

Ana Maria S. A. Rodrigues  
*Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*

## *Um Mundo só de Homens: os capitulares bracarenses e a vivência da masculinidade nos finais da Idade Média*

### Resumo

Neste estudo, propomo-nos debater a questão da identidade de género dos clérigos medievais a partir do exemplo dos capitulares bracarenses. Afastando-nos dos autores que vêem naqueles um terceiro género, exploraremos o potencial da teoria das masculinidades múltiplas para concluir pela inequívoca identidade masculina dos referidos clérigos mas com traços diferindo do modelo cavaleiresco então dominante.

### Abstract

In this study we will discuss the gender identity of the medieval clergy, using the canons of the chapter of Braga as an example. Deviating from the authors that consider them a third gender, we will explore the potential of the multiple masculinities theory to conclude that those clerics were unequivocally male but their gender identity had elements that made it differ from the chivalric model prevailing at the time.

Ao recebermos o convite para nos associarmos ao volume de estudos e ensaios a oferecer ao Professor Doutor José Marques, por ocasião da sua aposentação, pensámos imediatamente em dedicar-lhe um texto sobre os membros do Cabido da Sé de Braga no período medieval. Não só por ser ele próprio Mestre-Escola dessa agremiação nos nossos dias e nos parecer constituir adequada homenagem uma reflexão sobre os seus companheiros de ministério em tempos pretéritos, mas também – e sobretudo – porque foram os seus trabalhos<sup>1</sup> a des-

---

<sup>1</sup> E os de outro ilustre membro da comunidade capitular, já falecido, o Professor Doutor Avelino de Jesus da Costa.

partar em nós a curiosidade intelectual que nos levou a consagrar-nos ao estudo desse Cabido durante vários anos, e ainda porque junto dele sempre encontramos estímulo e apoio, tanto intelectuais quanto humanos, para prosseguir nesse propósito. Por tal abertura de espírito e disponibilidade lhe estaremos sempre grata.

Escolhido desta forma o tema, a problemática foi-nos em larga medida inspirada pela actualidade. Se a discussão sobre o celibato imposto aos clérigos perdeu algo da premência evidenciada há algumas décadas, por alturas do concílio de Vaticano II, a questão da vivência da sexualidade pelos ministros do culto, não apenas católicos mas pertencentes às diversas confissões cristãs, está hoje na ordem do dia. Suscitando a perplexidade e até o escândalo dos fiéis e da opinião pública, e incitando os cientistas sociais – historiadores, sociólogos, antropólogos e outros – a procurarem no passado e no presente meios de contextualização, teorias explicativas, propostas de solução.

O estudo dos homens como seres sexuados é, porém, bastante recente e não tem ainda muitos cultores. De facto, durante décadas os investigadores destas questões – que eram, quase exclusivamente, investigadoras, muitas delas envolvidas nos movimentos políticos e sociais feministas – procederam como se apenas as mulheres fossem condicionadas, em todos os aspectos da sua existência, pela sua pertença a um sexo que por alguns era apodado de “fraco”. E mesmo quando, no vocabulário científico, o conceito de género – que remete para as diferenças sexuais socialmente construídas, e por isso variáveis de lugar para lugar e de período para período – veio substituir o de sexo – que remete para as diferenças anatómicas e biológicas supostamente imutáveis entre homens e mulheres –<sup>2</sup>, permitindo redefinir os objectivos da chamada história das mulheres no sentido de “descobrir as variações dos papéis e do simbolismo sexuais em diferentes sociedades e períodos, compreender o que eles significavam e como funcionavam para manter a ordem social ou promover a sua mudança”<sup>3</sup>, as pesquisas e publicações continuaram a tomar as mulheres como objecto preferencial de análise, como se só elas fossem “geradas”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Sobre o conceito de género e as novas perspectivas que ele abre para os estudos históricos, cf. Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *American Historical Review*, 91 (1986) 5, p. 1053-1075.

<sup>3</sup> Natalie Zemon Davis, “Women’s history in transition : the European case”, *Feminist Studies*, 3 (1976) 3-4, p. 90. A tradução é da nossa responsabilidade.

<sup>4</sup> Os académicos anglo-saxónicos inventaram, a partir do substantivo *gender*, um verbo (*to gender*, *gendered*, *gendered*) que utilizam correntemente nos seus escritos para significar, quer o trabalho de construção social do sexo efectuado pelas sociedades de outrora quer a sua reconstrução pelos historiadores actuais. A língua portuguesa não nos parece oferecer para ele nenhuma tradução satisfatória.

A inflexão da história das mulheres para a história do género deparou, pois, com a resistência e até a oposição de uma parte das historiadoras feministas, que temem uma nova secundarização das mulheres por meio da abordagem relacional dos sexos<sup>5</sup>. Mas permitiu a outras – e também a outros – aperceberem-se que a focagem quase exclusivamente masculina da historiografia tradicional não havia tornado invisíveis apenas as mulheres, tendo também deixado na sombra os homens que não se encaixavam nos modelos de masculinidade hegemónicos. Por outro lado, tornou-se igualmente claro que essa mesma historiografia havia praticamente ignorado os homens enquanto homens, ou seja, enquanto membros do sexo “forte”, dominante, mas não deixando por isso de representar papéis, de sofrer dores, de discutir posições, de exercer privilégios específicos da sua condição masculina. Daí, a emergência recente, no seio do universo académico feminista, de dois novos campos de estudos ocupando-se da construção social das identidades sexuais masculina – os *men’s studies*<sup>6</sup> – e homossexual e transsexual – os *queer studies*<sup>7</sup>.

Inscrevendo-se no âmbito destes renovados “estudos sobre homens” e reivindicando o género como utensílio conceptual de base, começaram a surgir, na segunda metade da década de 1990, trabalhos sobre a construção da masculinidade na Idade Média. Um bom número deles toma os clérigos, tanto regulares quanto seculares, como objecto da sua reflexão. Estes constituem, de facto, um caso particularmente estimulante para os investigadores, na medida em que a moral e a disciplina da Igreja lhes impunham um comportamento em nítida contradição com as manifestações mais evidentes da masculinidade triunfante da época, i. e., como veremos adiante, o exercício da violência física, a conquista e emprenhamento de mulheres, a protecção e sustento da família, quer esta fosse de sangue quer de aliança. Mas, seria o seu ideal de masculinidade mais moldado pelos Evangelhos e pelos escritos dos Padres da Igreja ou pelos romances de cavalaria? Considerar-se-iam eles mesmos como pertencendo ao género masculino? Ou a um género neutro, um não-género, um terceiro género, superior em qualidade e destinado a transcender e dominar os outros dois? E como os via a sociedade – como anjos ou como homens?

É para o debate surgido em torno destas e doutras questões da mesma ordem que pretendemos contribuir com este texto, no qual analisaremos o percurso da comunidade capitular bracarense no seu conjunto e o daqueles dos seus mem-

---

<sup>5</sup> Françoise Thébaud, *Écrire l’histoire des femmes*, 2<sup>a</sup> réimpr., Lyon, ENS Editions, 2001, p. 121-122.

<sup>6</sup> Sobre os efeitos do conceito de género na reconfiguração dos estudos culturais e a emergência dos “estudos sobre homens”, cf. Allen J. Frantzen, “When Women Aren’t Enough”, *Speculum*, 68 (1993) 1-2, p. 445-471 e Thelma Fenster, “Preface: Why Men?”, in *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, ed. Clare A. Lees, Minneapolis, 1994, p. ix-xiii.

<sup>7</sup> Sobre o nascimento e evolução desta área disciplinar, para a qual não encontramos um título satisfatório na língua portuguesa, cf. “Introduction”, in *Queer Studies: an Interdisciplinary Reader*, ed. Robert C. Corber e Stephen Valocchi, Malden MA, Blackwell, 2003, p. 1-17.

bros que nos deixaram vestígios mais consistentes da respectiva existência, procurando indícios da forma como construía e vivenciavam a sua identidade de género, individual e colectivamente.

Todos os autores convergem na afirmação de que a imposição do celibato aos clérigos que pretendiam ascender ao sacerdócio, durante aquilo que convencionalmente se chama a reforma gregoriana, marcou um ponto de viragem na construção da identidade de género do clero, pelo menos no que diz respeito ao seu elemento masculino<sup>8</sup>.

É certo que o celibato estava há muito inscrito na doutrina da Igreja como um ideal de vida até mesmo para os seculares, mas de modo algum era uma obrigação, sancionável se não fosse cumprida. Na verdade, a ordenação de homens casados – até mesmo como bispos – foi uma prática corrente nos primeiros tempos do cristianismo, sendo todavia exigido a esses ministros do culto e a suas esposas, a partir do século IV, uma coabitação casta ou a separação de corpos. Em contrapartida, se os sacerdotes tivessem sido ordenados enquanto celibatários, já não podiam casar, e os segundos casamentos estavam totalmente proscritos, mesmo para os que enviuassem. Estas restrições aplicavam-se, é certo, apenas aos clérigos de ordens maiores, podendo os restantes consorciar-se e constituir família<sup>9</sup>.

Quanto aos monges, esses norteavam-se por um ideal ainda mais exigente de castidade. Contudo, o seu quase total afastamento do mundo – e, em particular, das mulheres –, por vezes desde a infância, facilitava-lhes de algum modo a tarefa de não cederem às tentações da carne<sup>10</sup>.

Com efeito, na Alta Idade Média era frequente os pais entregarem filhos de tenra idade a mosteiros para que neles fossem educados e viessem mais tarde a

---

<sup>8</sup> Não nos deparámos ainda com estudos, realizados nesta óptica, sobre o clero feminino. Não tivemos, porém, ocasião de consultar o livro de Jo Ann MacNamara, *Sisters in Arms : Catholic Nuns Through Two Millenia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996, que, a atender aos seus outros trabalhos que adiante citamos, é muito provável se debruce sobre esta questão.

<sup>9</sup> Roger Gryson, *Les Origines du Célibat Ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux, Duculot, 1970, p. 197-198; A. M. Stückler, “L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au concile de Trente”, in *Sacerdoce et Célibat. Etudes Historiques et Théologiques*, publiées par Joseph Coppens, Louvain, Ed. Peeters, 1971, p. 373-375; Paul Beaudette, “In the world but not of it: Clerical celibacy as a symbol of the medieval church”, in *Medieval Purity and Piety. Essays on medieval clerical celibacy and religious reform*, ed. Michael Frassetto, New York / London, Garland Publishing, 1998, p. 24-27.

<sup>10</sup> Embora o corpo mantivesse as suas exigências, o que levava muitos autores cristãos a preocupar-se sobremaneira com as “emissões nocturnas”, para cujo controle, quando não mesmo supressão, propunham exercícios ascéticos elaborados. Cf. D. Brakke, “The problematization of nocturnal emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul”, *Journal of Early Christian Studies*, 3, nº4 (1995) p. 419-460 e C. Leyser, “Masculinity in Flux: Nocturnal Emission and the Limits of Celibacy in the Early Middle Ages”, in *Masculinity in Medieval Europe*, ed. D. M. Hadley, London/New York, Longman, 1999, p. 103-120.

tornar-se religiosos<sup>11</sup>. Tratava-se de um gesto sacrificial, destinado a atrair a benevolência de Deus para toda a família ofertante, mas que também tinha um objectivo mais imediato e material, a protecção e sustento dessas crianças, quando não de todos os respectivos parentes, pela comunidade cenobítica. Em consequência desta prática, muitos monges nunca chegavam a conhecer uma vida familiar tradicional, marcada por presenças tanto masculinas quanto femininas e pelos correspondentes afectos.

Ora, os psicólogos têm afirmado nas últimas décadas que a identidade de género não é inata mas se adquire na infância, através da interacção da criança com a sociedade envolvente. No caso dos rapazes, para a formação da respectiva masculinidade é essencial a rotura simbólica com a mãe, primeiro objecto de amor e de identificação<sup>12</sup>. Pode, assim, colocar-se como hipótese que a ausência da mãe e de qualquer referencial feminino, no interior dos mosteiros masculinos, permitia àqueles que desde (quase) sempre aí haviam vivido a construção de uma identidade outra, que transcendia a dicotomia feminilidade/masculinidade através da incorporação simultânea de comportamentos e valores tradicionalmente atribuídos a um e outro dos géneros<sup>13</sup>.

Esta identidade era obviamente mais difícil de adquirir pelos monges que faziam os seus votos mais tarde, depois de terem tido contacto com uma figura maternal e com outras figuras femininas. Mas não deixava de constituir também para eles um ideal a perseguir, como o virá a ser para o clero secular para quem o celibato se tornará, mais tarde, uma obrigação<sup>14</sup>.

Assim, autores há que, transpondo para o passado a discussão que actualmente se ergue em torno da possibilidade de existência de “terceiros sexos” e “terceiros géneros”<sup>15</sup>, se referem ao clero medieval – regular, e secular de ordens maiores – como a um terceiro género, que um deles até rotulou de “emasculino”<sup>16</sup>. Termo esse que nos parece inapropriado, na medida em que obscurece a existência de mulheres no seu seio, dando assim razão às críticas feministas de que os “estudos sobre homens” poderiam vir a constituir uma ameaça para a muito recentemente adquirida e ainda frágil presença (para já não falar de protagonismo) das mulheres na história. Daí que nos pareça mais adequada – ainda que se imponha estabelecer-lhe rigorosos limites temporais – a expressão mais

---

<sup>11</sup> José Mattoso, “A cultura monástica em Portugal (975-1200)”, in Id., *Religião e cultura na Idade Média Portuguesa*, 2ª ed., Lisboa, I. N. - C. M., 1997, p. 359.

<sup>12</sup> Elisabeth Badinter, *XY. A Identidade Masculina*, trad. port., 2ª ed., Porto, Asa, 1996, p. 69-98.

<sup>13</sup> Nomeadamente, a maternidade podia ser assumida por figuras masculinas. Veja-se Caroline Walker Bynum, “Jesus as mother, abbot as mother: some themes in early Cistercian writing”, in Id., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982, p. 110-168.

<sup>14</sup> D. M. Hadley, “Introduction”, in *Masculinity in Medieval Europe*, cit., p. 10.

<sup>15</sup> *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, ed. G. Herdt, New York, 1994.

<sup>16</sup> R. N. Swanson, “Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation”, in *Masculinity in Medieval Europe*, cit., p. 161.

neutra de “terceiro género”<sup>17</sup>, permitindo englobar todos os seres que, vivendo em estado de castidade ou de continência, voluntariamente assumido ou imposto, se subtraíam às contingências dos outros dois géneros.

Ora, se é admissível, como vimos, que a construção desta identidade de género de um terceiro tipo se fizesse sem grandes dificuldades nos meios monásticos tradicionais e talvez até mesmo nas numerosas comunidades espirituais mistas, formais e informais, que surgiram em torno do ano mil<sup>18</sup>, pretender estendê-la ao clero diocesano envolvido nos negócios do mundo levantava problemas quase insolúveis. Foi, contudo, o que as autoridades eclesiásticas tentaram fazer ao imporem o celibato a todos os clérigos de ordens maiores. Como se explica esta insistência da Igreja na abstinência sexual dos ministros do culto?

Diversos têm sido os autores a assinalar que, desde a Antiguidade, o autocontrole, a capacidade de manter o amor pela esposa e pela família dentro de limites razoáveis, a temperança, eram considerados requisitos essenciais para o exercício de autoridade sobre os outros, tendo estes princípios sido adoptados pelos primeiros cristãos<sup>19</sup>. Daí, o desenvolvimento de um ideal de abstinência sexual e mesmo de celibato entre aqueles que pretendiam dirigir os destinos dos fiéis<sup>20</sup>. Conrad Leyser propõe, assim, que se interprete a ascensão do que ele intitula de “masculinidade ascética” – aquela que reivindicava uma superioridade baseada na pureza, obtida esta pela submissão do corpo à vontade do espírito –, na perspectiva de uma luta pelo poder que, inicialmente, se desenrolou entre cristãos e pagãos e, mais tarde, no seio da própria comunidade cristã, entre seculares e regulares<sup>21</sup>.

Quando, alguns séculos mais tarde, no virar do milénio, novas ameaças surgiram para a sociedade cristã em resultado da emergência da feudalidade, foi nesse modelo monástico triunfante que os dirigentes eclesiásticos foram inspirar-se para reformar a Igreja e garantir a preeminência do poder espiritual sobre o temporal. Ora, há muito que Georges Duby mostrou o alcance político da teoria das três ordens, então desenvolvida<sup>22</sup>: para serem aceites pelos fiéis como úni-

<sup>17</sup> Usada, nomeadamente, por Jo Ann MacNamara, “An Unresolved Syllogism. The Search for a Christian Gender System”, in *Conflicted Identities and Multiple Masculinities: Men in the Medieval West*, ed. Jacqueline Murray, New York/London, Garland Publ., 1999, p. 1-24; Id, “Chastity as a third gender in the history and hagiography of Gregory of Tours”, in *The World of Gregory of Tours*, ed. K. Mitchell and I. Wood, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002, p. 199-209.

<sup>18</sup> Incluindo aquelas que vieram a ser proclamadas heréticas, e de que Georges Duby faz ressaltar o carácter igualitário, anulando as distinções de classe e de género, em *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, trad. port., Lisboa, Estampa, 1982, p. 156.

<sup>19</sup> Michel Foucault, *História da Sexualidade*, vol. 3 – *O Cuidado de Si*, trad. port., Lisboa, Relógio d’Água, 1994, p. 265-270 e Peter Brown, *The Body and Society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, New York, 1988, p. 31-32.

<sup>20</sup> K. Cooper, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge (Mass.), 1996, p. 1-19.

<sup>21</sup> C. Leyser, “Masculinity in Flux”, cit., p. 110-112.

<sup>22</sup> Georges Duby, *ob. cit.* (ed. original francesa de 1978).

cos interlocutores legítimos entre os homens e Deus, e poderem continuar a aspirar a conduzir o povo cristão no caminho da Salvação, os *oratores* tinham de ser puros. Não apenas os que viviam afastados do mundo, dedicando-se à oração e à penitência, que sempre haviam tido como ideal a castidade, mas também, e sobretudo, os que no século dirigiam espiritualmente os crentes e lhes ministravam os sacramentos. Daí, a proibição do casamento que passou a impender sobre os clérigos de ordens maiores e a destituição imposta aos que mantinham concubinas, apesar das interdições canônicas. Em contrapartida, aos *bellatores* e *laboratores*, mais fracos e por isso necessitando da orientação dos primeiros, era permitida e mesmo aconselhada a conjugalidade como forma de conter o pecado da carne; para tal foi criado um novo sacramento, o do matrimônio, obedecendo a regras que o tornavam indissolúvel, monogâmico e exogâmico<sup>23</sup>.

Esta separação entre laicos e eclesiásticos feita através do recurso à legitimação da sexualidade para uns e da sua negação para outros, não foi pacificamente aceite por nenhuma das partes. O mesmo Georges Duby mostrou à sociedade como o casamento cristão foi mal recebido pelos cavaleiros, que se regiam por modelos de união diferentes, acabando por se impor à custa de algumas cedências por parte da Igreja no que tocava ao grau de parentesco admitido aos nubentes<sup>24</sup>. Leigos houve também, inclusive reis, que recusaram a conjugalidade a que a sua posição na sociedade os compelia, vivendo com as suas esposas matrimônios castos, estéreis no que tocava à descendência. Quanto aos clérigos, muitos se revoltaram, recusando separar-se das suas esposas ou concubinas, e as prescrições canônicas a este respeito tiveram de ser repetidas e agravadas até surtirem efeito. Há quem veja nestes eventos sintomas de uma crise de identidade masculina que precipitou a reestruturação do sistema de género, levando a uma dominação ainda mais acentuada dos homens que crescentemente se afirmavam “viris”, não apenas sobre as mulheres mas também sobre os homens por eles considerados “efeminados” (homossexuais, heréticos, Judeus, etc.)<sup>25</sup>.

De facto, a tentativa de incorporar todo o clero secular de ordens maiores num eventual “terceiro género” acabou por soçobrar, ao mesmo tempo que a própria existência deste se tornou inviável. Mas, de início, todos os esforços foram feitos para que resultasse. Por forma a que estes eclesiásticos pudessem mais facilmente dedicar-se ao serviço de Deus, evitar as seduções do mundo e viver em continência, muitos cabidos de catedrais e colegiadas adoptaram uma regra, à imagem dos mosteiros, embora outros se tenham reformado apenas

---

<sup>23</sup> Id., *O Cavaleiro, a Mulher e o Padre*, trad. port., Lisboa, Ed. D. Quixote, 1988 (ed. original francesa de 1981).

<sup>24</sup> Id., *ib.*

<sup>25</sup> Jo Ann MacNamara, “The *Herrenfrage*. The Restructuring of the Gender System, 1050-1150”, in *Medieval Masculinities*, *cit.*, p. 3-29.

segundo as normas compiladas em Aix-la-Chapelle em 816; estas, sem submeter os cónegos a votos nem os privar da posse de bens próprios, impunham-lhes porém a residência num *claustrum*, um espaço fechado com dormitório e refeitório comuns, como nos cenóbios, onde podia exercer-se uma vigilância recíproca e o contacto com mulheres era muito reduzido<sup>26</sup>.

Ora, se passarmos agora à situação de Braga, quando se deu a restauração da respectiva Sé, em 1071, com a nomeação do bispo D. Pedro e a criação do respectivo cabido, estava-se em pleno apogeu do movimento canónico. É, assim, razoável pensar que o prelado e os cónegos tivessem vivido em comum nesses primeiros tempos, como sugeriu Avelino de Jesus da Costa, mantendo ainda junto de si algumas crianças que os documentos apodavam de *pueruli*, provavelmente alunos da escola capitular, a quem preparavam para a vida eclesiástica. O modelo de vida então adoptado foi o das primitivas comunidades cristãs, expresso na regra de S. Gregório, também chamada *regula canonica ou vita apostolica*, em que os bens eram fruídos em comum e todos partilhavam uma única residência junto da catedral. Mais tarde, tal regra foi substituída pela de Santo Agostinho<sup>27</sup>.

A vivência comunitária, contudo, não foi unânime nem universalmente aceite pelos clérigos das catedrais, que tinham pesadas responsabilidades no século e nem sempre se adaptavam bem a normas que haviam sido pensadas para monges, disponíveis para uma vida mais isolada e contemplativa. Isso gerou situações de incumprimento e abuso que foi necessário reformar, novamente, algumas décadas mais tarde. Em consequência, em muitos lugares deu-se uma “resecularização”, que também atingiu as séis portuguesas<sup>28</sup>.

Assim, tendo o II concílio de Latrão determinado, em 1139, que os cabidos de cónegos regulares deveriam reformar-se através da prestação de votos solenes, segundo o modelo da congregação de S. Rufo de Avinhão, a canónica bracarense preferiu secularizar-se, mas fê-lo de forma gradual: em 1145, os bens comuns foram separados em duas mesas por D. João Peculiar (1138-1175), cabendo ao arcebispo dois terços das propriedades, direitos e rendimentos da diocese e aos capitulares o terço restante, dividindo-se despesas e encargos em idêntica proporção; o prelado passou a partir de então a fazer vida separada. Nesse mesmo ano, foi por ele concedida imunidade às casas e quintas próprias dos cónegos, para que ninguém ousasse nelas entrar nem cobrar qualquer espé-

<sup>26</sup> Jean Leclerc, “La spiritualité des chanoines réguliers”, in *La Vita Comune del Clero nei Secoli XI e XII. Atti della Settimana di Studio*, vol. I, Milano, 1959, p. 117-135.

<sup>27</sup> A. J. Costa, *O Bispo D. Pedro e a Organização da Arquidiocese de Braga*, 2ª edição refundida e ampliada, vol. 1, Braga, Ed. da Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1997, p. 302-306.

<sup>28</sup> Os movimentos sucessivos de regularização e secularização do clero catedralício foram estudados, no caso francês, por Jean Becquet, “L'évolution des chapitres cathédraux: Régularisations et sécularisations”, *Le Monde des Chanoines (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Cahiers de Fanjeaux, nº24, 1989, p. 19-39.

cie de tributos. Porém, o dormitório e o refeitório comuns ainda são expressamente referidos como lugares de vida conjunta para os capitulares nos estatutos dados ao cabido pelo referido prelado em 1165, pelo que tal vida apenas deve ter cessado numa data posterior, que não podemos determinar com exactidão, passando também os cônegos e dignidades a residir em casas separadas e a reunir-se apenas no claustro e no coro para discussão de assuntos do seu interesse e cumprimento das suas obrigações litúrgicas<sup>29</sup>.

Apesar disto, a vida em comum dos clérigos e dos candidatos ao estado clerical – alunos das escolas capitulares, meninos do coro e outros –, suposta contribuir para uma maior moralização da clerezia devido à separação que impunha em relação à sociedade envolvente e ao controle que os mais velhos podiam exercer uns sobre os outros e sobre os mais novos, levando estes a interiorizar desde muito cedo os valores morais e os comportamentos que a Igreja deles exigia, não deixou de permanecer por mais algum tempo, aos olhos de certos homens da Igreja, a forma mais digna e adequada de viver a palavra de Deus e dela dar testemunho aos fiéis. Isto mesmo nos revela o acto de fundação da capela do arcebispo bracarense D. Gonçalo Pereira (1326-1348) que, ainda no primeiro terço do século XIV, impôs aos seus seis capelães e três ajudantes, moços ou mancebos, a vivência comunitária numa casa adquirida expressamente para o efeito. Nela, um servidor leigo ou um escravo ocupar-se-ia das limpezas e da cozinha, poupando esses clérigos ao contacto com mulheres. Era-lhes, aliás, expressamente ordenado que guardassem continência e se abstivessem de manter na casa ou de nela introduzir elementos do sexo feminino<sup>30</sup>. Meia centúria volvida, porém, D. Lourenço Vicente (1374-1397), ao instituir uma capela muito semelhante a esta, previu para os respectivos capelães e “mozinhos” um pagamento em dinheiro e em géneros que lhes permitisse manterem-se de forma independente<sup>31</sup>. O tempo da partilha dos alimentos à mesa e da residência numa só casa, decididamente, já passara...

Vivendo fora do claustro, em casas próprias ou tomadas de emprazamento ao Cabido, geralmente situadas nas ruas que rodeavam a Sé mas podendo até encontrar-se em meio rural<sup>32</sup>, os cônegos bracarenses dos finais da Idade Média

---

<sup>29</sup> A. J. Costa, *ob. cit.*, p. 308-309.

<sup>30</sup> Cf. Maria Helena da Cruz Coelho, “O Arcebispo D. Gonçalo Pereira: Um querer, um agir”, in *Actas do Congresso Internacional IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga*, vol. II/1, Braga, 1990, em particular o Apêndice Documental, doc. II, p. 444-462.

<sup>31</sup> Cf. José Marques, “O testamento de D. Lourenço Vicente e as suas capelas na Sé de Braga e na Lourinhã”, *Homenagem à Arquidiocese Primaz nos 900 Anos da Dedicção da Catedral de Braga, 4-5 de Maio de 1990*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1993, p. 182-239.

<sup>32</sup> Cristina Maria Peixoto de Carvalho, *O Património do Cabido da Sé de Braga nos finais do século XIV*, dissertação de Mestrado, Braga, Universidade do Minho, 1998, p. 95-98; Maria Celeste Brandão Ferreira, *Os Bens, Direitos e Rendimentos do Cabido da Sé de Braga (1393-94/1403-04)*, dissertação de Mestrado, Braga, Universidade do Minho, 2000, p. 154-155; Maria Justiniana Pinheiro Maciel Lima, *O Cabido de Braga no tempo de D. Dinis (1278-1325)*, Cascais, Patrimonia, 2003, p. 53.

estavam, pois, muito mais expostos às tentações mundanas do que os religiosos encerrados em mosteiros, ou mesmo do que os seus antecessores forçados à disciplina do dormitório comum. Por outro lado, tendo recebido a sua formação cultural e religiosa inicial, com toda a probabilidade, de outro clérigo – parente, preceptor, sacerdote da sua paróquia – sem precisarem de se afastar totalmente das suas famílias, formação essa complementada depois – ou não – com a frequência de uma escola capitular e a passagem por uma universidade<sup>33</sup>, não teriam tido a oportunidade de desenvolver a tal identidade de género “outra” que os habilitaria a resistir a essas tentações ou mesmo a transcendê-las.

De que modo vivenciariam eles, então, a sua masculinidade? É hoje ponto assente que a definição desta tem variado em função das culturas e consoante os períodos<sup>34</sup>, embora alguns autores não deixem de procurar uma espécie de menor denominador comum da masculinidade de todos os tempos, que um deles reduziu a uma tríade: emprenhar mulheres, proteger dependentes e prover às necessidades da própria família<sup>35</sup>. No extremo oposto, outros estudiosos procuram refinar cada vez mais a análise, pensando em termos de masculinidades múltiplas, competindo umas com as outras no seio da mesma sociedade e do mesmo tempo histórico por uma posição hegemónica, e tentando associar as rivais à feminilidade para as desqualificar<sup>36</sup>. Certos autores têm mesmo descido ao plano individual, fazendo ressaltar as perturbações físicas e psicológicas que a necessidade de redefinirem a sua masculinidade a um dado passo das suas vidas trouxe a alguns homens, cujo destino mudou bruscamente<sup>37</sup>.

Aquilo que conhecemos sobre o modo de vida e o comportamento dos capitulares bracarenses parece permitir-nos inscrevê-los na definição de masculinidade mais intemporal e abrangente. Muitos foram os que tiveram descendência<sup>38</sup>, revelando assim terem exercido uma actividade sexual que lhes era vedada pelo seu estatuto eclesiástico, mas a sua virilidade exigia. Se chegaram a manter com essas mulheres vida em comum ou se se tratou apenas de relacionamentos ocasionais, a documentação que chegou aos nossos dias não nos

---

<sup>33</sup> Sobre a formação cultural dos cónegos bracarenses, veja-se o nosso texto “The cultural background of Braga canons in the Middle Ages”, in *Shaping the State in Medieval Portugal: Administration, Church and Society (12th-15th centuries)*, ed. Maria João Branco, Aldershot, Ashgate (a publicar em 2005).

<sup>34</sup> Cf. David D. Gilmore, *Manhood in the Making. Cultural concepts of masculinity*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1990.

<sup>35</sup> Vern L. Bullough, “On Being a Male in the Middle Ages”, in *Medieval Masculinities, cit.*, p. 34.

<sup>36</sup> D. M. Hadley, *ob. cit.*, p. 4.

<sup>37</sup> Veja-se, por exemplo, o artigo de Janet Nelson, “Monks, Secular Men and Masculinity, c. 900”, in *Masculinity in Medieval Europe, cit.*, p. 121-142.

<sup>38</sup> Nomeadamente, os arcebispos D. Martinho Peres de Oliveira, D. João Martins de Soalhães, D. Gonçalo Pereira e D. Lourenço Vicente, o chantre D. Egas Lourenço e o arcebispo D. João Vicente, citados por Elisa Maria Domingues da Costa Carvalho, *A Morte do Alto Clero Bracarense (séculos XII a XV)*, dissertação de Mestrado, Braga, Universidade do Minho, 1999, p. 71.

permite sabê-lo. A reiteração, ao longo dos tempos, das constituições sinodais da diocese de Braga contra os clérigos concubinários, as respectivas mancebas e os seus filhos<sup>39</sup>, leva-nos a pensar que a primeira hipótese deve ter-se verificado mesmo entre os capitulares. Tanto mais que era sobretudo o carácter público, ostensivo, dessas uniões ilícitas e dos seus frutos que era vituperado, e não tanto a situação em si, podendo esta ser ocultada sob as vestes de outros tipos de relacionamentos: as concubinas passavam então a serventes e os filhos a criados ou sobrinhos<sup>40</sup>.

Ora, em Braga como noutros locais da Cristandade, foi já amplamente demonstrada a importância do relacionamento tio-sobrinho, tanto na entrada e na progressão na carreira eclesiástica como na própria transmissão do património pessoal dos clérigos e na preservação da sua memória<sup>41</sup>. Também já foi notado que alguns criados foram apoiados pelos seus patronos nas respectivas carreiras ou deles receberam legados de importância no momento da morte<sup>42</sup>. Torna-se difícil conhecer, a cada passo, a verdadeira identidade de cada um destes indivíduos; mas se muitos são reconhecidamente filhos de irmãos e de irmãs, ou de gente de poucas posses que os havia dado para criar, alguns – aqueles cujo patronímico remete para o nome próprio do clérigo, por exemplo<sup>43</sup> – são, com grande probabilidade, filhos ilegítimos, não assumidos como tais para evitar o escândalo público e as sanções eclesiásticas. Da mesma forma, em algumas servidoras ou mulheres não identificadas a quem foram deixados bens significativos e por quem se revelou afecto, podemos entrever companheiras de um momento especialmente frutuoso ou de toda uma vida.

Quer se tratasse de descendentes, sobrinhos, servidores ou dependentes, os capitulares bracarenses assumiam em relação a eles as responsabilidades de verdadeiros pais de família. A uns – em geral, os sobrinhos – proporcionavam uma formação, educando-os em suas casas, fornecendo-lhes livros e/ou dinheiro para prosseguirem os estudos<sup>44</sup>. A esses e a outros – nomeadamente, os seus capelães

---

<sup>39</sup> Sínodo de D. Frei Telo, de 5 de Dezembro de 1281, constit. 5, 7, 8 e 28; sínodo de D. Gonçalo Pereira, de 6 de Setembro de 1333, constit. 8; sínodo de D. Fernando da Guerra, de 1 de Junho de 1430, constit. “contra os beneficiados que teem concubinas publicas”; sínodo de D. Luis Pires, de 11 de Dezembro de 1477, constit. 51, 60. *Synodicon Hispanum*, dir. A. Garcia Garcia, vol. II - Portugal, ed. Francisco Cantelar Rodríguez, Avelino de Jesus da Costa, Antonio Garcia y Garcia, Antonio Gutierrez Rodríguez y Isaías da Rosa Pereira, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, p. 12-13 e 19; 50; 67-69; 123-126, 133-134.

<sup>40</sup> É o próprio arcebispo D. Luis Pires que, em 1477, aconselha os clérigos com progeneratura que “nom lhes chamem filhos nem filhas, mas chamen-os per seus proprios nomes ou criados ou sobrinhos ou parentes, fazendo-os bautizar ou criar honestamente e encubertamente” (*Ibid.*, p. 125).

<sup>41</sup> Maria Justiniana P. M. Lima, *ob. cit.*, p. 43-48; Elisa Maria D. C. Carvalho, *ob. cit.*, p. 258-273; João Carlos Taveira Ribeiro, *A Instituição Capitular Bracarense no Século XIV (1325-1374). Organização e relações*, dissertação de Mestrado, Braga, Universidade do Minho, 1998, p. 48-54.

<sup>42</sup> Maria Justiniana P. M. Lima, *ibid.*; Elisa Maria D. C. Carvalho, *ob. cit.*, p. 276-285.

<sup>43</sup> João Carlos Taveira Ribeiro, *ob. cit.*, p. 59-60.

<sup>44</sup> Maria Justiniana P. M. Lima, *ob. cit.*, p. 66-69; Elisa Maria D. C. Carvalho, *ob. cit.*, p. 133; Maria Antonieta Moreira da Costa, *O Cabido de Braga na segunda metade da centúria de Duzentos (1245-1278)*, dissertação de Mestrado, Braga, Universidade do Minho, 2000, p. 95.

e clérigos – davam o impulso necessário para adquirirem um benefício e, posteriormente, ascenderem na hierarquia eclesiástica<sup>45</sup>. A outros ainda – os seus homens, criados e escudeiros – conseguiram isenções de impostos ou de serviços militares, equiparações e outros privilégios da coroa<sup>46</sup>. Às filhas, garantiam uma vida digna através da concessão de um dote para casamento ou da obtenção de um privilégio para os futuros esposos<sup>47</sup>. Em suma, a todos asseguravam protecção e sustento, quer debaixo do seu tecto quer fora dele, neste caso através da cedência de ofícios, terras e rendas.

Desta forma, eles seguiam em grande parte o modelo de virtudes viris da nobreza, atitude nada surpreendente na medida em que, por um lado, era esse o modelo dominante de masculinidade na Idade Média<sup>48</sup> e, por outro, muitos capitulares bracarense provinham de tal estrato social<sup>49</sup>, tendo os respectivos valores sido por eles assimilados durante a infância. Outros indicadores apontam nesse sentido: um dos traços mais característicos da masculinidade da cavalaria era o uso da violência física para intimidar ou mesmo esmagar os adversários e submetê-los ao seu poder<sup>50</sup>, o que estava interdito ao clero; contudo, sabemos que vários arcebispos de Braga, pelo menos, estiveram envolvidos em campanhas militares<sup>51</sup>, para já não falar de episódios conflituosos de âmbito mais limitado mas igualmente agressivo<sup>52</sup>. Entre o espólio móvel de alguns capitulares há referência a armamento ofensivo e defensivo<sup>53</sup>, e alongam-se no tempo as constituições sinodais recordando a interdição feita ao clero de usar armas, o que revela tratar-se de um problema persistente<sup>54</sup>.

<sup>45</sup> Maria Justiniana P. M. Lima, *ob. cit.*, p. 43-48; João Carlos Taveira Ribeiro, *ob. cit.*, p. 54-57.

<sup>46</sup> Maria da Conceição Falcão Ferreira, “O arcebispo de Braga, a sua Igreja e os privilegiados da Coroa”, in *Actas do Congresso Internacional IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga*, vol. II/1, Braga, 1990, p. 518 e 522.

<sup>47</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 530; Elisa Maria D. C. Carvalho, *ob. cit.*, p. 71-72.

<sup>48</sup> Embora haja autores que, devido ao domínio exercido pela Igreja em muitos âmbitos da sociedade medieval, se interroguem sobre se o modelo de masculinidade clerical não deveria ser considerado ao mesmo nível que o cavaleiresco, e de forma alguma como marginal ou dominado (P. H. Cullum, “Clergy, masculinity and transgression in Late Medieval England”, in *Masculinity in Medieval Europe*, *cit.*, p. 194). Parece-nos, contudo, que o fascínio exercido por este último modelo sobre os elementos masculinos da sociedade, incluindo os clérigos, era incontestavelmente superior ao do primeiro.

<sup>49</sup> José Marques, *A Arquidiocese de Braga no Século XV*, p. 379; Maria Justiniana P. M. Lima, *ob. cit.*, p. 41-42; Maria Antonieta Moreira da Costa, *ob. cit.*, p. 76-79; João Carlos Taveira Ribeiro, *ob. cit.*, p. 44-45.

<sup>50</sup> A este respeito, cf. Ruth Mazo Karras, *From Boys to Men. Formation of masculinity in medieval Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, p. 20-66.

<sup>51</sup> Nomeadamente, D. Gonçalo Pereira e D. Lourenço Vicente. Cf. Maria Helena da Cruz Coelho, *ob. cit.*, p. 399-400 e José Marques, “O testamento de D. Lourenço Vicente...”, *cit.*, p. 186.

<sup>52</sup> Como as lutas entre dependentes do arcebispo D. Fernando da Guerra e do Prior da Colegiada de Guimarães, Rui da Cunha, em torno à questão da submissão jurisdiccional desta igreja em relação à Sé de Braga, relatados por Luis Miguel Duarte e Maria da Conceição Falcão Ferreira, *Dependentes das Elites Vimaraneses Face à Justiça no Reinado de D. Afonso V*, sep. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, 1989, p. 199-200.

<sup>53</sup> Maria Antonieta Moreira da Costa, *ob. cit.*, p. 124.

<sup>54</sup> Sínodo de D. Frei Telo, de 5 de Dezembro de 1281, const. 39; sínodo de D. Luis Pires, de 11 de Dezembro de 1477, const. 50, 52. *Synodicon Hispanum*, vol. II, *cit.*, p. 22, 122-123, 126-127.

A proibição de caçar, excepto “mui raramente por alguma evidente necessidade de alívio de infirmitade ou tristeza”, e sobretudo de se passear, ostensivamente, com cães e aves de caça “à guisa de caçadores”<sup>55</sup>, remete igualmente para práticas recreativas em uso entre a nobreza, supostas, além de desfadadas, manter o corpo preparado para a guerra<sup>56</sup>. Mas não se ficava por aqui a imitação que os capitulares bracarenses faziam do comportamento dos grandes senhores leigos. Sabemos que se vestiam com roupas delicadas e de grande valor, por vezes de cores ou de qualidades proibidas, e talhadas segundo os ditames da última moda; que os seus sapatos nem sempre tinham a sobriedade própria aos pés de eclesiásticos, e que usavam ornamentos – esmoleiras, cintos, jóias – igualmente ricos e ostentatórios<sup>57</sup>, o que os sínodos repetidamente censuravam e proibiam<sup>58</sup>. Ora, como lhes acontecia descurar a manutenção da tonsura<sup>59</sup>, era por vezes difícil, num só golpe de vista, distingui-los daqueles que emulavam, já que os cavaleiros usavam igualmente a sua boa e rica aparência para conquistarem os favores das damas e impressionarem os rivais<sup>60</sup>. Aliás, esses favores podiam também ser alcançados pela exibição de boas maneiras e de belos discursos, que os jovens nobres aprendiam nos ambientes cortesãos mas os clérigos adquiriam nas universidades<sup>61</sup>, pelo que a competição podia ser intensa.

De facto, o único comportamento que parece remeter para práticas masculinas características de outras categorias sociais é a frequência de tabernas e de lugares onde se praticava o jogo e se desenrolavam espectáculos impróprios<sup>62</sup>. Tal tem sido referido como forma de sociabilidade viril típica dos aprendizes e companheiros dos mesteres, em associação com o uso de prostitu-

---

<sup>55</sup> Sínodo de D. Luis Pires, de 11 de Dezembro de 1477, const. 39. *Ibid.*, p. 111-112.

<sup>56</sup> Sobre esta questão, cf. Maria Helena da Cruz Coelho e Carlos Guilherme Riley, *Sobre a caça medieval*, sep. *Estudos Medievais*, Porto, 1988, p. 221-267 e Ana Maria S. A. Rodrigues, “Le Sport aristocratique selon les princes d’Avis”, in *Légendes, mythologies, histoire et imaginaire sportif. Actes des journées d’études Bernard Jeu*, Lille, 1995, p. 113-121.

<sup>57</sup> Assim o indicam os seus testamentos – cf. Maria Justiniana P. M. Lima, *ob. cit.*, p. 55-56; Elisa Maria D. C. Carvalho, *ob. cit.*, p. 129-131; Maria Antonieta Moreira da Costa, *ob. cit.*, p. 123-124.

<sup>58</sup> Sínodo de D. Frei Telo, de 5 de Dezembro de 1281, constit. 37; sínodo de D. Martinho Pires da Oliveira, de 7 de Setembro de 1301, const. 11; sínodo de D. Luis Pires, de 11 de Dezembro de 1477, constit. 2. *Synodicon Hispanum*, vol. II, *cit.*, p. 22; 38; 77-79.

<sup>59</sup> É outra das críticas feitas constantemente nos sínodos, sendo-lhes ordenado que mantenham as suas coroas bem rapadas e as caras barbeadas – Sínodo de D. Frei Telo, de 5 de Dezembro de 1281, constit. 36; sínodo de D. Martinho Pires da Oliveira, de 7 de Setembro de 1301, const. 11; sínodo de D. Gonçalo Pereira, de 17 de Agosto de 1326, const. 1; sínodo de D. Luis Pires, de 11 de Dezembro de 1477, constit. 38. *Ibid.*, p. 21-22; 38; 39-40; 111.

<sup>60</sup> Ruth Mazo Karras, *ob. cit.*, p. 48-49.

<sup>61</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 44-46 e 67-68.

<sup>62</sup> Esta crítica é feita, por certo, aos clérigos bracarenses em geral, não tendo nós encontrado nenhum outro testemunho que permita ligá-la a um ou mais capitulares em particular. Sínodo de D. Frei Telo, de 5 de Dezembro de 1281, constit. 36. *Synodicon Hispanum*, vol. II, *cit.*, p. 21-22.

tas e a episódica realização de violações colectivas, devido ao excesso de álcool e à falta de meios económicos para sustentar uma esposa ou adquirir os serviços de uma profissional; mas o mesmo se diz dos estudantes universitários, a maioria dos quais eram tonsurados e se destinavam a uma carreira eclesiástica, se nela porventura não estivessem já integrados<sup>63</sup>. Em ambos os casos, tratava-se de jovens – não forçosamente na idade, mas no sentido de que não lhes era permitido ou não tinham meios para casar – que apenas dessa forma conseguiam satisfazer as suas necessidades sexuais. É possível que os clérigos bracarenses acusados de tal comportamento, homens a quem estava igualmente vedada a constituição de uma família, procurassem nesses lugares o mesmo companheirismo viril, a mesma convivência com mulheres “fáceis” e o mesmo entorpecimento e desinibição trazidos pela bebida...

Em conclusão, a insistência com que os sínodos bracarenses exigiram aos sacerdotes da diocese a manutenção de uma atitude e de um comportamento adequados ao estado eclesiástico, assim como o cumprimento da lei do celibato, mostra que a hierarquia da Igreja nunca abandonou o ideal de pureza através da abstinência sexual que deveria fazer dos monges, das monjas e dos clérigos seculares de ordens maiores, anjos em vez de homens e mulheres. Mas revela também que, em muitos casos – e, pelas insuficiências das fontes, nunca sabermos quantos, se eram a imensa maioria ou uma pequena minoria – esse ideal nunca pôde ser realizado, e eles não deixaram de ser, simplesmente, seres sujeitos às exigências, prazeres e desencantos do seu respectivo sexo.

Os poucos testemunhos que os capitulares de Braga nos deixaram sobre a forma como vivenciavam a sua masculinidade parecem indicar que era o modelo cavaleiresco que entre eles prevalecia: não desdenhavam pegar em armas e, ocasionalmente, caçar; agradavam-lhes os belos trajes, os enfeites, os objectos preciosos; isso, ou a sua eloquência e boas maneiras, ajudava-os a seduzir mulheres e levava-os a ter descendência; em relação a ela, e a familiares e dependentes, assumiam um papel protector e provedor de sustento. Todavia, as suas famílias eram algo diferentes: nelas, não havia esposas nem filhos legítimos<sup>64</sup>, mas mães e irmãs, as únicas mulheres toleradas, e sobrinhos, com quem se criavam laços afectivos que podiam substituir os da paternidade proibida. Num sentido mais alargado, nelas cabia alguma criada ou servente feminina, mirada

<sup>63</sup> Ruth Mazo Karras, *ob. cit.*, p. 95-97 e 147-149.

<sup>64</sup> Ainda que alguns filhos de capitulares bracarenses tenham sido efectivamente legitimados pelos monarcas a pedido dos seus progenitores, como se pode comprovar nas obras de Valentino Viegas, *Subsídios para o estudo das Legitimações Joaninas (1383-1412)*, Lisboa, Heuris, 1984, p. 53, 62, 93, 94, 107, 109, 113, 117, 121; Carla Maria de Sousa Amorim Teixeira, *Moralidade e Costumes na Sociedade de Além Douro: 1433-1521 (A partir das legitimações)*, dissertação de Mestrado, Porto, Universidade do Porto, 1996, p. 131, 138, 140; Sónia Maria de Sousa Amorim Teixeira, *A Vida Privada entre Douro e Tejo: estudo das legitimações (1433-1521)*, dissertação de Mestrado, Porto, Universidade do Porto, 1996, p. 211.

com suspeição, não fosse esconder uma concubina; e ainda criados, serventes, e outros clérigos. Um mundo que se pretendia só de homens, como o próprio cabido, para evitar as tentações. No qual a masculinidade era vivida subrepticamente, às escondidas, com receio, sentimento de culpa e arrependimento final...<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> É reconhecendo que “(...) envolto nos humanos negoçios (...) cometi com olhos de pouco acatamento e vergonha e acabei muitas cousas desagradaveis a sua altissima magestade e a meu estado inconvenientes (...)”, que o arcebispo D. Gonçalo Pereira apela à misericórdia de Deus ao instituir a sua capela. Cf. Maria Helena da Cruz Coelho, *ob. cit.*, p. 445.