais reprodutivas, isto é, existe um conjunto de práticas sociais que redefine os laços de parentesco, os quais são o resultado quer do casamento, quer de outras formas de acasalamento. Para Iturra, "o casamento aparece, hoje em dia, numa primeira aproximação, como a instituição abrangente que, aos olhos das próprias pessoas, funda o grupo doméstico" (1991:112).

O acto de casar não consagrava uma relação amorosa mas era, antes, um negócio de famílias: um contrato que duas pessoas firmavam não para seu prazer mas na base do conselho das respectivas famílias e para bem das mesmas famílias (Flandrin, 1983:121-122).

Retomando a perspectiva da Antropologia do Parentesco, temos então que, como referem Laburthe-Tolra e Warnier (1994:57) "Certos factos biológicos enquadram o parentesco humano: relações sexuais, gestação, infância, longa imaturidade da criança, morte. Estes factos da natureza são remodelados por cada cultura".

O sexo e as práticas sexuais foram sempre regulamentados pelas sociedades humanas. Obviamente que de forma diferente de sociedade para sociedade. En-

quanto algumas sociedades tolerarão e/ou integrarão as práticas de homossexualidade, a pedofilia, a bestialidade, outras não só não as toleram como não as admitem sequer.

Grande parte das sociedades admitem um período de liberdade no fim da adolescência. Mas mesmo aquelas onde parece admitir-se práticas mais livres, não deixam de, muitas vezes, ritualizar, controlando estreitamente, a postura do acto sexual e mesmo a moral conjugal pós-matrimonial. Quantas sociedades, para além da muçulmana e da judaico-cristã, valorizam profundamente a virgindade até ao casamento.

Ainda segundo aqueles autores (Ibidem, 58) “... não pode confundir-se as liberdades tradicionais de certos grupos com a permissividade actual, devida, no mundo inteiro como na Europa, à anomia engendrada pelas mudanças. O sexo banalizado, que hoje frequentemente encontramos como pratica corrente, não exprime senão saúde corporal, robustez física e não proporciona senão um prazer «desportivo»; a busca do prazer conduz ao eu e não ao outro. Muito menos dá acesso ao sagrado. A utopia da libertinagem exótica quebra-se pelo facto de muitas das sociedades representativas, em termos de população e território, do Terceiro Mundo serem, mais ainda do que as cristãs, amarradas e controladas por interdições e pelo culto das morais familiares. Entre os Mossis da Costa do Marfim ou entre os Peules do Senegal, ninguém se despe para o acto sexual; isto contraria as visões erotico-religiosas de muitos investigadores, que sofrem, ao fim e ao cabo, de profundo etnocentrismo. O sexo não se liga ao sagrado senão pela dialética do interdito e da transgressão”.

Como afirmava Durkheim, o sagrado liga-se ao tabu, isto é, ao social. Ora o sexo condiciona a troca de mulheres, isto é, a constituição da própria sociedade.

### 3. SEXUALIDADE CONJUGAL E TEOLOGIA MORAL

Nas linhas que se seguem é nossa intenção abordar, de forma crítica e analítica, a dimensão social e teológica da “sexualidade conjugal” à luz de um manual de prática de confissão do século XVIII. É a partir deste documento eclesiástico que vamos tentar compreender a vida sexual dos casais de antigamente.

Assim, no centro da própria teologia e moral cristãs, existe uma profunda desconfiança em relação aos prazeres carnavais, já que eles obrigam o espírito a ficar prisioneiro do corpo. Perfeitamente verificável neste livro de “Practica de Confessionário”, o qual nos refere que “(...)

- P. Padre accusome, que depois da última confissão pequei tres vezes com huma mulher publica.
- C. Julgava v. m. que era peccado mortal o ter acto com mulher publica? Faço esta pergunta, porque muita gente vulgar não sabe fazer distinção entre ser permittida humacousa, ou ser licita por ver que em muitas terras, por evitar mayores dannos, se permitem casas publicas: Mas oh Deos Immenso, que a tanto tem chegado a mallicia, e licença humana? e estes julgão que he licito ter acesso com as mulheres publicas. Porem é necessário que o Confessor lhes advirta, que essa permissão não dá licença para que ninguém peque”<sup>11</sup>

A sexualidade segundo os tratados de teologia, os manuais de confissão, etc., tem como principal fim a reprodução. Por exemplo: “(...) He tambem illicito, o que se não usar pelo vaso natural, ou seminar extra; e querem muitos, que tambem seja, quando se não guardar a postura natural, sem causa justa, usando da contraria, ou prepostera; ainda que outros o não condenão, quando não ha perigo de derramar fóra, e seja com fim *ad generationem*”<sup>12</sup>. De tal modo que se a utilizarmos para outros fins, como por exemplo para o prazer, é abusar dela e contrair o pecado.

