

Masculinidades: modelos, gestos e práticas na vida monástica em Portugal (séculos XVI-XVII)

Paula Almeida Mendes

CITCEM – Universidade do Porto

• paula_almeida@sapo.pt

• pmendes@letras.up.pt

ORCID 0000-0002-5748-6350

DOI

<https://doi.org/10.34913/journals/lingua-lugar.2023.e1484>

Na esfera religiosa, a masculinidade reveste-se de um singular prestígio, declinado, por exemplo, no sacerdócio e em outras competências da vida religiosa. Em todo o caso, vários modelos de masculinidades, em sede monástica, poder-se-ão espelhar em outras dimensões, como, por exemplo, as práticas espirituais e devotas. Neste sentido, tendo como pano de fundo a problemática do género e da interioridade na vida religiosa, este artigo, a partir da análise de vários textos que se inscrevem no filão da literatura de espiritualidade – e que vão desde “Vidas” devotas até compilações hagiográficas ou crónicas monásticas –, pretende auscultar os contornos que as práticas devotas e espirituais assumiram em Portugal, ao longo dos séculos XVI e XVII, nos meios monásticos e conventuais masculinos, tentando equacionar a questão da identidade de género e perceber se este poderá funcionar como elemento diferenciador. Impossibilitados, por imposição canónica, de concretizarem o matrimónio e a paternidade, estes religiosos buscam outras vias através das quais possam “expressar” e “exteriorizar” a sua masculinidade, espelhando um conjunto de modelos e comportamentos que poderão funcionar como marca diferenciadora de género.

Palavras-chave: Masculinidades; Portugal; Séculos XVI-XVII; Mosteiros; Hagiografia; Biografia devota.



Dans la sphère religieuse, la masculinité se revêt un prestige singulier, décliné, par exemple, dans le sacerdoce et dans d'autres compétences de la vie religieuse. Mais les divers modèles de masculinités peuvent se refléter dans d'autres dimensions, comme, par exemple, les pratiques

spirituelles et dévotes. En ce sens, sur fond de question du genre et de l'intériorité dans la vie religieuse, cet article, fondé sur l'analyse de plusieurs textes faisant partie de la littérature de spiritualité – des « Vies » dévotes, recueils hagiographiques ou chroniques monastiques –, entend comprendre les contours que les pratiques dévotes et spirituelles ont pris au Portugal, tout au long des XVIe et XVIIe siècles, dans les espaces monastiques et conventuels masculins, en essayant de comprendre si le genre peut fonctionner comme un élément de différenciation. Incapables, par imposition canonique, de matérialiser le mariage et la paternité, ces religieux cherchent d'autres moyens par lesquels ils peuvent "exprimer" et "extérioriser" leur masculinité, reflétant des modèles et des comportements qui pourraient fonctionner comme une marque différenciatrice de genre.

Mots-clés: Masculinités; Portugal; XVIe-XVIIe siècles; Monastères; Hagiographie; Biographie dévote.

1. No universo religioso, a masculinidade reveste-se de um singular prestígio e singularidade, declinados, por exemplo, no sacerdócio e em outras competências da vida religiosa – tais como o exercício da autoridade, a interpretação e uso da palavra – interditas ao género feminino. De resto, outros aspetos que configuram os modos de vida e de comportamento masculinos na esfera da Igreja têm vindo a estimular, na atualidade, o debate em torno de problemáticas como a vivência da sexualidade pelos seus membros, na sequência de anteriores discussões que destacaram, por exemplo, o celibato imposto aos clérigos, equacionado por alturas do Concílio de Vaticano II (McGovern 2004; Pinto 2014). Este interesse prende-se, de resto, com a visibilidade que os estudos sobre os homens (*men's studies*) têm vindo a alcançar no domínio da investigação, em uma moldura em que o conceito de género – que se relaciona, intrinsecamente, com as distinções sexuais construídas pela sociedade, condicionadas pelas coordenadas de tempo e espaço (Amâncio, 1994) – alcança um claro destaque, em detrimento do de sexo, que remete para as diferenças fisiológicas entre homens e mulheres. Deste modo, estes sopros de renovação nesta área de investigação permitiram ultrapassar certas limitações já evidenciadas pela historiografia tradicional que, pese embora o facto de ter privilegiado uma abordagem de matriz masculina, não dera a merecida visibilidade a muitos homens que não se perfilavam nos paradigmas de masculinidade hegemónicos ou dominantes (Gilmore, 1990; Connell & Messerschmidt, 2005, pp. 829-859; Griffin, 2018, pp. 1-24).

Escorando-se na eleição do género como ferramenta conceptual, vários autores, a partir da década de 90 do século passado, dedicaram a sua atenção à problemática polarizada em torno da construção da(s) masculinidade(s) na Idade Média (Karras, 2003). Assim o mostra um conjunto significativo de estudos que selecionou como objeto de atenção e reflexão membros do clero regular e do clero secular (Rodrigues, 2006, pp. 195-209). Cada um a seu modo, estes trabalhos mostraram a pertinência deste campo de investigação, na medida em que as contingências morais e disciplinares que o estado religioso ou eclesiástico comportava condicionavam a vivência de uma masculinidade "em sintonia" com o modelo de masculinidade "hegemónica" da época, configurado pelo exercício das armas, a reprodução biológica, no sentido da continuidade da linhagem, a garantia de subsistência da família e dos seus dependentes. Neste sentido, a Igreja foi esboçando e construindo um modelo de masculinidade que tomava a figura de Cristo como paradigma de imitação, configurando uma moldura em que os Evangelhos, complementados por vários textos dos Padres da Igreja, assumem um claro destaque.

Pese embora a cristalização desta pauta comportamental, no seio da Igreja, não será violento sublinhar, como já o fizeram vários autores (Rodrigues, 2006, pp. 195-209), que muitos prelados e clérigos se mostraram “avessos” a observar este ideal de vida, apreciando dimensões mais conotadas com o mundo dos leigos e relacionadas, não raras vezes, com um imaginário de matriz cavaleiresca (Rodrigues, 2021, pp. 13-31). Neste sentido, torna-se evidente que várias formas de vivenciar a masculinidade se foram desenvolvendo, sobretudo entre os membros do clero secular, ainda que as imposições decretadas pela Igreja tivessem que ser respeitadas... Em todo o caso, várias fontes, sobretudo de matriz hagiográfica, foram divulgando casos de prelados, clérigos e religiosos que, “corporizando” exemplos modelares de vida ascética e contemplativa, se aproximavam do modelo de Cristo, contribuindo para que fossem percebidos pela sociedade coeva como “santos”, como uma espécie de “seres divinos” e, como tal, de diferente natureza dos homens (Swanson, 1999, pp. 160-177). Com efeito, alguma bibliografia, equacionando a existência de “terceiros sexos” ou de um “terceiro género” (Herdt (ed.), 1994; MacNamara, 1999, pp. 1-24; 2002, pp. 199-209), tem alargado esta discussão à moldura do clero medieval e moderno. Tecendo uma reflexão em torno dos significados e do alcance dos dois “rótulos”, parece-nos que, tendo em conta as circunstâncias que configuram a vida dos membros que integram a Igreja, será mais prudente optar pela designação de “terceiro género”, de molde a incluir os indivíduos que, optando (ou sendo obrigados a optar) por um estado de castidade, se “desvinculavam” dos condicionalismos intrínsecos aos géneros masculino e feminino – e, como tal, distinto dos outros dois. Tendo como pano de fundo esta problemática, procuraremos, neste artigo, compreender como os religiosos, ao longo dos séculos XVI-XVII, construíram a sua identidade de género e como vivenciaram (ou não) a sua masculinidade.

2. Não será despiciendo sublinhar, subscrevendo a posição de outros autores (Ferasin, 1970; Stickler, 1971, pp. 373-375), que a obrigatoriedade do celibato, considerado, doutrinalmente, como ideal e modelo de vida, condicionou, de forma inegável, a construção da identidade de género no clero. De resto, como é sabido, o exercício da virtude da castidade assume uma centralidade ainda mais acentuada no clero regular, associada às contingências impostas pela vida no interior do claustro. Estudando o caso medieval português, José Mattoso realçou já que o costume, por parte dos pais, de entregar os filhos, quando eram ainda crianças, a mosteiros, para que aí recebessem instrução, de molde a, posteriormente, ingressarem no estado religioso, foi extremamente comum (Mattoso, 1997, p. 359). Esta prática comportava, naturalmente,

algumas especificidades que teriam um significativo impacto na vida destes homens: neste sentido, a ausência de laços com a família – muito especialmente com a mãe e outros elementos femininos (Badinter, 1996, pp. 69-98) – poderá ter condicionado a construção da sua identidade de género. No entanto, este enquadramento sofrerá alterações enquanto se caminha para o final da Idade Média, na medida em que esta prática de entregar os filhos, ainda durante a puerícia, ao mosteiro se vai diluindo ou coexistindo com outras modalidades: com efeito, muitos jovens ingressam nas casas religiosas já durante a adolescência ou até mesmo já na idade adulta, e, deste modo, a sua identidade talvez fosse mais difícil de adquirir.

Alguns estudos recentes chamaram já a atenção para a afirmação de um modelo de masculinidade hegemónico ou dominante, entre o final do século XV e o início do século XVI, que surge como consequência da progressiva transformação do modelo do cortesão e das renovadas exigências impostas pela «civildade» em contexto de corte (Anglo 1997, pp. 33-53). Os dois grandes vetores que marcavam esse modelo hegemónico eram o ideal cavaleiresco (Guasch Andreu, 2003, pp. 113-124; Carvalhal & Sá 2016, pp. 387-400; Aguiar, 2018; Carvalhal, 2018, pp. 51-74) e o papel do *paterfamilias* (Frigo, 1985; LaGuardia, 2008). Neste sentido, os modelos de masculinidade hegemónica – o cortesão/o valido (Foyster, 1999; Broomhall & Van Gent, 2011) – foram divulgados através de vários textos que, inscrevendo-se no filão da literatura de comportamento social, valorizavam as características especificamente humanas que afastavam o homem da *feritas*, sublinhavam a importância das “civilités” (Magendie, s/d). Por outro lado, haverá que ter em conta alguns elementos que, em grande medida, contribuíam para a visibilidade e representação desse modelo de masculinidade, como, por exemplo, o uso de barba ou o jogo do xadrez.

No caso concreto da vida no claustro, a partir dos dados que podemos respigar nas fontes portuguesas da época – que se inscrevem no filão da literatura hagiográfica e biográfica devota – destaca-se um paradigma dominante que se manterá prevalecente, pelo menos, ao longo de toda a Época Moderna: um modelo escorado na prática obsessiva da oração, na prática das virtudes e nas penitências sangrentas e mortificações, que elege como paradigma de imitação a figura de Cristo. Haverá, naturalmente, que ter em conta que esta pauta comportamental não se reveste, completamente, de uma tónica de novidade: com efeito, o paradigma de perfeição e santidade corporizado por Cristo constitui, desde o cristianismo primitivo, o modelo que todos os fiéis deveriam imitar.

A hagiografia medieval difundiu vários exemplos modelares que confirmam a cristalização deste modelo. Em todo o caso, ainda que as *Vitae* medievais obedeçam a um esquema imutável, que contempla as origens do santo (que pertence, na maior parte dos casos, a uma família nobre), o seu nascimento (que, geralmente, ocorre em circunstâncias extraordinárias), a infância (etapa em que o santo começa a revelar o seu carácter excecional e uma precoce sabedoria e prudência), a educação, a piedade, o martírio ou, no caso de santos não mártires, a ação pastoral ou a vida ascética, valorizavam, não raras vezes forma quase obsessiva, a dimensão dos milagres (Boyer, 1981, p. 32), em detrimento dos aspetos relacionados com o sofrimento físico, ligado à crucificação de Cristo, que alcançará uma amplificada visibilidade nas fontes estudadas.¹

Esta moldura, desde logo, reflete o lastro que *Devotio moderna* conheceu, a partir do século XIV, declinado na centralidade que assume a obra *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis e, muito sintomaticamente, na revalorização da Humanidade de Cristo, sobretudo a dimensão e a devoção à Paixão (Dias, 1960; Carvalho, 1970, pp. 47-70; Rapp, 1971; Delumeau, 1973; Delumeau & Cottret, 1996; Fernandes, 2000, pp. 15-38). Este é, pois, um sofrimento que todos tentam imitar. E como o fazem? Através da prática de penitências e de mortificações, que, na maior parte dos casos, conduzem os religiosos a um estado de extrema debilidade física que, contribui, em boa medida, para afirmar a heroicidade de muitos destes cristãos excecionais (Mendes, 2020, pp. 137-153). Tomemos como exemplo o caso do Padre António Pereira (O.F.M.), recolhido no tomo I do *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso (1652), que, ao partir desta vida, aos oitenta anos, em 1599, lhe “acharam cingido um áspero cilício e as pontas dos peitos furadas e de cada uma delas pendurado um relicário de peso considerável; em cuja hora se lhe fizeram nas mãos e nos pés umas rosas encarnadas formosíssimas, à maneira de chagas” (Cardoso, 1652, p. 3). Neste sentido, as chagas constituem, assim, uma espécie de recompensa, pelo exacerbado fervor que o Padre António Pereira dedicava à tentativa de imitação de Cristo. Naturalmente, haverá que ter em conta que estes textos eram construídos para sustentar e legitimar a *fama sanctitatis* destes varões “ilustres em virtude” e, desse modo, terão que ser lidos com reserva, pois apresentam imagens construídas com um propósito muito preciso. Em todo o caso, pesem embora estes matizes, estas obras constituem um rico observatório para auscultar a cristalização de modelos de comportamento masculino e os aspetos que eram valorizados no sentido da percepção da santidade.

¹ Oscar Guasch Andreu realçou já que «la odisea de Cristo inaugura un tipo de heroísmo particular (un heroísmo *marica* que desarrollan más tarde personajes como Francisco de Asís, Gandhi o Martin Luther King)» (Guasch Andreu, 2003, p. 120).

Em todo o caso, é possível encontrar casos que refletem a influência do modelo de matriz cavaleiresca. Nesse sentido, valerá a pena lembrar o caso muito sugestivo de Fr. António de Cristo, O.F.M. (†1636), religioso no mosteiro de São Francisco de Alenquer, na medida em que ilustra uma profunda relação entre ascetismo e ideal de cavalaria. Pedro Sainz Rodríguez, na sua obra *Introducion a la historia de la literatura mística en España* (1927), chamou, precisamente, a atenção para a estreita relação entre ascetismo e ideal cavaleiresco – ainda muito presente na mentalidade ibérica, devido ao processo da Reconquista cristã – e o itinerário rumo à perfeição desenvolvido por Santo Inácio de Loyola. Deste modo, este autor atribui o surgimento, na Península Ibérica, de um modelo de varão ou cavaleiro cristão, guerreiro e cortês à existência de um quadro religioso e espiritual, influenciado pelas correntes neoplatónicas e pelo ideal cavaleiresco (Sainz Rodríguez, 1927, p. 195), bem patente, por exemplo, no *Libro de caballeria celestial* (1554), de Jerónimo de San Pedro.

Sobre Fr. António de Cristo, conta-nos Jorge Cardoso que “asperrima foi em superlativo grao a vida deste Apostolico Varão, & muito mais ouuera de ser, se lha permittirão seus contínuos achaques, & molestas enfermidades” (Cardoso, 1666, p. 474). Durante dezassete anos,

teue por cama no verão hũa taboa, & no inuerno hũa cortiça, com que se achaua abrigado, vzando sempre de Cruz por cabeceira. Tomaua todas noites hũa larga, & seuera disciplina, já de cordas cheias de nôs, já de cadeas de ferro, já de rosetas de vidro, com que se esgotaua de sangue. Vestia todos os dias hum cilicio ao carão da carne, tecido de arames, & tinha tanta variedade delles, que era hum medo, cada qual mais áspero, & penetratiuo. E perguntandose-lhe hum dia: Para que erão tantos. Respondeo: Para sair com elles nas maiores Festas; pois estas erão as suas mais prezadas gallas. E assi nas vigílias de grandes solemnidades, cingia hum Rosario de contas ameloadas, com viuas quinas, & sobre ellas hũa cinta de ferro, para as chegar, & apertar ao corpo. E não contente cõ isto hũa jaqueta de meias mangas, & calçoens, tudo de áspero cilicio, mortificando tambem as curuas das pernas, & canas dos braços, cõ braceletes, & ligas de pontas de ferro (Cardoso, 1666, p. 474),

afirmando que desta forma “se armaua caualleiro para conquistar o Ceo” (Cardoso, 1666, p. 474).

Mas as penitências e as mortificações de Fr. António de Cristo não paravam por aqui. Tentando imitar o paradigma corporizado por Cristo, o religioso franciscano “em certos dias do anno lâçaua nas palmas, & costas das mãos, pingos de cera em quãtidade, a que applicaua ardentes brazas, & tal vez de lacre derretido em memoria das Chagas do Redemptor” (Cardoso,

1666, p. 474). Todavia, alguns dos seus companheiros começaram a aperceber-se que Fr. António de Cristo não fazia penitências que pudessem ser consideradas moderadas... Deste modo, o religioso carmelita

trocou esta mortificação, por outra muito mais penosa, que era acanuiarse com penetratiuos alfineites de ferro, em representação dos Espinhos, que atrauessárão a sagrada cabeça do Bom Iesv. E confessaua, que mais sentia a dor quando os tiraua, que quando os fazia entrar à força pela carne, inuentando à ardilosa penitencia nouas traças, para cada vez se magoar, & atormentar mais (Cardoso, 1666, p. 474).

Conta-nos também Jorge Cardoso que

as outras armas, com que entraua nesta conquista, era hum jejum de pão, & agoa, quasi perpetuo, infiando sette Quaresmas pelo discurso do anno, á maneira de seu S. Patriarcha, com hũa multidão de dias particulares, assi nas vésperas das Festas, como dos Sanctos da Ordem, & de outros, a que tinha deuocão, mostrandose sempre mais rigoroso nos ordinários jejūs da Igreja. Na sexta feira Sancta se abstinha totalmente de comer, tomando algũas vezes (em representação do fel que nella derão a Christo) hum trago do mesmo. Acrescentando muitas vezes para mais, & mais mortificar o gosto, & appetite, certas pastilhas (que elle chamaua de boca) feitas de amargosos tramoços por cortir, misturados com fel, & azeure; as quaes de sorte lhe facilitarão os rigores da abstinencia, tirando merecimento de sua dificuldade, que mais barato lhe fora jejuar, que comer (Cardoso, 1666, pp. 474-475).

Uma outra dimensão que configura a maior parte das “Vidas” de religiosos que viveram na Época Moderna é a sua devoção extremamente afetiva à Virgem Maria. É, efetivamente, um dos *topoi* mais presentes nas biografias masculinas e que, de certa forma, contrasta com a afeição que as religiosas nutrem por Cristo – apesar de Cristo ser o paradigma que todos os religiosos almejam imitar – e, muito especialmente, pela Sua Infância, que, em certa medida, parece assumir-se como uma alternativa encontrada por estas mulheres para expressarem uma afeição maternal, cuja concretização, devido à clausura, era impossível.

O Padre Fernando de Queirós, na *Historia da vida do veneravel Irmão Pedro de Basto coadjutor temporal da Companhia de Jesus e da variedade de sucessos que Deos lhe manifestou* (1689), conta-nos que o Irmão Pedro de Basto (†1645)

vio a Serenissima Virgem, com o Menino Jesus nos braços, a quem estava dando de mamar, & que o Menino por grande espaço, & com grande fadiga continuava mamando; e acendendose em amor divino com esta vista, sahio nestas palavras: Valhame Deos! Esse Menino sempre há de estar a mamar?

Tanto que a Senhora ouviu estas vozes, & conheceo o coração donde nasciam, mudou o Menino Jesus do braço direito, em que o sustentava, e pondoo no esquerdo, começou a chamar o seu devoto servo, dizendo por muytas vezes: Vem ca, mama, mama. Com grãde pejo, & humildade se foy chegando, sem poder resistir a quem o chamava, nem estar em seu querer rejeitar hum tão particular favor; & entre muitos actos de humildade, & de agradecimento, chegou a pôr a boca no peyto da Serenissima Virgem, regalando-se com o leyte de que tinha acabado de mamar o Menino Jesus (Queirós, 1689, p. 117).

Deste modo, parece-nos possível discernir uma dimensão revestida de um certo “erotismo” nesta passagem que, talvez – e isso poderá funcionar como tentadora justificação –, poderá estar relacionada com o facto de estes religiosos estarem condicionados, pela legislação eclesiástica, de concretizarem comportamentos ligados à concupiscência carnal. Por conseguinte, esta passagem declina uma clara semelhança com o episódio da lactação de São Bernardo, cristalizado pela hagiografia e pela iconografia.

Por outro lado, valerá a pena auscultar outros casos em que a fuga ao contacto com mulheres se configura como uma dimensão central, no que diz respeito à perceção da santidade por parte dos coevos. Tomemos como exemplo a *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1621), de Fr. Luís de Mértola.

Um dos aspetos que parece determinar a «santidade» do carmelita Fr. Estêvão da Purificação(†1617) é a defesa da sua castidade e a sua preocupação em afastar-se «de cõmunicar cõ molheres quanto lhe era possível». Um exemplo ilustrativo deste comportamento de Fr. Estêvão da Purificação é-nos relatado por Fr. Luís de Mértola, a propósito de uma ocasião em que uma das suas devotas “quis fazer instãcia grande” para Fr. Estêvão se

assentar em hum coxim pera que ficase mais perto, & o podesse ver mais a sua vontade porque lhe tinha muita affeição, & o veneraua como a santo: mas o seruo de Deos antes quis porse a perigo de ficar tido por homem secco de pontos, que tirarse do proposito em que viuia, & mais quis nesta ocasião ser sãto ao rustico (como se lè do nosso B. P. Mestre Sanz) que ao cortesão [...] Deste seu procedimento foy repreendido pello companheiro, depois de vier pera casa dizendo-lhe que não fora bem atentado em deixar de condescender com a deuação daquela senhora. Elle com toda a humildade lhe respondeo. Padre não me estranhe que sou hũ miseravel: padre meu, como pode estar fogo com estopas? Assi me importa tratar: o Senhor que me conhesse o sabe. Não ve v. R. que coxins são proprio

assento de molheres? Pois estranha que tal sou eu que me he necessário fugir até donde ellas se assentaõ (Mértola, 1621, pp. 224-225).

Em outra ocasião, uma senhora idosa ter-lhe-ia pedido para falar sobre alguns assuntos em privado, mas o religioso carmelita não atendeu ao pedido, nem à insistência daquela, respondendo-lhe: “Não olharà V. Senhoria que he molher, & eu homem?” (Mértola, 1621, p. 225). Neste sentido, parece-nos evidente que Fr. Estêvão da Purificação tem consciência da sua identidade de género, na medida em que um contacto mais próximo com uma mulher poderia condicionar o seu comportamento e a própria vivência da sua virilidade.

É possível respigar outros casos que atestam que, apesar de, desde a infância, os futuros religiosos mostrarem uma certa predisposição para um comportamento de matriz ascética, “corporizando” o modelo do *puer senex* (Curtius, 1990, pp. 98-101) – ou seja, uma criança que também não encaixa no modelo infantil predominante –, parecendo preanunciar, assim, o futuro ingresso no estado religioso, realizam algumas atividades recreativas, como a caça, refletindo, desse modo, a imitação do comportamento de senhores leigos. Assim o atesta o exemplo “corporizado” por João Cardim (1585-1615), um jesuíta que se destacou no exercício das “virtudes heroicas”, cujo exemplo é, praticamente, decalcado de modelos muito recentes divulgados pela Companhia – a saber, o italiano Luís Gonzaga e o polaco Estanislau Kostka, beatificados em 1605, por Paulo V – e na participação em missões em terras do interior, embora tivesse gostado de ter imitado o exemplo dos seus tios, enquanto missionário além-mar, e de sofrer o martírio, ideal que, todavia, não pode seguir, devido a várias dificuldades, nomeadamente a sua debilidade física (Fernandes, 1993, pp. 93-120; Mendes, 2007; Mendes, p. 2017). Não deixa de ser curioso o facto de o Pe. Filipe Alegambe e o Pe. Sebastião de Abreu, autores da *De vita, et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu*. (1645) e da *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus* (1659), respetivamente, narrarem que o protagonista, nos últimos anos de estudante, nutria um grande gosto pela caça (Alegambe, 1645, p. 25; Abreu, 1659, pp. 45-46), embora apenas o biógrafo português refira que o jovem apreciava este entretenimento para imitar S. Francisco de Borja, pois lera na sua *Vida* que este

antes de romper de todo com o mundo gostava muito de semelhante exercicio, assim pera com elle fogir o trato, & comercio dos homens, que lhe podia ser de menos proveito a sua alma, como por se achar mais solitario, & poder mais livremente vacar a Deos, & a meditação de suas grandezas pelas creaturas (Abreu, 1659, pp. 45-46).

Por outro lado, não deixa de ser sintomático notar que os coevos, fascinados pelo seu comportamento, não o percecionavam como um jovem rapaz “normal”, pois “nunca ninguem lhe vio alevantar os olhos do cham, senam era alguma ves pera o Ceo, ou pera a imagem, ou Sacratio, diante de quem orava, & na classe pera hũa Crus, que nella estava” (Abreu, 1659, p. 218), o que causava admiração aos seus condiscípulos, em Braga, e levava-os mesmo a questionarem-se se este teria olhos (Abreu, 1659, p. 218). O Padre Sebastião de Abreu afirma que

de sorte que nam sô os estudantes, & mais pessoas de fora, que o notavão, pasmavão, & nam acabavão de o louvar, & ter na conta de hum Anjo, que parece nam tinha corpo, nem paixoens naturaes, ou necessidades, que estam sem culpa, mas os mesmos Padres, & Irmãos da Companhia andavão admirados, & o respeitavão como homem de outra substancia, a quem o espirito, que por dentro governava tudo, tinha posto em tal perfeiçam exterior (Abreu, 1659, p. 220).

Sob outra perspetiva, as fontes consultadas permitir-nos-ão auscultar alguns casos que nos mostram as consequências que a “fuga à norma” – isto é, ao modelo masculino dominante – poderão assumir. Fr. Luís de Sousa, na *Segunda Parte da Historia de São Domingos Particular do Reino, e conquistas de Portugal*, relata-nos que D. Diogo de Ataíde, fidalgo que servia o infante D. Pedro, filho de D. João I e de D. Filipa de Lencastre, era valente na guerra, sábio nas letras humanas e nas línguas latina, italiana e francesa. O infante D. Pedro casa-o, quando era ainda muito jovem, com D. Brites Leitoa. Um dia, D. Diogo de Ataíde desaparece,

até que hum dia se soube, cousa que mais admirou: e foi que estava no convento de Benfica, com o hábito de S. Domingos vestido, e tão contente do estado, que parecia não haveria força, que lho fizesse trocar. Acudirão os tios, vieram amigos, fizerão-lhe praticas, não aproveitava nada. Em fim valerãose da força, e do poder do Infante, que mandava tudo. Notificou-se logo aos frades em nome d’el-rei, que lhe despissem logo o habito, e o lançassem do mosteiro, visto ser casado. Respostas havia, e em boa defesa em direito para em caso, como este era de matrimonio não consumado (Sousa, 1767, pp. 285-286).

D. Diogo de Ataíde despediu-se do hábito com muitas lágrimas, beijando-o várias vezes. De acordo com o autor, voltou para os seus parentes e “não tardaram elles em o prender logo com lhe darem casa, e lhe entregarem a mulher: e o infante polo mais obrigar deu-lhe cargo de guarda-mor da infante [D. Isabel de Urgel]” (Sousa, 1767, p. 286).

3. Por tudo isto, parece-nos que valerá a pena tecer algumas reflexões. Este artigo polarizou a sua atenção no tratamento do género como categoria de problematização e de abordagem da manifestação de práticas de interioridade, procurando também equacionar as modalidades de uma afirmação da masculinidade – ou masculinidades –, enquanto formas de que se serve a maioria dos homens para construir a sua identidade pessoal e social, neste caso concreto em contexto monástico e conventual. Deste modo, a realidade e a identidade de género deverá ser equacionada tendo em consideração modelos e práticas, mas também situações desviantes e até mesmo transgressões, no sentido da compreensão teórica desta problemática. Impossibilitados, por imposição canónica, de concretizarem o matrimónio e a paternidade, estes religiosos buscam outras vias através das quais possam “expressar” e “exteriorizar” a sua masculinidade, espelhando um conjunto de modelos e comportamentos que poderão funcionar como marca diferenciadora de género. No universo religioso, configurado por modelos de masculinidade específicos, declinados no sacerdócio ou outras competências da vida religiosa, mas também prerrogativas e funções específicas, o paradigma que releva da imitação de Cristo, complementado pelo ideal de vida humilde e solitária, assume uma centralidade inequívoca, traduzindo práticas e linguagens da interioridade. Deste modo, parece-nos que se impõe, em ambiência monástica, uma “masculinidade ascética” – para utilizarmos a designação proposta por Conrad Leyser (Leyser, 1999, pp. 110-112) – plasmada no relevo que alcança um “terceiro género”, escorado em um ideal de castidade e de pureza.

Bibliografia

- Abreu, P. e S. de (S.J.) (1659). *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Évora: na Oficina da Universidade.
- Aguiar, M. (2018). *Cavaleiros e Cavalaria. Ideologia, práticas e rituais aristocráticos em Portugal nos séculos XIV e XV*. Lisboa: Teodolito.
- Alegambe, F. (S.J.) (1645). *De vita, et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu*. Roma: Typis Francisci Caballi.
- Amâncio, L. (1994). *Masculino e Feminino. A Construção Social da Diferença*. Porto: Edições Afrontamento.
- Anglo, S. (1997). "The Courtier: the Renaissance and Changing Ideals". In: Dickens, A. G. (ed.). *The Courts of Europe: Politics, Patronage and Royalty, 1400-1800*. Londres: Thames & Hudson, pp. 33-53.
- Badinter, E. (1996). *XY. A Identidade Masculina*. Porto: Edições Asa.
- Boyer, R. (1981). "An attempt to define the typology of medieval hagiography". In: *Hagiography and Medieval Literature: A Symposium*. Odense: Odense University Press, pp. 27-36.
- Broomhall, S. e Van Gent, J. (2011). *Governing Masculinities in the Early Modern Period: Regulating Selves and Others*. Ashgate.
- Cardoso, J. (1652). *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo I. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana.
- (1666). *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello.
- Carvalho, H. e Sá, I. dos G. (2016). "Knightly Masculinity, Court Games and Material Culture in Late-Medieval Portugal: The Case of Constable Afonso (c.1480-1504)". *Gender & History* 28, n. 2, pp. 387-400.
- Carvalho, H. (2018). "Poder, género e estatuto social. Novas interpretações em torno da corte renascentista ao tempo do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende". In: Machado, A. M.; Alves, H. J. S.; Fardilha, L.; Silva, M. G. (eds.). Machado, A. M.; Alves, H. J. S.; Fardilha, L.; Silva, M. G. (eds.). *Arte Poética e Cortesia: o Cancioneiro Geral Revisitado*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 51-74.
- Carvalho, J. A. de F. (1970). "Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630)". In: *Homenaje a Elías Serra Ráfols*, II. La Laguna: Universidad de La Laguna, pp. 47-70.
- Connell, R. e Messerschmidt, J. W. (2005). "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society*, 19, n. 6, pp. 829-859.
- Curtius, E. R. (1990). *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton University Press.
- Delumeau, J. (1973). *Naissance et affirmation de la Reforme*. Paris: PUF.
- Delumeau, J. e Cottret, M. (1996). *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF.
- Dias, J. S. da S. (1960). *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2 tomos.
- Ferasin, E. (1970). *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*. Roma: Lateranum.
- Fernandes, M. de L. C. (1993). "Entre a família e a religião: a «Vida» de João Cardim (1585-1615)". Separata da revista *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo V, pp. 93-120.
- (2000). "Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade". In: Azevedo, C. M. de (dir.). *História Religiosa de Portugal*, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 15-38.
- Foyster, E. A. (1999). *Manhood in Early Modern England: Honour, Sex and Marriage*. Harlow: Longman.
- Frigo, D. (1985). *Il padre di famiglia: Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra cinque e seicento*. Roma: Bulzoni.
- Gilmore, D. D. (1990). *Manhood in the Making. Cultural concepts of masculinity*. New Haven: Yale University Press.

- Griffin, B. (2018). "Hegemonic Masculinity as a Historical Problem". *Gender & History* 30, n. 2, pp. 1-24.
- Guasch Andreu, Ó. (2003). "Ancianos, guerreros, efebos y afeminados: tipos ideales de masculinidade". In: Valcuende del Río, J. M. e Blanco López, J. (ed.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Madri: Talasa Ediciones, pp. 113-124.
- Herd, G. (ed.) (1994). *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Nova Iorque: Princeton University Press.
- Karras, R. M. (2003). *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.
- LaGuardia, D. (2008). *Intertextual Masculinity in French Renaissance Literature. Rabelais, Brantôme, and the Cent nouvelles Nouvelles*. Ashgate.
- Leyser, C. (1999). "Masculinity in Flux: Nocturnal Emission and the Limits of Celibacy in the Early Middle Ages". In: Hadley, D. M. (ed.). *Masculinity in Medieval Europe*. Londres/Nova Iorque: Longman, pp. 103-120.
- MacNamara, J. A. (1999). "An Unresolved Syllogism. The Search for a Christian Gender System". In Murray, J. (ed.), *Conflicted Identities and Multiple Masculinities: Men in the Medieval West*. New York/London: Garland Publications, pp. 1-24.
- (2002). "Chastity as a third gender in the history and hagiography of Gregory of Tours". In Mitchell, K. e Wood, I. (eds.). *The World of Gregory of Tours*. Leiden-Boston-Colónia: Brill, pp. 199-209.
- Magendie, M. (s/d). *La Politesse Mondaine et des theories de l'honnêteté en France au XVII^e siècle*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Mattoso, J. (1997). *Religião e cultura na Idade Média Portuguesa*. 2^a ed.: Lisboa: IN-CM.
- McGovern, T. (2004). *El celibato sacerdotal: una perspectiva actual*. Trad. Mario Ruiz Fernández. Madri: Ediciones Cristiandad.
- Mendes, P. A. (2007). *Biografia e Espiritualidade em Portugal na Época Moderna: as Vidas de João Cardim, S.J. (1585-1615)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 tomos. Dissertação de mestrado em Culturas Ibéricas – Época Moderna.
- (2017). *Paradigmas de Papel: a edição de "Vidas" de santos e de "Vidas" devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM.
- (2020). "Pratiques alimentaires dans la vie religieuse portugaise. Réflexions sur les sources hagiographiques et biographiques édifiantes (XVII-XVIII siècles)". In: Mazzetto, E. (ed.). "Vous n'en mangerez point". *L'alimentation comme distinction religieuse*. Bruxelas: Éditions de l'Université de Bruxelles, pp. 137-153.
- Mértola, Fr. L. de (O.C.) (1621). *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da provincia de Portugal*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.
- Pinto, J. N. P. (2014). *O Celibato não é um dogma de fé. O celibato eclesialístico. Gênese e estudo histórico-hermenêutico*. Bruxelas: Orfeu.
- Queirós, Pe. F. de (S.J.) (1689). *Historia da vida do veneravel Irmão Pedro de Basto coadjutor temporal da Companhia de Jesus e da variedade de sucessos que Deos lhe manifestou*. Lisboa: por Miguel Deslandes.
- Rapp, F. (1971). *L'église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUF.
- Rodrigues, A. M. (2006). "Um Mundo só de Homens: os capitulares bracarenses e a vivência da masculinidade nos finais da Idade Média". In: *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques, I*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 195-209.
- (2021). "Gendering Medieval Portugal". In: Bethencourt, F. (ed.). *Gendering the Portuguese-Speaking World from the Middle Ages to the Present*. Leiden/Boston: Brill, pp. 13-31
- Sainz Rodríguez, P. (1927). *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madri: Editorial Voluntad.
- Sousa, Fr. L. de (1767). *Segunda Parte da Historia de São Domingos Particular do Reino, e Conquistas de Portugal*. Lisboa: Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo.
- