

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

“Por refrenarle de todas passiones”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544)

“Por refrenarle de todas passiones”: A Pedagogy of Emotions in Francisco de Monçon (1544)

“Por refrenarle de todas passiones”: una pedagogía de las emociones en Francisco de Monçon (1544)

“Por refrenarle de todas passiones”: une pédagogie des émotions chez Francisco de Monçon (1544)

Tiago Moura Gonçalves
Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura
tiagogoncalves024@gmail.com

Resumo: O presente estudo analisa a relação entre civilidade, emoções e política na obra *Libro primero del Espejo del príncipe christiano* (1544), de Francisco de Monçon, propondo um diálogo com a história das emoções. Monçon propôs um modelo pedagógico orientado para a formação moral e afetiva do príncipe cristão, centrado na interiorização de normas de autocontrolo. Identificam-se como mecanismos principais de refreamento emocional o cultivo da sapiência, a obediência, a regulação dos momentos de ócio e a castidade. Sustenta-se, por fim, que essa normatividade contribuiu para a construção simbólica do poder régio no Portugal moderno.

Palavras-chave: civilidade; emoções; Francisco de Monçon; pedagogia; príncipe cristão; século XVI.

Abstract: This study analyzes the relationship between civility, emotions, and politics in Francisco de Monçon's work *Libro primero del Espejo del príncipe christiano* (1544), proposing a dialogue with the history of emotions. Monçon developed a pedagogical model oriented toward the moral and emotional formation of the Christian prince, centered on the internalization of norms of self-control. The main mechanisms of emotional restraint are identified as the cultivation of wisdom, obedience, regulation of moments of leisure, and chastity. Finally, it is argued that this normativity contributed to the symbolic construction of royal power in modern Portugal.

Keywords: civility; emotions; Francisco de Monçon; pedagogy; Christian prince; 16th century.

Resumen: Este estudio analiza la relación entre la civilidad, las emociones y la política en el *Libro primero del Espejo del príncipe christiano* (1544) de Francisco de Monçon, proponiendo un diálogo con la historia de las emociones. Monçon propuso un modelo pedagógico orientado a la formación moral y emocional del príncipe cristiano, centrado en la internalización de normas de autocontrol. Los principales mecanismos de contención emocional se identifican como el cultivo de la sabiduría, la obediencia, la regulación del tiempo libre y la castidad. Finalmente, se argumenta que esta normatividad contribuyó a la construcción simbólica del poder real en el Portugal moderno.

Palabras-clave: civilidad; emociones; Francisco de Monçon; pedagogía; príncipe cristiano; siglo XVI.

Resumé: Cette étude analyse la relation entre civilité, émotions et politique dans le livre de Francisco de Monçon, *Libro primero del Espejo del príncipe christiano* (1544), proposant un dialogue avec l'histoire

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). *História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 n° 2 2025. 96-116.*
DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

des émotions. Monçon propose un modèle pédagogique axé sur la formation morale et émotionnelle du prince chrétien, centré sur l'intériorisation des normes de maîtrise de soi. Les principaux mécanismes de retenue émotionnelle sont identifiés comme la culture de la sagesse, l'obéissance, la régulation des loisirs et la chasteté. Enfin, il est avancé que cette normativité a contribué à la construction symbolique du pouvoir royal dans le Portugal moderne.

Mots-clés: civilité; émotions; Francisco de Monçon; pédagogie; Prince chrétien; XVIe siècle.

1. Introdução

O estudo aqui proposto centra-se em dois vetores essenciais. O primeiro tem a ver com a relação entre civilidade e (controlo de) emoções. Por sua vez, o segundo relaciona emoções com política ou, se quisermos, a (ir)relevância das emoções no exercício do poder. A receção do humanismo e da pedagogia moderna em Portugal teve na literatura de civilidade uma das formas de divulgação da moralidade erasmiana, pelo que nos propomos discuti-la a partir de diversas interpretações, em particular as de Norbert Elias (1989 e 1990), Jacques Revel (2017), Roger Chartier (1985) e Peter Burke (2014), entre outras. Aparte estas considerações de índole historiográfica, sobre as quais se dedica também o primeiro tópico (relativo à história das emoções), a análise focar-se-á numa das obras de Francisco de Monçon¹ (?-1575) - capelão e pregador nas cortes de D. João III (r. 1521-1557) e de D. Sebastião (r. 1557-1578) - intitulada *Libro primero del Espejo del principe christiano* (1544), procurando identificar os tópicos referentes ao controlo da vida pulsional e afetiva. Não se deixará de fazer alguns apontamentos relativos à biografia do autor e aos aspetos mais latos da obra examinada.

2. Paixões, emoções e sentimentos

Segundo um dos mais reputados intelectuais alemães do século XX, Niklas Luhmann (1991: 59), a dialética indivíduo-sociedade, ou melhor, a oposição entre relações pessoais e impessoais, acentuou-se na viragem do século XVII para o XVIII². Corresponde, na prática, ao período iluminista. Paixões, emoções e sentimentos só

¹ Optamos por utilizar “Monçon”, nome pelo qual era conhecido em Portugal, como o fez Ana Isabel Buescu (1996), em vez do nome original em castelhano, “Monzón”; ambos, porém, são corretos.

² Essa afirmação remeter para a discussão historiográfica em torno da oposição público/privado ou comunitário/individual na Época Moderna. Sobre o assunto, veja-se Ariès (2017: 8–21).

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em *Francisco de Monçon (1544)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116.
DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

podiam ser entendidos pelo autor como formas de comunicação com um grau variável de interiorização ou exteriorização. Na verdade, a associação entre modernidade e comunicação correspondia a uma tradição que se inaugurou no seio da sociologia alemã (em particular, a Escola de Frankfurt) e da filosofia da linguagem, de que Jürgen Habermas é um dos expoentes referenciais. A modernidade deixava de radicar no formalismo kantiano, antes na racionalidade comunicativa. Em síntese, a comunicação (ou linguagem) substituía a razão (Luhmann, 1991: 5)³.

Luhmann (1991: 161) considerava que o Iluminismo apressara a “descoberta da incomunicabilidade”, isto é, a interiorização de formas de comunicação, em especial as relativas à “semântica do amor”. O amor, enquanto ideia de perfeição, e entendido como paixão (*o amor apaixonado*), obedecia, até então, a princípios de ordem moral e à posição social dos amantes. Tal teorização pressupunha que se tivesse um conhecimento suficiente do “objeto” (o mesmo que sujeito amado) (Luhmann, 1991: 57). Até ao século XVII, a *teoria* do amor assentava na ideia de serviço. À semelhança do amor a Deus, a devoção à/ao amada(o) prenunciava um “amor elevado”, numa conjugação de elementos de sensualidade e religiosidade que compunham uma “unidade mística” (Luhmann, 1991: 56). A inacessibilidade da mulher amada, tópico recorrente na literatura medieval, continuou presente nos séculos XVII e XVIII, não como resultado das diferenças sociais obstaculizantes, mas sim pela liberdade de escolha amorosa (Luhmann, 1991: 58). Livre ou determinada pelas convenções sociais, a vivência do amor obedeceu sempre a um código de conduta. Referimo-nos, como é evidente, às vivências do ambiente cortesão e/ou aristocrático. A liberdade de escolha amorosa prevaleceu através de “efeitos ilusórios” e jogos de sedução. Uma maior reivindicação de liberdade transferiu a figuração ideal para o campo da imaginação, em que “dispõe-se da liberdade do outro” ao serviço dos desejos próprios (Luhmann, 1991: 60).

Ao contrário da sexualidade, que era considerada um “comportamento normal do corpo” (Luhmann, 1991: 62), assim percecionada na literatura dos romances cavaleirescos e pastoris, a paixão amorosa, segundo Luhmann, era entendida pelo cristianismo medieval como uma espécie de doença que tinha, se quisermos, uma

³ Habermas tem um entendimento diferente relativamente, demarcando-se dos percussores da Escola de Frankfurt. Sobre o seu posicionamento, e particularmente a ideia de *razão comunicativa*, veja-se a sua obra *O discurso filosófico da modernidade* (2010).

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em *Francisco de Monçon (1544)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

sintomatologia própria e formas de cura. Tudo isto se alterou na segunda metade do século XVII. Quanto à sexualidade, esta é, porventura, uma conclusão precipitada. Luhmann desconsiderou neste tópico o papel da Igreja Católica na interiorização de formas de autocontrolo relativamente eficazes e sobrevalorizou, por sua vez, a semântica dos textos literários (Carvalho, 2011: 105). Joaquim Ramos de Carvalho (2011: 102) refere-se mesmo à existência de um “comportamento antinatural das populações europeias”. E justifica-o (esse comportamento) com o facto de este trazer uma “eficácia acrescida em termos adaptativos” (Carvalho, 2011: 102), isto é, ter assegurado no longo prazo o sucesso do modelo económico europeu, não obstante as diferenças locais e regionais ao padrão.

As emoções, por sua vez, dada a abangência do termo, podem incluir as mais variadas formas comunicativas de exteriorização do sentimento. Na linguagem do século XVI são definidas como transtornos físicos que podem ser avaliados em função do grau de comoção. Associadas não raras vezes ao pecado da luxúria, as emoções derivavam de um “incidente orgânico, uma violação quase mecânica” (Vigarello, 2020: 350) da ordem natural; o mesmo se pode dizer que eram motivadas por defeitos corporais. Essa imagética era invocada, muitas vezes, para justificar as revoltas populares, consideradas uma anormalidade emocional. Essa “febre material” (Vigarello, 2020: 352) constituía uma ameaça ao regramento coletivo e à ordem das coisas, pelo que devia ser combatida. Por conseguinte, os sentimentos, ou outros modos de interioridade afetiva, eram considerados independentes do corpo e, por isso, resultantes de vicissitudes e “desordens” particulares (Vigarello, 2020: 354).

De acordo com os antropólogos novecentistas que subscreviam a designada *teoria cultural das emoções*, estas eram heranças culturais transmitidas de forma intergeracional. Na prática, acreditavam que “as pessoas que vivem em culturas diferentes devem sentir emoções diferentes” (Evans, 2003: 25). Como sugere Dylan Evans (2003: 27), foi Paul Ekman, psicólogo e antropólogo norte-americano, que, nos finais dos anos sessenta, veio provar exatamente o contrário. Tendo-se dirigido para a Nova Guiné e tido contacto com uma cultura pré-alfabetizada remota (os *Fore*), registou nessa experiência a relação de vários elementos dos *Fore* quando lhes contaram histórias que causariam medo aos norte-americanos. Fez o mesmo quando regressou aos

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em *Francisco de Monçon (1544)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

Estados Unidos da América em relação às histórias dos *Fore*. Concluiu, dessa forma, e uma vez que a reação de ambos tinha sido semelhante, que as emoções são universais e inatas, não sendo aprendidas nem transmitidas. Como refere Evans (2003: 24), são uma “linguagem universal”. Entre estas, aceitou-se, desde então, que pelo menos algumas poderiam ser universais e corresponderiam ao que se veio a designar como “emoções básicas”, havendo alguma discordância quanto ao seu número.

Dylan Evans (2003) refere também, numa das suas incursões pelo conceito de emoção que aqui em parte sigo, que a imagem do amor romântico ou passional atrás referida não era, na verdade, uma invenção europeia. Desconstrói com isso a visão apresentada por Niklas Luhmann a esse respeito, bem como a de C. S. Lewis (1936). Recorrendo mais uma vez à antropologia, diz ser implausível que pessoas de culturas não ocidentais não sintam de igual forma o amor romântico, isto é, não idealizem o amor. Ainda assim, admite a autora, há um “pequeno grão de verdade” (Evans, 2003: 37) na ideia de amor romântico como invenção europeia. O que se subentende é que, apesar da universalidade da ideia, esta tem especificidades e formulações que diferem de geografia para geografia.

Com a intenção de dar destaque a estas experiências intrínseca e exclusivamente humanas, a (nova) história das emoções emergiu na historiografia francesa e, mais recentemente, na anglo-saxónica, como um prolongamento em parte da história das mentalidades e da “história dos sentimentos” proposta por Lucien Febvre nos anos de 1940. Desconsideramos aqui o papel da “história dos sentidos”, exposta recentemente por Mark Smith (2021), por diferir grandemente, não obstante os pontos de contacto, das abordagens metodológicas e temáticas da história das emoções. Apesar de os estudos de Jean Delumeau (1978) não serem novos, a história das emoções constitui alguma novidade no panorama historiográfico atual. E isso deve-se em parte à “multiplicidade dos objetos históricos interrogados” (Corbin *et al.*, 2020: 13), entre os quais se referem as vivências da infância e da morte, as relações familiares e as expressões faciais e corporais. Possíveis também são as sinergias com a história do género e da sexualidade.

Atendendo a um espectro temporal alargado, a história das emoções completa a tríade proposta por Corbin *et al.* (2020: 14), que conta também com os anteriores

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em *Francisco de Monçon (1544)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

estudos (convertidos em coleções) da história do corpo e da virilidade na tentativa de cartografar “uma genealogia, material e sensível, dos próprios indivíduos”. No essencial, as emoções passam a ser consideradas “veículos de significados sociais e psicológicos” (Dixon, 2023: 6) de um determinado tempo, como também já havia dito Febvre (1973: 12, *apud* Dixon, 2023: 127). É fundamental, no entanto, não esquecer as lições de Febvre a respeito do inevitável anacronismo do uso da psicologia moderna para compreender emoções e sentimentos do passado (Dixon, 2023: 5-6). Como refere Thomas Dixon (2023: 18), a “forma particular de pensar sobre os sentimentos, no passado ou no presente, é o produto de processos históricos contingentes”. Os historiadores das emoções têm, portanto, como escopo “ver o interior da mente dos mortos” (Dixon, 2023: 18) com base no pressuposto, explícito ou subjacente, de estabelecer uma espécie de relação com os sujeitos históricos.

3. Civilidade e controlo das emoções

“se por vezes alguma centelha amorosa se acende no meu coração, rapidamente me esforcei por todos os meios para apagá-la, não por causa do ódio que tivesse às mulheres, como pensam as senhoras que aqui estão, mas para a minha salvação” (Castiglione, 2008: 24).

Num dos trechos do famosíssimo tratado de Baldassare Castiglione, *O Livro do Cortesão* (1528), o autor dá voz a Ottaviano Fregoso, cortesão que se presume ser da corte do ducado de Urbino, em um diálogo com a duquesa do referido território. Fregoso apresenta-se como um homem não devotado à paixão, entendido nesse diálogo como a figura da moralidade. Não ousa afirmar, todavia, que nunca sentiu qualquer paixão, porque seria descredibilizado. Como o próprio refere “mesmo que não acreditassem, fingiriam que acreditavam” (Castiglione, 2008: 23). Revela não ter tido, até ao momento, a preocupação de amar e ser amado, não porque se tivesse em grande conta, ou tenha perdido a esperança de alcançar o amor genuíno, mas porque ficara “espavorido com as contínuas lamentações de alguns enamorados, os quais, pálidos, tristes e taciturnos, parecem ter sempre o descontentamento pintado nos olhos” (Castiglione, 2008: 24). Fregoso quer, portanto, demarcar-se de um modelo de atuação rígido pelas emoções, isto é, não quer viver em função das suas paixões amorosas. Este

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

exemplo dos enamorados da corte impele-o a abdicar da forma de estar prevalecente na corte. Ele representa o normativo ou a conduta moral adequada.

Segundo Norbert Elias (1989), atento em particular ao caso francês, a civilidade enquanto conceito radicava na sociedade cortesã e na sua autoconsciência. Apesar de abarcar concepções e objetos mais amplos, foi o tratado de Erasmo de Roterdão, *De civilitate morum puerilium* (1530)⁴, que lhe atribuiu um sentido específico (Elias, 1989: 103). O controlo dos comportamentos representava uma preocupação da literatura moral da época, preocupação que Fregoso apresentava no manual de Castiglione atrás citado. Parte-se do pressuposto de que as manifestações corporais “manifestam ao exterior as disposições da alma” (Revel, 2017: 148), pelo que dever-se-ia inculcar no espírito uma moralidade erasmiana. A civilidade, que substituiu progressivamente o termo “cortesania” (ou cortesania) no século XVII, fazia parte da construção do imaginário político de Versalhes. Como refere Gérard Sabatier (1985: 303), ao aludir à tese de Ernst Kantorowicz, “Como a Cristandade é o corpo místico de Cristo, a Nação é o corpo místico do Rei, e como a hóstia é o corpo de Cristo, assim é com o corpo do Rei, hóstia real, que, assim como Cristo, não morre”⁵.

Ao acentuar a dimensão mística da corporalidade régia e da sua presença simbólica, Sabatier centra a sua atenção no monarca como centro da corte. Uma das primeiras influências dessas concepções radica na tese evolucionista de Herbert Spencer, segundo a qual o cerimonial significava submissão a uma autoridade social e/ ou política. A civilidade era, portanto, um mecanismo de cerceamento de liberdades individuais (Terra, 2000: 15-16). Tende a aproximar-se também de Roger Chartier (1985) na sua forma de pensar o Estado Moderno como uma construção cultural. A perspetiva de Chartier centra-se em duas interrogações. A primeira refere-se à forma como as artes e as “estéticas particulares” (Chartier, 1985: 502) promovidas no seio da corte supõem a existência de um sistema de valores. A segunda tem a ver com a maneira como se processa a transformação de um Estado numa “economia psíquica”, isto é, o modo como a imposição de padrões comportamentais (ou “civilidade judicial”) se

⁴ Em português, traduz-se como *A civilidade pueril*. Todavia, uma tradução mais exata (e correta) seria *Da civilidade dos costumes pueris*.

⁵ Não podendo densificar com o cuidado que se requiere a tese de Ernst Kantorowicz, remeto a referência para leitura, Kantorowicz (1957).

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

traduziu, no médio a longo prazo, na internalização do controlo (Chartier, 1985: 502). Esse aspeto foi, como se sabe, muito bem estudado por Norbert Elias.

A perspetiva de Elias (1990) a esse respeito centra-se na teoria da civilização (ou processo civilizacional), segundo a qual a “racionalização” dos comportamentos se verificou de forma gradual e assente no autocontrolo. As coações exteriores transformaram-se em autocoações. Isso envolvia um controlo da “vida pulsional e afetiva” (Elias, 1990: 188). Não se tratou, segundo Elias, de uma transformação linear, antes caótica. Pela vontade em se distinguirem da restante sociedade, as elites refinavam as suas práticas através de um “paulatino e penoso processo de aprendizagem e formação” (Terra, 2000: 17)⁶. Comportamentos característicos das cortes europeias (civildade) começaram a ser adotados pelos grupos intermédios da sociedade e, conseqüentemente, pelos estratos mais baixos, daí a ideia de civilização (Terra, 2000: 17). Essa foi também a premissa com que Peter Burke (2014) se referiu à cultura popular. Esta imitava a cultura de elite, ainda que com sinais de reinvenção. No entanto, há um ponto de desencontro entre ambos os autores. Para Burke, as culturas popular e de elite dialogavam, e não se verificava somente uma imitação unilateral. Por conseguinte, as elites participavam, não raras vezes, nas grandes festas “populares”, melhor dizendo, de todos (o exemplo do carnaval de Florença) (Burke, 2014: 70). Além disso, a politização da cultura popular aproximava em grande medida o “povo” e a política (que equivale, neste caso, à elite) (Burke, 2014: 431-432).

De modo a ilustrar melhor a receção da pedagogia moderna em Portugal, em particular no tocante ao controlo das emoções, resgatamos, como havíamos referido na introdução, a figura de Francisco de Monçon. O seu estudo recebeu os contributos mais recentes de Ana Isabel Buescu (1996) e Maria de Lurdes Fernandes (1991). No entanto, já outros o haviam feito, ainda que de forma lacunar, como Marcel Bataillon (1966), José Sebastião da Silva Dias (1960, 1969) e Manuel Augusto Rodrigues (1974)⁷. As informações relativas à sua presença em Portugal foram reunidas por Francisco Leitão Ferreira, nas *Noticias chronologicas da Universidade de Coimbra* (1729), republicadas, em dois volumes, em 1937 e 1938, por Joaquim de Carvalho.

⁶ Sobre o desenvolvimento da sociedade de corte e práticas de distinção, leia-se Elias (2001: 97-131) e Bourdieu (2007).

⁷ Todos os títulos referidos são citados em Fernandes (1991: 39).

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

Natural de Madrid, Francisco de Monçon era filho, com bastante probabilidade, de Fernão González de Monçon, que esteve no Conselho dos Reis Católicos. A sua preparação intelectual ter-se-á iniciado na corte castelhana. Estudou na Universidade de Alcalá, instituição em que obteve o mestrado em Artes e o doutoramento em Teologia. Ocupou, nesse período, a cátedra de Artes no colégio maior de S. Ildefonso dessa universidade (Fernández Travieso, 2012: 7). Em 1535, veio para Portugal a convite de D. João III para lecionar Teologia na Universidade de Lisboa e, em 1537, transferiu-se para a Universidade de Coimbra. Desenvolveu comumente “uma ação educativa e pastoral” (Fernandes, 1991: 42) centrada na produção de manuais de civildade e de educação dos príncipes e obras de carácter pastoral. A sua atuação enquanto capelão e pregador nas cortes de D. João III e D. Sebastião esteve na base das referidas obras, cuja publicação era assegurada com o patrocínio dos respetivos monarcas (Fernandes, 1991: 43-44). Como numa tradicional relação de mecenato, “o laço de fidelidade toma variados contornos, mas, sem dúvida, um deles é aquele que une um “Protetor” ao seu “Protegido”” (Mota, 2003: 208). Saiu do meio universitário em 1544. Essa saída ter-se-á devido, segundo Silva Dias (1969: 669-75, *apud* Buescu, 1996: 299), ao facto de Monçon ter recebido com algum desagrado a alteração que lhe fora imposta em 1541 por D. João III de que ocupasse uma outra “cadeira”, entretanto vaga. Sendo ou não esse o motivo que viria a determinar o seu afastamento da Universidade de Coimbra, o que é certo é que, em 1544, concorreu a uma conezia vaga da sé de Lisboa, passando doravante, e até à sua morte, a ocupar o cargo de dignidade de cónego magistral dessa sé (Buescu, 1996: 103).

O *Libro primero del Espejo del principe christiano: que trata como se ha de criar vn principe o niño generoso desde su tierna niñez cõ todos los exercicios & virtudes que le conuienen hasta ser varon perfecto* (1544)⁸ enquadra-se no género dos *specula principis* ou “pedagogia especular” (Buescu, 1997: 33-34), desenvolvendo um discurso em torno dos deveres e virtudes do príncipe cristão. Muitas foram as obras editadas em Portugal com o mesmo escopo, como, por exemplo, a obra *Breve doutrina e ensinança*

⁸ Doravante citado como (LPEPC). Sobre a outra obra “gémea” de Monçon, *Libro primero del espejo de la princesa christiana* (c. 1543), veja-se Fernandes (1993: 109-21) e Buescu (1996: 214-36).

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

de príncipes (1525), de Frei António de Beja⁹. Enquadrada em plena Contrarreforma, ela testemunha a regidificação ideológica imposta por Trento. Tratava-se, sobretudo, de um discurso normativo que pode ser entendido como um dos instrumentos de legitimação do príncipe e de afirmação da Coroa. Como refere Chartier (1985: 497, *apud* Buescu, 1997: 45), a ordem do discurso é uma das estratégias nesse sentido, a par da ordem dos sinais e das cerimónias.

No entanto, a edição da obra de Monçon, como outras, não ocorreu de forma aleatória, antes na sequência ou a pretexto de momentos simbólicos. Em 1544, foi jurado herdeiro do trono português nas Cortes de Almeirim, celebradas a 30 de março, o príncipe D. João (1537-1554), oitavo e, à data, único filho varão do casamento de D. João III com D. Catarina de Áustria. Como é sabido, o príncipe não herdou o trono português pela sua morte precoce, tendo sido transmitido *ipso facto* para o seu filho póstumo D. Sebastião, fruto do seu casamento com a infanta de Castela, D. Joana (Buescu, 2008: 170-171). Em todo o caso, o que importa reter é que, jurado príncipe herdeiro, a D. João Manuel devia ser inculcado os ditames do bom governo, daí a encomenda real a Monçon nessa data. Seguimos, portanto, uma análise assente no pressuposto de que o normativismo e positivismo jurídicos são úteis para compreender a ordem política e social na Época Moderna, e em particular no que se refere à literatura de civilidade.

Tendo em vista identificar os aspetos referentes ao controlo das emoções na obra *Libro primero del Espejo del principe christiano*, constituímos para o efeito quatro tópicos de análise. Todos são mecanismos “apresentados” por Monçon de refreamento dos impulsos e das emoções do príncipe; neste caso, destinava-se à formação de D. João, filho de D. João III (Buescu, 1996: 105). Optamos por desenvolver, à luz de um novo paradigma historiográfico - a história das emoções -, os capítulos da obra de Monçon cuja atenção dada por Ana Isabel Buescu foi menor.

A primeira forma de refreamento das emoções, como dissemos, a título interpretativo, era a valorização do estudo e da sapiência enquanto mecanismo inculcador de “bons” costumes e de disciplinamento da mente e do espírito. A importância das “ciências” na educação do príncipe contribuía, segundo Monçon, para o

⁹ Para o caso francês, veja-se o estudo de Scordia (2004: 507-32).

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em *Francisco de Monçon (1544)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

bom governo: “é bem aventurada a república que por anciões e sábios é governada” (LPEPC, cap. XVII, fl. 47f.)¹⁰. Utilizou, como exemplos, diversas figuras da Antiguidade Clássica. Uma delas era Alexandre Magno, que, sendo um dos grandes comandantes militares do seu tempo e tendo dedicado grande parte dele à arte da guerra, reconheceu que o fator que o mais tinha ajudado a “conquistar o mundo [fora] a ciência e sabedoria que havia aprendido de Aristóteles” (LPEPC, cap. XVII, fl. 47f.). Monçon refere-se também aos reis egípcios, aos imperadores romanos (em particular, Júlio César) e aos intelectuais da Grécia Antiga (Homero, Plutarco, Heródoto e Aristóteles). Estas referências evidenciam, de facto, a influência do Humanismo¹¹.

Para além das “ciências”, o príncipe devia aprender obrigatoriamente três línguas: espanhol, italiano e francês. Apesar de não integrar as principais, era também fundamental conhecer relativamente bem o latim porque “todas as boas histórias, e todas as ciências, e todas as boas doutrinas e artes, que se convém saber, estão em língua latina escritas” (LPEPC, cap. XVIII, fl. 50f.). Conhecimentos de filosofia moral eram também solicitados, partindo do pressuposto aristotélico de que “a virtude não consiste em apenas saber, mas sim bem obrar com razão, eleição e conselho” (LPEPC, cap. XIX, fl. 53f.). Invocava ainda Cícero para salientar que:

“o maior serviço que os homens podem fazer a Deus: é entender em rege-se bem a si e aos outros, e para quem supusesse como o haviam de fazer este tratamento lhes aconselha que se deem ao estudo da filosofia moral: porque como a medicina livra o corpo de todas as enfermidades, também a filosofia a [bondade] anima de todas as paixões que a impedem de ser virtuosa” (LPEPC, cap. XIX, fl. 53v.).

Esta era, segundo Monçon, “a soberana doutrina [que] contém em si a prudência que é a guia e maestra das virtudes” (LPEPC, cap. XIX, fls. 53v., 54f.). Subentende-se que a filosofia moral, à semelhança da medicina em relação ao corpo, cura as “enfermidades” espirituais. Entre estas, incluem-se, como o próprio refere, as paixões que desvirtuam o ser humano e a bondade à qual, sem estas, estaria naturalmente predisposto. Segue-se um outro capítulo (XX) a acentuar a relevância do estudo das Sagradas Escrituras, as quais continham, figuradamente, “ervas e frutas medicinais de

¹⁰ A tradução do castelhano para o português contemporâneo, o que doravante será regra, é de responsabilidade própria.

¹¹ Sobre a receção do Humanismo em Portugal, veja-se Buescu (2008: 293–325).

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em *Francisco de Monçon (1544)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

saudáveis conselhos” (LPEPC, cap. XX, fl. 56v.). Querendo aconselhar-se, portanto, o príncipe devia procurar a Bíblia (a “divina lição”) (LPEPC, cap. XX, fl. 57f.). Tementes a Deus e ao seu serviço, os governantes (neste caso, os futuros governantes) podiam atuar com mais justiça. Ademais, os “letrados e sábios” (LPEPC, cap. XX, fl. 57v.), dotados de virtude, deviam ser honrados e premiados pelos seus serviços, podendo auxiliar o príncipe na compreensão da lei divina.

Uma das outras formas de refreamento das emoções era, por seu turno, a inculcação do valor da obediência. Desde logo, a obediência no plano espiritual: “como convém que o príncipe desde pequeno se crie temeroso de Deus, devoto e religioso às coisas religiosas” (LPEPC, cap. XII, fl. 32f.). O príncipe, tal como os homens comuns, era obrigado a servir e a honrar a Deus, e se não o fizesse “perde o nome de homem e deve ser contado com as bestas brutas” (LPEPC, cap. XII, fl. 32f.). A obediência não se circunscrevia apenas ao plano espiritual, mas também ao material. Referimo-nos à obediência aos pais por “obrigação natural e divina” (LPEPC, cap. XVI, fl. 44f.), uma vez que os mandamentos a isso aludiam. A primeira regra consistia em que o filho não só se contentasse em obedecer aos pais, como, por vezes, lhes fizesse a vontade como “sinal de amor e de muito virtude” (LPEPC, cap. XVI, fl. 44f.). Em resposta à desobediência, estava o castigo:

“que isto é por natureza, e castigá-los [os filhos] é de prudência e virtude. E desta regra não hão de ser excetos os príncipes: porque se é verdade que o castigo é medicina da alma como as purgas do corpo: e curam o príncipe com elas quando está enfermo, também deve de ser curado das enfermidades da alma: principalmente se é desobediente (...) [pelo que do] padre piedoso o castigo que leva, como justo e virtuoso nele deve deixar de castigar” (LPEPC, cap. XVI, fl. 46).

A desobediência aos pais era, no entanto, lícita nos casos em que “lhes [ao filho] mandarem fazer algum vício ou coisa injusta” (LPEPC, cap. XVI, fl. 45v.). A obediência estendia-se ainda aos sábios e “mestres”. O mais importante, todavia, era não obedecer aos vícios. Essa era uma das premissas que cimentava o valor doutrinário da obediência. Sinónimo de felicidade - “a obediência é madre de toda a felicidade” (LPEPC, cap. XVI, fl. 43v.) -, este conceito tinha uma aceção semântica específica, ainda que universal.

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em *Francisco de Monçon (1544)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

Em terceiro lugar, os passatempos “virtuosos”. Pretendia-se regular os momentos de ócio. Quando o príncipe deixava “os negócios da república”, devia repousar ou “tomar alguma recreação” (LPEPC, cap. XXIII, fl. 65f.). Podia igualmente optar pelo “santo ócio” (LPEPC, cap. XXIII, fl. 65f.)¹², isto é, os momentos contemplativos (rezar, escrever e estudar, por exemplo). Em todo o caso, Monçon alertava para a necessidade de não se estender demasiado esses momentos, porque os príncipes “com razão [seriam] julgados por ociosos” (LPEPC, cap. XXIII, fl. 65v.). Entre os jogos praticados pelo príncipe, contam-se o xadrez, o jogo da “bola” e o jogo da “péla”. Os jogos de cartas (ou jogos “de azar”) eram, por sua vez, condenados pelo pregador (Buescu, 1996: 126)¹³.

Além dos jogos, incentivava-se a prática da caça, atividade eminentemente aristocrática, que se realizava, não raras vezes, nas coutadas reais. Esta tinha uma dimensão lúdica e, simultaneamente, normativa. Como marca de distinção social da nobreza, a arte da guerra mantinha-se, mesmo nos tempos de paz, na preparação militar. A caça fazia parte desse treinamento. Como escreveu Monçon, citando Virgílio, a caça e a guerra “tinham grande semelhança entre si” (LPEPC, cap. XLIII, fl. 132f.). Para isso, era fundamental o manejo adequado de armas. Havia, no entanto, outros passatempos lícitos e apropriados para um príncipe: nadar, pescar, dançar e cantar. Estes passatempos podem ser perspetivados, a nosso ver, de uma dupla forma: a do controlo, mas comumente a do apelo às emoções, desde que num quadro comportamental restrito. A existência de formas de exteriorização de sentimentos, isto é, emoções, ou impulsos, não são passíveis de ser interpretadas exclusivamente à luz de uma perspetiva de controlo.

Por último, a castidade, ou a regulação da atividade sexual, como um valor em si, proveitosa para o príncipe e, por conseguinte, para a sua família. Este aspeto é tratado no capítulo XXXIII, e a sua fundamentação discursiva alicerça-se no pressuposto de que a luxúria “causa discórdia entre os homens e põe inimizade com Deus” (LPEPC, cap.

¹² Interessante é a não referência à leitura enquanto passatempo, antes o estudo das obras. Sobre o assunto, leia-se Chartier (2011: 77–105).

¹³ A legislação previa sanções para quem praticasse “jogos de azar”. Desde logo, as *Ordenações Manuelinas* e a legislação eclesiástica. Sobre o (in)sucesso da imposição desses interditos, não há estudos para Portugal. Para o caso francês, leia-se Mehl (1982: 625–34).

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em *Francisco de Monçon (1544)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

XXXIII, fl. 96f.), isto é, atraiçoa a fé e as virtudes do príncipe que deviam seguir o paradigma do *filho pródigo*. Além disso, o “amor quita a sabedoria”, dificultando a aprendizagem necessária para o bom governo. Entre outros argumentos, Monçon considera que ser-se luxurioso, para além de ser desonroso para o próprio, o é principalmente para os seus antepassados: “os mortos são desonrados e afrontados” (LPEPC, cap. XXXIII, fl. 97v.).

4. Emoções e/ em política

Para compreender a dinâmica política do Portugal Moderno, Pedro Cardim (2000) convocou o “poder dos afetos”. Segundo o autor, a ideia de uma modernidade política, tal como teorizada hoje, e à qual fizemos referência no início deste trabalho, não corresponde a uma visão fidedigna da política e dos seus trâmites na Época Moderna. Uma ordem política desapaixonada, baseada em princípios estritamente racionais e, por sua vez, assente em uma “neutralidade afetiva” (Cardim, 2000: 7). Essa não é a modernidade dos séculos XVI e XVII, a que precede as profundas disrupções no sistema político operadas com o Iluminismo e o Liberalismo. A moderna oposição entre razão e emoção era, portanto, inexistente. Pelo contrário, o amor e a amizade compunham a cultura política desse período de tal maneira que a legislação reconhecia “o carácter natural dos afetos e da sua normatividade” (Cardim, 1999: 28)¹⁴. Esse “respeito jurídico pela ordem afetiva” (Cardim, 1999: 29) era generalizado, estando presente na literatura de inspiração religiosa, no direito canónico e na literatura de civilidade. Naturalmente, essa literatura não se limitou a refletir sobre o assunto, mas a cimentar um discurso normativo de “forte carácter precativo” (Cardim, 1999: 35). Monçon afigura-se um evidente paradigma desse discurso.

Na obra de Monçon aqui estudada, muitas são as referências aos afetos na cultura política, desde logo, por neles estar assente a ideia de um governo paternal. O valor da obediência, aliado a outros fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime, cimentava uma realidade política juridicamente ordenada¹⁵. Entre esses

¹⁴ Esse aspeto também é referido em Cardim (1998: 76–84). Além disso, é justo reconhecer que o estudo de Pedro Cardim é intelectualmente devedor das problemáticas abertas por António Manuel Hespanha na historiografia portuguesa. Veja-se Hespanha (2010: 57–84, 147–67).

¹⁵ Sobre este assunto, veja-se Cardim (2001: 133–74).

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

fundamentos estava o da própria legitimação do poder, pelo que os ensinamentos de Monçon para o príncipe testemunhavam precisamente a ligação do poder temporal com o divino. Os apelos, como atrás se referiu, a uma atenção acrescida às Sagradas Escrituras e aos seus intérpretes (os teólogos ou “sábios”) disso são exemplo. Nelas os príncipes “adquirem ciência para bem governar seus vassallos e ajuda divina para poder-lhes manter em paz e justiça conforme obrigação que têm” (LPEPC, cap. XX, fl. 57f.). O *serviço* do príncipe para com Deus e para com os súbditos era, portanto, um ato de amor. Esse ato era convenientemente recíproco, pois um súbdito devia amar o seu monarca. Essa imagética supõe que o serviço não decorria de uma obrigação em manter uma ordem social e política, antes da espontaneidade.

A imagem de um príncipe cristão, tal como Maravall (1944: 365) a descreveu, pressupunha a recusa do maquiavelismo, isto é, a amoralidade da concepção da política e do “político”. Monçon distanciou-se largamente dessa linguagem. Em todo o caso, os aspetos referentes à *virtù* do príncipe encontram-se em parte presentes. Importa, desde já, destacar a importância dada por Monçon à dedicação do príncipe aos “negócios” da república. É certo, no entanto, que não nos referimos à arte da conquista e conservação do Estado, apenas ao apelo ao envolvimento. A virtude (e não a *virtù* cunhada por Maquiavel) pressupunha moralidade. Captamos essa dimensão nos capítulos XXX e XXXI do *Libro primeiro del Espejo del principe christiano*. No primeiro, mencionam-se duas das vertentes principais, ou o subproduto da noção de virtude: a prudência e a discrição. No segundo, faz-se referência ao valor da verdade, recriminando-se, é claro, a mentira, independentemente dos fins políticos ou outros que se pretendiam alcançar. A mentira era, segundo Monçon, sinónimo de pecado (“ofensa a Deus”) (LPEPC, cap. XXXI, fl. 39v.).

Relativamente às emoções (e não aos afetos), trazemos novamente à colação as paixões, entendidas não somente como paixões amorosas, mas principalmente como sinónimo de todos e quaisquer vícios ou excessos. Para Monçon, as paixões e a política eram incompatíveis, ou, se quisermos, as paixões eram uma manifestação antipolítica. Como refere no capítulo XXXII, a ira devia ser uma paixão a refrear desde nascença. Apesar desse enfoque particular, convinha, acima de tudo, “refrenarle [ao príncipe] de

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em *Francisco de Monçon (1544)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 nº 2 2025. 96-116.
DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

todas passiones” (LPEPC, cap. XXXII, fl. 113v.), porque a existência destas desvirtuava o governo; dito de outra forma, impedia o bom governo.

Não queremos com esta proposta de análise fazer uma equivalência natural entre paixões e emoções. A expressão exterior do sentimento podia fazer-se de uma forma emotiva ou apaixonada, e só esta é que era categoricamente censurada. No entanto, poder-se-ia constatar também que a emoção era, em parte, motivo de reprovação. A valorização da discrição como característica fundamental de um príncipe cristão isso evidencia. Esse aspeto remete para uma dimensão racionalista da política que se esperaria ver inculcada na primogenitura¹⁶. Todavia, no que à arte da representação diz respeito, muito conveniente era que o príncipe fosse “inclinado desde moço a desejar alcançar fama e glória” (LPEPC, cap. XXIX, fl. 81f.). E, enquanto bom cortesão, na arte da “conversação” fosse versado. Em muitos aspetos é perceptível a “licitude” das emoções, desde que para propósitos políticos específicos (diplomáticos, de representação ou teatralidade, por exemplo).

5. Conclusão

Para concluir o presente estudo, recorreremos à obra *Teoria geral do Estado*, de Hans Kelsen, em que o autor afirma o seguinte:

“Uma regra obriga os indivíduos a adotar uma certa conduta, a praticar certo ato e a abster-se de outro. Mas, mesmo que nos não conformemos com as suas determinações -, deixando de fazer o que devíamos ou fazendo aquilo de que devíamos abster-nos -, a regra não deixa por isso de subsistir. A sua validade não foi atingida. [...] E uma ordem normativa pode ser válida mesmo quando a realidade não é perfeitamente conforme com ela; ao contrário, só com esta condição de conformidade é possível a existência de uma ordem natural” (Kelsen, 1938: 8-9).

Kelsen defendeu uma conceção normativista do Direito, ou então o normativismo jurídico. Segundo essa perspetiva, a norma¹⁷ moldava a realidade, impondo a ordem, conceito que difere de “ordem natural”. A norma era, portanto, independente da ordem, não dependendo dela para vigorar. A sua validade não era posta em causa pelo não

¹⁶ A dimensão racionalista é visível no capítulo XXVII, que remete para o âmbito militar do funcionamento político. Monçon aconselha ao príncipe que seja “esforçado e forte com o esforço e forças corporais” (LPEPC, cap. XXVII, fl. 74f.).

¹⁷ Em português do Brasil, utiliza-se mais vulgarmente o termo “regra” como se vê no trecho apresentado.

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). *História. Revista da FLUP*. Porto. IV Série. Vol. 15 n° 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

cumprimento destas ou pela existência de caos. Parece-nos assertiva a perspetiva de Kelsen, de que Norbert Elias e outros historiadores são herdeiros, de que a normatividade decorre da própria existência da norma (ou normas), independentemente do restante. Quando pensamos a literatura de civilidade, temos de ter em conta que esta possui um discurso normativo, mas em nada se trata de uma norma com respaldo legal, ou seja, não é vinculativa. O carácter normativo desse discurso é transversal a outra documentação da época. Assumimos, portanto, que a perspetiva do controlo (das emoções, em particular) tem comprovado cabimento. Em todo o caso, a ideia de uma “racionalização” gradual dos comportamentos por via da internalização do controlo, como Norbert Elias advoga, não pode excluir outras propostas interpretativas.

Parece-nos evidente que não é possível considerar apenas a perspetiva do controlo das emoções, embora esta seja porventura prevalecte, mas também a do apelo às emoções, desde que num quadro normativo definido. Esta proposição é comprovada pela valorização dos momentos de ócio, perceptível no incentivo à prática de jogos, próprios de um príncipe, mas também nos passatempos “virtuosos”. Concordamos ainda, no essencial, com o pressuposto de que a literatura de civilidade, de que a obra de Monçon é um belo exemplo, contribuiu para a construção do Estado (Moderno).

Fontes impressas

MONÇON, Francisco de (1544), *Libro primero del Espejo del principe christiano: que trata como se ha de criar vn principe o niño generoso desde su tierna niñez cõ todos los exercicios & virtudes que le conuienen hasta ser varon perfecto*, Lisboa, Casa de Luís Rodriguez [consultado em 26/05/2025]. Disponível em <https://purl.pt/15319>.

Bibliografia

ARIÈS, Philippe (2017), “Para una historia de la vida privada” in Roger Chartier (coord.), *Historia de la vida privada - Del Renacimiento a la Ilustración (vol. 3)*, Barcelona, Taurus, pp. 8-21.

BATAILLON, Marcel (1966), *Erasmus y Espana: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª edição revista e acrescentada, México, Fondo de Cultura Económica.

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). *História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 n.º 2* 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

BOURDIEU, Pierre (2007), *A distinção: crítica social do julgamento*, traduzido por Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira, São Paulo; Porto Alegre, Edusp; Zouk.

BUESCU, Ana Isabel (1996), *Imagens do príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, Edições Cosmos.

BUESCU, Ana Isabel (1997), “Um discurso sobre o príncipe: a “pedagogia especular” em Portugal no século XVI”, *Penélope*, n.º 17, pp. 33–50, [consultado em 24/06/2025]. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2656433>.

BUESCU, Ana Isabel (2008), *D. João III (1502-1557)*, Lisboa, Círculo de Leitores.

BURKE, Peter (2014), *Cultura popular en la Europa moderna*, traduzido por Antonio Feros Carrasco e Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Alianza Editorial.

CARDIM, Pedro (1998), *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*, Lisboa, Edições Cosmos.

CARDIM, Pedro (1999), “Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII”, *Lusitania Sacra*, 2.ª série, n.º 11, pp. 21–57, [consultado em 24/06/2025]. Disponível em <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.1999.7501>.

CARDIM, Pedro (2000), *O poder dos afetos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*, Tese de Doutoramento em História, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.

CARDIM, Pedro (2001), “Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, *Revista de História das Ideias*, vol. 22, pp. 133–174, [consultado em 24/06/2025]. Disponível em <https://ap1.sib.uc.pt/handle/10316.2/41719?mode=full>.

CARVALHO, Joaquim Ramos de (2011), “As sexualidades” in Nuno Gonçalo Monteiro (coord.), *História da vida privada em Portugal - A Idade Moderna (vol. 2)*, Lisboa, Temas e Debates, Círculo de Leitores, pp. 96-129.

CASTIGLIONE, Baldassare (2008), *O Livro do Cortesão*, traduzido por Carlos Aboim Brito, Porto, Campo das Letras.

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 n° 2 2025. 96-116. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

CHARTIER, Roger (1985), “Construction de l’État moderne et formes culturelles: perspectives et questions” in *Culture et idéologie dans la genèse de l’État moderne. Actes de la table ronde de Rome (15-17 octobre 1984)*, Roma, École Française de Rome, pp. 491-503.

CHARTIER, Roger (2011), “Do livro à leitura” in Roger Chartier (org.), *Práticas da leitura*, traduzido por Cristiane Nascimento, 5.^a edição, São Paulo, Estação Liberdade, pp. 77-105.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (2020), “Introdução geral” in Georges Vigarello (coord.), *História das emoções - Da Antiguidade às luzes (vol. 1)*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, pp. 9-21.

DELUMEAU, Jean (1978), *La peur en Occident (XIVe - XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard.

DIAS, José Sebastião da Silva (1960), *Correntes de sentimento religioso em Portugal sécs. XVI a XVIII*, vol. 1, Coimbra, Universidade de Coimbra.

DIAS, José Sebastião da Silva (1969), *A política cultural na época de D. João III*, vol. 1, Coimbra, Universidade de Coimbra.

DIXON, Thomas (2023), *The History of Emotions: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

ELIAS, Norbert (1989 e 1990), *O processo civilizacional: investigações sociogenéticas e psicogenéticas* (2 vols.), Lisboa, Publicações Dom Quixote.

ELIAS, Norbert (1990), *O processo civilizacional: investigações sociogenéticas e psicogenéticas - Transformações da sociedade, esboço de uma teoria da civilização (vol. 2)*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

ELIAS, Norbert (2001), *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte*, Rio de Janeiro, Zahar.

EVANS, Dylan (2003), *Emotion: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). *História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 n.º 2 2025. 96-116.*
DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

FEBVRE, Lucien (1973), "Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past" in Peter Burke (ed.), *A New Kind of History: From the Writings of Febvre*, traduzido por K. Folca, Londres, Routledge e Kegan Paul, pp. 12-26.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1991), “Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião”, *Lusitania Sacra*, 2.^a série, n.º 3, pp. 39-70, [consultado em 24/06/2025]. Disponível em <https://doi.org/10.34632/lusitaniасаcra.1991.8066>.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1993), “Francisco de Monzón e a “princesa cristã””, *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, Anexo V, Sécs. XVI-XVIII, pp. 109–21.

FERNÁNDEZ TRAVIESO, Carlota (2012), “Introducción” in Francisco de Monzón, *Libro segundo del Espejo del perfecto príncipe cristiano*, A Coruña - España, SIELAE.

HABERMAS, Jürgen (2010), *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Texto Editores [ed. original, 1985].

HESPANHA, António Manuel (2010), *A política perdida. Ordem e Governo antes da modernidade*, Curitiba, Juruá Editora.

KANTOROWICZ, Ernst (1957), *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, New Jersey, Princeton University Press.

KELSEN, Hans (1938), *Teoria geral do Estado*, São Paulo, Livraria Académica - Saraiva & C.^a editores.

LEWIS, Clive Staples (1936), *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*, Oxford, Oxford University Press.

LUHMANN, Niklas (1991), *O amor como paixão para a codificação da intimidade*, Lisboa, Difusão Editorial.

MARAVALL, José Antonio (1944), *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Tiago Moura Gonçalves – “*Por refrenarle de todas passiones*”: uma pedagogia das emoções em Francisco de Monçon (1544). *História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 15 n° 2 2025. 96-116.*
DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist15_2o1

MEHL, Jean-Michel (1982), “Les jeux des dés au XVe siècle après les lettres de rémission” in Philippe Ariès, Jean-Claude Margolin (eds.), *Les Jeux à la Renaissance: Actes du XXIIIe Colloque International d'Études Humanistes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 625-34.

MOTA, Isabel Ferreira da (2003), *A Academia Real da História: os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico*, Coimbra, Edições Minerva.

REVEL, Jacques (2017), “Los uso de la civilidad” in Roger Chartier (coord.), *Historia de la vida privada - Del Renacimiento a la Ilustración* (vol. 3), Barcelona, Taurus, pp. 145-79.

RODRIGUES, Manuel Augusto (1974), *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra*, Coimbra, Universidade de Coimbra.

SABATIER, Gérard (1985), “Versailles, un imaginaire politique” in *Culture et Idéologie dans la Genèse de l'État Moderne. Actes de la table ronde de Rome (15-17 octobre 1984)*, Roma, École Française de Rome, pp. 295-324.

SCORDIA, Lydwine (2004), "Le roi, l'or et le sang des pauvres dans *Le livre de l'information des princes*, miroir anonyme dédié à Louis X", *Revue Historique*, tomo 306, fascículo 3, n.º 631, pp. 507-532, [consultado em 22/12/2025]. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/40957440>.

SMITH, Mark (2021), *A Sensory History Manifesto*, Pennsylvania, Penn State University Press.

TERRA, Ana Lúcia Silva (2000), *Cortesia e mundanidade: manuais de civilidade em Portugal nos séculos XVII e XVIII*, Dissertação de Mestrado em História, Coimbra, Universidade de Coimbra.

VIGARELLO, Georges (2020), “A emergência do termo “emoção” in Georges Vigarello (coord.), *História das Emoções - Da Antiguidade às Luzes* (vol. 1), Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, pp. 349-59.