O casamento aparece-nos como um remédio que Deus deu ao homem para se preservar da impudicícia (Flandrin: 1983, 112). Mas, para alguns teólogos cristãos, pelo menos a partir do século XVI-XVII, se os esposos se unirem sem ter como fim principal a busca do prazer mas essencialmente a procriação segundo as regras e os mandamentos da Lei de Deus, não correm qualquer tipo de pecado mortal, desde que nada façam para impedir a procriação, a qual continua a ser o objectivo essencial do acto sexual.

Em suma, as relações sexuais voluntariamente desvirtuadas da sua função procriadora, tais como o «coito interrompido», ou seja o «crime de onan», provavelmente um dos meios contraceptivos mais utilizado no Ocidente, seriam profundamente condenáveis; segundo alguns teólogos, também o seria a cumplicida-

---

<sup>11</sup> Cf. *Practica de Confessionário*, cit., pag. 85, col. 2.

<sup>12</sup> Cf. *Templo Theológico*, cit., pags. 274-275.

de da esposa.

Inserido neste amplo rol de pecados apresentados pelos teólogos mais conservadores e moralistas cristãos, surgem-nos também os pecados da «luxúria».

Sob a designação genérica de «luxúria» agrupa-se um conjunto de pecados que, relacionados com a sexualidade e o casamento, eram considerados, pela Moral Cristã, comportamentos desviantes. O que não significa, obviamente, que alguns não fossem praticados com certa constância, embora não à luz do dia.

Segundo o Tratado de Confissom de 1498, era necessário que, neste domínio, e no interrogatório do confissionário, o sacerdote inquirisse do penitente:

Ainda Ihe pregũte se forni-  
gou com manceba solteira  
se com casada. Se conrõpeeo vir-  
gem. Se em si meesmo spertou  
luxuria. Se trautou sem vergo-  
nha as partes vergonhosas. Se foi  
polutu per sonho. Se cometeo  
sacrilegios ou cõjuraçõs por luxu-  
ria. Se se delectou lõgo tempo em  
pensametos de luxuria. Se per algũ  
modo cometeo luxuria contra na-  
tura. Se olhaste ou desejaste algũ-  
a molher desonesta mente. Se pro-  
vocaste per ti ou per outrem alguna  
molher a luxuria. Se por que se afi-  
tou bem. Se provocaste os outros a  
esto. Ou se parou metes em este  
pecado quando ho outrem fazia.  
Se pecou com suas parentas. Se  
andou em dãças por parecer bem<sup>13</sup>.

As várias espécies da luxuria consideradas já em 1736 são “seis *naturaes*, e quatro *contra naturam*. As *naturaes* são: *simplex fornicatio, adulterium, stuprum, incestus, raptus, sacrilegium*. As *especies contra naturam* são *pollutio, sodomia, bestialitas, & diversa corporum positio*”<sup>14</sup>.

Em 1498, no Tratado de Confissom, afirmava-se serem sete os modos da fornicação: “O primeiro he chamado *simplez fornício sc. mulher solteira* e em

<sup>13</sup> Cf. *Tratado de Confissom*, cit., pag. 5.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pag. 11.

esto ha deferecia que ou he solteira de mãebia ou nõ, ou viuva ou nõ sc. viuva mais grave pecado he, por que os direitos hõrrã as viuvas [...] O segũdo modo de fornicção he: Fazer força as molheres aĩda que sejã solteiras. Outro corrõper virgem [...] E o quarto modo he cõ casadas. E o quinto modo he com religiosas ou paretas, aque do quinto grau. E o sexto he cõ suas mãos [...] e digo que ha hi outro fornicio spiritual, e este he quando a alma leixa de servir a Deus pelo qual ela foi criada.."<sup>15</sup>.

Por exemplo, a sodomia é condenada porque ela faz parte dos pecados contra naturam, isto é, pode ser pecado mortal e venial, conforme a causa; assim, pode apresentar-se de tres modos: a primeira *masculini ad masculum*, a segunda *interpositum instrumentum, vel partiu faemine ad faeminam per confricationem*; a terceira *masculini ad faeminam in vase praeopostero*<sup>16</sup>.

Da poluição (trata-se segundo o pensamento da Igreja, de um pecado contra naturam), do debito («debitum») conjugal e do seu abuso, podemos verificar que o Livro da Practica do Confessionário de 1737, nos informa que "(...), O acto conjugal sendo exercitado devidamente, he bom e meritório póde ser viciado de muitos modos..."; refere o mesmo texto, "também se pode viciar o acto conjugal pela circunstancia do lugar em que se exercita, como se for em presença de outros, ou na Igreja sem necessidade; e nestes casos he culpa mortal"<sup>17</sup>.

Exortando o mesmo manual cristão para que os confessores advirtam os casados de que "os tactos sendo aliás permittidos aos casados, são peccado mortal sendo tidos em presença de outros"; e devem mesmo manter a maior descrição e ponderação na presença dos filhos, da família da casa, e de outros. De forma a não "cahir no detestavel erro de certos hereges, que preversamente ensinavão que não havia de haver pejo das cousas, que são naturaes".

Termina o doutrinador com uma alusão metafórica às origens dos tempos primordiais, ao afirmar de que "certamente os nossos pays considerando a sua torpeza, se envergonharão, e se vestirão com folhas de figueira, como consta do Genesis, cap. 3".

Noutro manual do século XVIII, que dá pelo título de Templo Theológico (1736), se refere que a impudicícia consiste em "tactos, e aspectos impudicos, palavras deshonestas, e torpes, osculos, e amplexos impudicos, estes se reduzem à especie de peccado, a que dispoem"<sup>18</sup>, por outro lado, verificamos que a própria «deleitação morosa», nos aparece como pecado mortal.

Daf que toda a actividade sexual exterior ao casamento, ao ter obrigatoria-

---

<sup>15</sup> Ibidem, pag. 7.

<sup>16</sup> Ibidem, pag. 14.

<sup>17</sup> Ver *Practica de Confessionário*, cit. pags. 116-117.

<sup>18</sup> *Templo Theológico*, cit., pag. 1.

mente outro fim, que não seja o da procriação, constitui um pecado. Nenhuma é, por isso, permitida. Assim, a Igreja através de todas estas regras, pretendeu cristãmente transformar a intemperança e os excessos desaconselhados por razões de saúde e pelas regras do bem viver, em pecados, todos eles tendentes à concupiscência, todos eles antecipadores do sexo realizado por prazer.

A Igreja consegue desta forma postular o sacramento do matrimónio como um mal menor; a Epístola aos Coríntios, de S. Paulo, ilustra bem a noção de obrigação conjugal: “Para evitar a impudicícia, que cada um tenha a sua mulher e que cada mulher tenha o seu marido. Que o marido proporcione à mulher o que Ihe deve, e que a mulher actue do mesmo modo para com o marido. A mulher não tem autoridade sobre o seu corpo — é o marido quem a tem: e assim também o marido não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas é a mulher quem a tem” (I Cor. VII, 2-4). O matrimónio, além de indissolúvel, só abençoava a cópula carnal se realizada com o objectivo de procriação e tendo em vista a continuidade da espécie.

Aliás, já o Tratado de Confissão estipulava “E porque o casamento he mais solto, assi deve de ser guardados os seus termos como os da castidade por que o direito Ihe chama castidade cõjugal, e castidade deve mãteer salvo nos tempos cõvinhavees e certos e cõ eteçõ de fazer fruto que serva a Deus e nõ nos dias das festas e sãctos...”. E, adiante “Por que diz o propheta no psalmo: Nõ queirades seer feitos como cavalos e mulas e nos quaes nõ ha etedimeto por que os que cõtra esto vaã nõ se guiã per razõ de home mas de besta ou de outra animalia...”<sup>19</sup>.

Sobre o sexo conjugal, a Igreja erigiu rígidas e complexas regras que proibiam o casamento, e consequentemente o acto sexual, entre pessoas que tinham relações de parentesco por afinidade ou de consanguinidade (vide as árvores genealógicas de afinidade e de consanguinidade, Figs. 1 a 5),

Este parentesco até ao sétimo grau transforma em incestuosas as relações entre um amplo círculo de pessoas que ia muito além das relações incestuosas entre parentes consanguínios de primeiro grau.

No tratado de Confissom, diz-se “...incesto que he com parenta ou com cunhada carnal, ou spiritual ou com pessoa religiosa” e precisa-se “com religiosas ou parêtas, aquẽ do quinto grau”.

Parece, assim, que com o andar dos tempos se vai alargando mais o horizonte das relações incestuosas e vão aparecendo cada vez mais impedimentos.

Sobre as virtudes necessárias a uma vida conforme aos ensinamentos, diz-se: “Por que três estados sõ fora dalguũ deles nenhũ nõ se pode salvar: o primeiro he virgindade; o segundo he castidade; o terceiro he casamento”.

---

<sup>19</sup> *Tratado de Confissom*, cit., pag. 12.

Por exemplo, segundo a Igreja, a «cognação» *vinculum personarum*, é de quatro modos: consanguinidade, afinidade, espiritual, e legal; a legal é a propinquidade de pessoas que nascem de adopção perfeita, como quando se toma a pessoa estranha em lugar de filho, passando a estar debaixo do poder do que o adopta, para Ihe suceder, ou como herdeiro necessário por testamento na quarta parte, ou *ab intestato*, ou em tudo; e define-se esta por “*Expropinquitias personarum ex adoptione proveniens*”.

Em suma, através dos manuais de confessores, a Igreja definiu as posições lícitas e recomendáveis em que o acto sexual conjugal poderia ser realizado, partindo do princípio de que qualquer manipulação que não visasse a concepção de um novo ser, era pecado: tais como carícias e beijos em «partes vergonhosas» tendentes a promover a poluição, posição *contra-natura*, característica do acasalamento dos animais, e nomeadamente a sodomia, que nos aparece como o «pecado nefando». Amar a esposa como uma amante, era, pois, segundo estas regras um pecado. Mas a estas regras correspondiam algumas excepções, como é lógico, por exemplo no caso de um marido muito gordo que não se pudesse unir à esposa na posição «natural».

Aparece-nos como fim último a reprodução mas naturalmente que a procriação de um novo ser exige a emissão do esperma masculino, e necessita, no mínimo, que o vaso feminino esteja aberto a recebê-lo. Assim, o dever da mulher é ceder o seu corpo aos desejos do marido, como também é dever deste ser potente, isto é, ser capaz de ejacular e de ter acesso ao corpo da esposa.

Ângela Mendes de Almeida refere-nos que “A Igreja definiu assim, ao nível da sexualidade, um mecanismo de reciprocidade em que se falava de «deveres» da esposa e do marido, quase que com um sentido de débito, de dívida contraída no acto do casamento, concebido como um contrato entre duas partes. Dessa forma a mulher, submetida em todos os outros níveis, tinha neste terreno um trunfo: seu marido tinha para com ela o dever imprescritível de realizar regularmente o acto sexual, sem o qual a procriação, fim último do casamento seria impossível. Era, pois, o único plano onde tinha o direito de reivindicar” (1988:5).

Os manuais que seleccionamos para a elaboração deste pequeno estudo, enquadram-se nas linhas gerais da moral cristã, tais como: em primeiro lugar, o carácter irreversível da escolha do cônjuge; em segundo lugar, a situação de absoluta subalternidade da mulher; em terceiro lugar, o conceito de reciprocidade ao nível sexual, dos «deveres» da mulher e do marido.

Flandrin verifica que no que respeita à doutrina cristã do matrimónio, desde o século XI ao século XX, que a procura do prazer sexual é vigorosamente condenada, assim aquilo que nós chamamos de “...o amor continua estranho à problemática cristã do casamento”, de tal maneira que “...a fornicção é busca de prazer, o casamento é dever de procriação. E toda a busca de prazer no casamento

faz do acasalamento um adultério” (1981:101-102).

Assim, a condenação do prazer e, consequentemente, a reabilitação do casamento para a boa procriação, existe já desde a construção agostiniana, que refere que os cristãos se casam unicamente para gerar filhos, mas se por qualquer motivo nos recusarmos a casar, devemos ser completamente castos e devemos praticar a continência sexual. Estas disposições e regras definidoras de teor teológico, exprimem a natureza social e normativa de uma religião conservadora e ideologicamente pré-moderna, no sentido de que a modernidade postula um casamento e consequentemente um matrimónio sem pecado mortal; mas como uma forma de as pessoas, homem e mulher, se realizarem num amor sem constrangimentos morais ou religiosos.

Deste modo não admira que no Tratado de Confissom se inclua uma tabela intitulada “Sabe que destes casus adiante escriptos nom ha de absolver o sacerdote se nom ouver poder do bispo salvo ã artigo de morte” e onde, entre outros pecados “não perdoáveis” aparecem: “O quarto he os que dormem com as que bautizaram ou com as que teverum ao bispo quando crisma ou com aquelas que ouvirom de confissom. O quinto he os que dormem com as molheres per outra maneira salvo como a natureza demãda. O sexto he os que dormem com virgem pela força ou per engano. O seitimo he molher que dorme com religioso durando em religiõ. O oitavo he os que dormem cõ suas parentas. O nono he a molher que cõcebeu e nom he de seu marido...O decimo he fazer matrimonio em caso defeso assi como com parênta ou com madrinha ou filha spiritual ou afilhada ou com a madre ou com outra pessoa defessa pola sãcta eigreja ou dormir com algũas destas pessoas sobre ditas”<sup>20</sup>.

Esta era uma norma de um manual de confissão quatrocentista.

Como sabemos muita coisa vai alterar-se depois do Concílio de Trento. A influência do pensamento tridentino estará bem patente nas obras congêneres posteriores àquele grande acontecimento religioso.

No entanto, noutro tipo de fonte documental da legislação teológica sobre a regulamentação da actividade sexual, podemos verificar no livro *Templo Theológico*, do ano de 1736, no Arco XXVI, Sexto Preceito “Não Fornicarás”, que:

P. Quid est simplex fornicatio?

R. Est concubitus soluti cum soluta;

aquellas palavras soluti cum soluta

querem dizer que não tenham mais im

---

<sup>20</sup> Ibidem, pag 6.

pedimento, nem vinculo que o do sexto preceito<sup>21</sup>.

P. A simplex fornicção est prohibita, quia mala, ou he má, quia prohibita?

R. Que he intrinsecamente má, & sic prohibita, quia mala, como consta da proposição 48. condenada por Innocencio XI. e he peccado mortal de sua natureza, porque se oppoem à boa criação dos filhos<sup>22</sup>.

P. Haverá caso, em que a fornicção seja peccado mortal?

R. Que em dous casos. O primeiro he, quando procede da falta do uso da razão, como em hum louco, ou em hum, que está ebrio, e não previo antes esse tal effeito. O segundo caso he cum soemina vi oppressa patitur fornicationem sine consensu; e neste caso a mulher assim violentada não está obrigada a maltratar ao que a violenta, porém deve chamar, e dar gritos, se não he que dahi julgue que se lhe hà de seguir infamia, ou outro notavel detrimento, aut si nimia verecundia prematur. Note-se que a simplex fornicção he mayor peccado, que o furto, e menor que o homicidio; também he menor entre as especies da luxurja<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Ibidem, pags. 10-11.

<sup>22</sup> Ibidem, pag. 11.

<sup>23</sup> Ibidem, pag. 14.

Ainda, para muitos moralistas cristãos, a instituição familiar é a que melhor se adapta à educação dos filhos; daí que não se pode conceber filhos legítimos senão no casamento legítimo.

Para Marie-Odile Métral, o “Sistema e dispositivo de aliança, de sexualidade e ainda de amor que no Ocidente se misturam até se confundir - para nossa grande ilusão - o casamento, apresentado como uma perda da virgindade, representaria para nós o espaço da sexualidade desabrochada e a obrigação do amor...”. Refere ainda a mesma autora que “dentro do casamento e fora do casamento suportamos um regime de repressão sexual. Repressão operada sob a injunção de castidade dirigida ao próprio casamento sob o antigo poder do ascetismo, ou repressão concentrada no íntimo recanto da vida conjugal, a retenção impõe-se à sexualidade nos tempos rígidos e hipócritas da burguesia” (1977:13).

#### 4. CONSTATAÇÕES FINAIS

Como foi dito no início, foi nossa intenção abordar a forma como as questões fundamentais da Moral Cristã se relacionavam com as questões do parentesco.

Dado o âmbito e as limitações deste trabalho, optamos por um tipo de abordagem simultaneamente sincrónica e diacrónica, servindo-nos de tipos de fontes diversos e de épocas diversas.

Obviamente que muito mais há a fazer.

Não só as fontes não estão, bem longe disso, esgotadas na sua riqueza documental, como é possível, e mesmo desejável em outra abordagem mais profunda que se impõe, explorar mais documentação (testamentos, obras de teologia e moral, outros manuais de confissão), que sabemos estarem disponíveis.

Apesar das referidas limitações, penso que será possível deixar aqui algumas constatações finais, como referencial do que poderão ser novas hipóteses para um trabalho mais profundo.

Em primeiro lugar verifica-se que os dois pontos base sobre os quais assenta esta perspectiva da moral cristã setecentista são o comportamento sexual e o casamento.

O casamento impõe um conjunto de normas culturais que sancionam a paternidade e que procuram conferir uma base estável para o cuidado e a educação dos filhos. É, assim, o principal mecanismo cultural para assegurar a continuidade da família e, logicamente, de todas as instituições baseadas na estrutura familiar. Nas sociedades ocidentais, as normas culturais consideram reprovável a união sexual não marital, conquanto não restam dúvidas que ela existia, acontecia mesmo com grande frequência, e nem “religiosos” nem “clérigos” a ela escapavam.

Esperava-se que os indivíduos permanecessem castos até ao matrimónio e que, uma vez este consumado, se reduzissem as actividades sexuais aos contactos com as respectivas esposas e maridos.

A grande (diríamos única) meta da cópula era a procriação. O prazer carnal era condenável. O dar prazer a outrem ainda mais.

O “amor”, no sentido que hoje lhe damos, nem sequer era equacionado em termos de pensamento religioso. Esse sentimento só teria aliás admissão e expressão se se desenvolvesse entre marido e mulher.

Um dos grandes perigos, um dos grandes tabus, associados às uniões carnis, mesmo que lícitas, era o do incesto.

Os mecanismos reguladores do incesto visavam proibir o matrimónio ou a cópula entre categorias determinadas de parentes consanguíneos ou ligados por laços de afinidade.

A principal dissuasão em relação ao incesto é o facto de ele ser considerado um pecado de luxúria e, como tal, pecado mortal, não susceptível de ser perdoado pelo Padre, a não ser que ele para isso tivesse autorização expressa do seu Bispo.

Confrontando cronologicamente as fontes, verifica-se que a influência da doutrina tridentina tende a “apertar as malhas” da moral cristã. Exemplos flagrantes deste facto são as sucessivas penalizações das faltas e o alargamento do “círculo incestuoso” da quinta para a sétima geração.

Finalmente, da análise das fontes e do seu cotejo com o que conhecemos da época, não restam dúvidas que a Família e o Parentesco desempenhavam um papel primordial como meio de manter relações ordenadas e cooperativas entre os membros de uma sociedade, isto é, eram factores fundamentais de ordenamento social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Angela Mendes de (1988) “Casamento, Sexualidade e Pecado - Os Manuais Portugueses de Casamento dos Séculos XVI e XVII”, *Ler História*, nº 12, pp. 3-21.
- ANDERSON, Michael (1984) *Elementos para a História da Família Ocidental 1500-1914*. Lisboa, Quercus.
- BOURDIEU, Pierre (1980) *Le Sens Pratique*. Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1993) “A Propos de la Famille Comme Catégorie Réalisée”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 100, 1993, Paris, Editions de Minuit, pp. 32-6.
- ELIAS, Norbert (1987) *A Sociedade de Corte*, Lisboa, Ed. Estampa.
- FLANDRIN, Jean-Louis (1981) *Le Sexe et l'Occident. Évolution des Atitudes et des Comportements*. Paris, Seuil.
- FLANDRIN, Jean-Louis (1983) “A Vida Sexual dos Casais na Antiga Sociedade: da Doutrina da Igreja à Realidade dos Comportamentos” in *Sexualidades Ocidentais*, Lisboa, Contexto Editora, pp.111 -27.

- FLANDRIN, Jean-Louis (1984) *Familles, Parenté, Maison, Sexualité dans l'Ancienne Société*. Paris, Seuil.
- FOX, Robin (1986) *Parentesco e Casamento*. Lisboa, Vega.
- GERALDES, Alice (1989) "A Mulher de Caxinas" in *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, INIC, pp. 203-218.
- GIDDENS, Anthony (1995) *Transformações da Intimidade*, Oeiras, Celta Editora.
- GOODY, Jack (1994) *Production and Reproduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODY, Jack (1995) *Família e Casamento na Europa*, Oeiras, Celta Editora.
- ITURRA, Raul (1991) *A religião como teoria da reprodução social*, Lisboa, Escher.
- LABURTHE-TOLRA, Ph., WARNIER, J.-P. (1994) *Ethnologie-Anthropologie*, Paris, P.U.F.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1973) *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. Petrópolis, Editora Vozes.
- MARTINS, José V. de Pina (1973) *Tratado de Confissom*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MARTINS, Mário (1956) "O Livro das Confissões de Martim Pérez", in *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, Livraria Cruz, pp. 81-92.
- MEDICK, Hans; SABEAN, David Warren. (orgs.) (1984), *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*. Cambridge/Paris, Cambridge University Press/ Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- MÉTRAL, Marie-Odile (1977) *Le Mariage. Les Héritages de l'Occident*. Paris, Éditions Aubier-Montaigne.
- RODRIGUES, Rui (1995) "Aquém e Além da Sociedade", *Etnologia*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, n°1-2, pp. 23-41.
- SANCHEZ PEREZ, Francisco (1990) *La Liturgia del Espacio. Casarabonela: un pueblo aljamiado*, Madrid, Editorial Nerea.
- SEGALIN, Martine (1981) *Sociologie de la Famille*, Paris, Armand Colin.
- SHORTER, Edward (1977) *Naissance de la Famille Moderne*, Paris, Ed. de Seuil; (trad. port. *A Formação da Família Moderna*, Lisboa, Terramar, 1995).
- SILVA, Manuel Carlos (1991) "Casa e Casas em Espaço Rural Minhoto: O Poder Doméstico", *Cadernos do Noroeste*, vol. 4 (6-7), Braga, 79-99.
- TORNAY, Serge (1988) "O Estudo do Parentesco", in *Antropologia - Ciência das Sociedades Primitivas*, Lisboa, Edições 70, pp. 45-95.

## EXEMPLAR DA CONSANGUINIDADE.

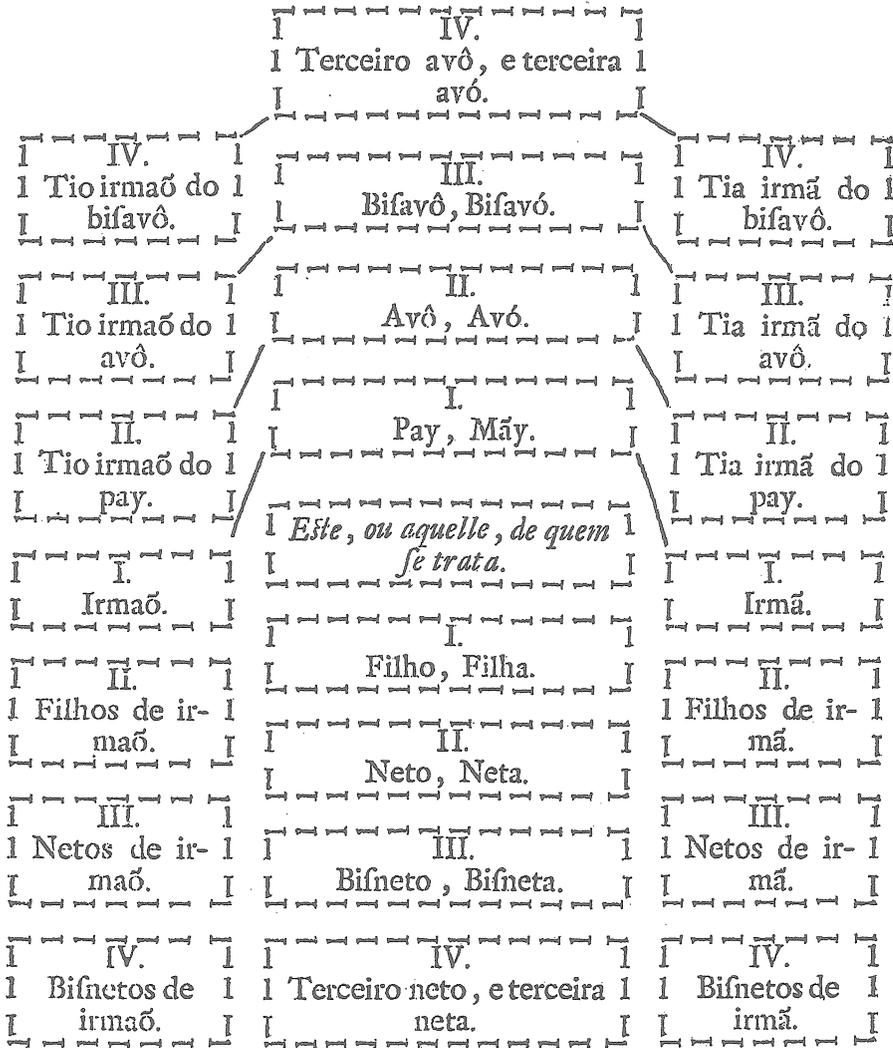


Fig. 1 - Exemplar de Consanguinidade.

ARVORE DE CONSANGUINIDADE NA LINHA TRANSVERSAL DESIGUAL.

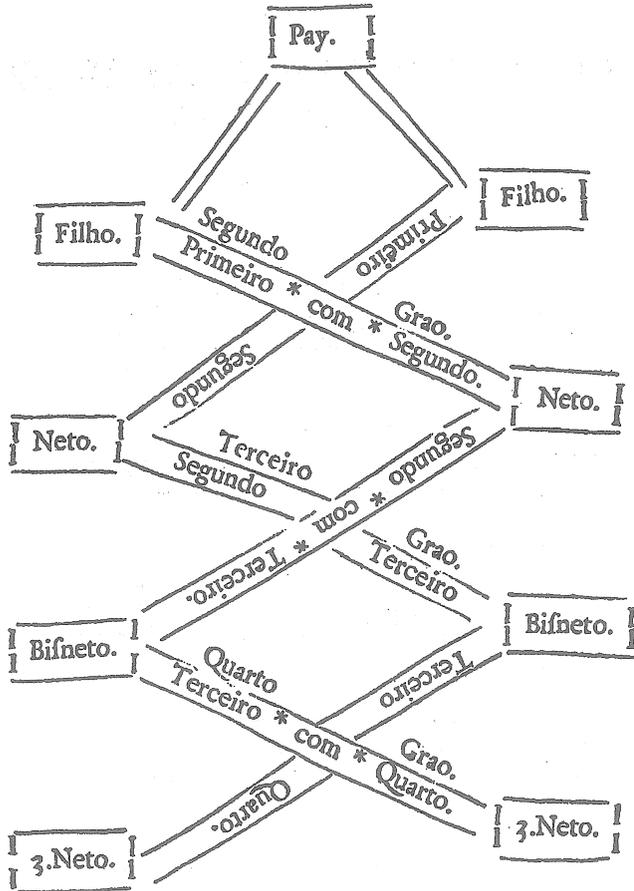


Fig. 4 - Árvore de Consanguinidade em linha transversal desigual.

ARVORE DE AFFINIDADE.

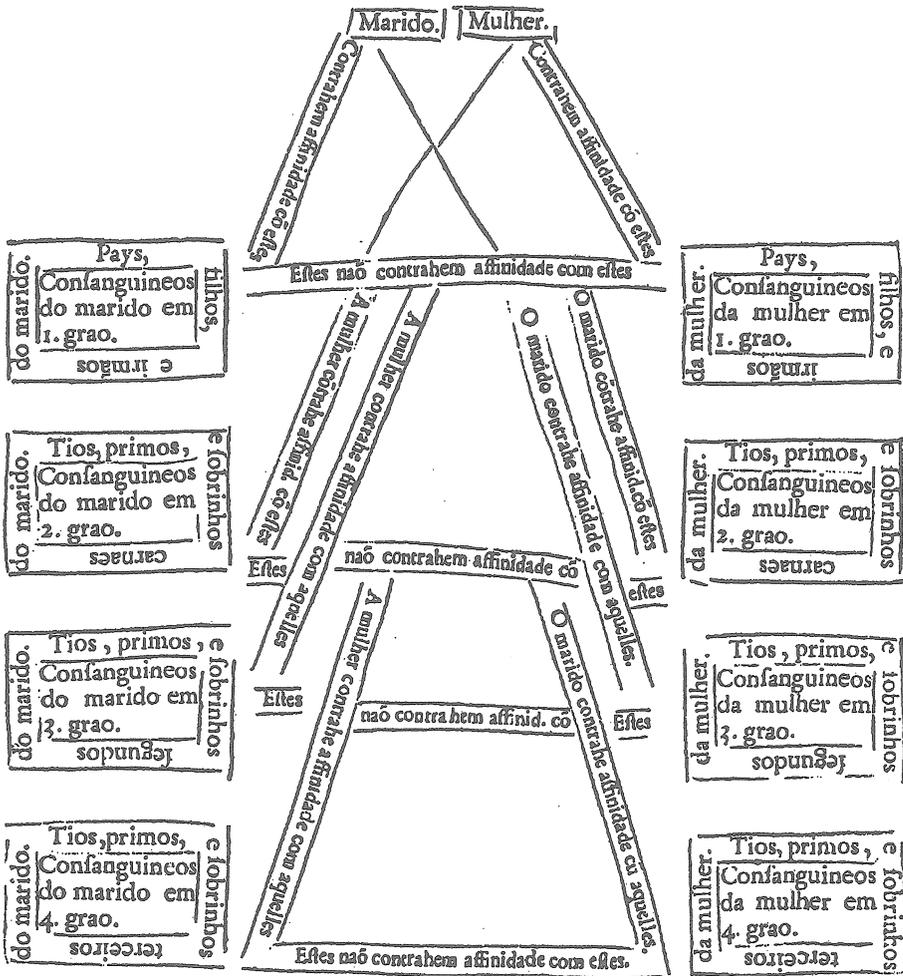


Fig. 5 - Árvore de Afinidade.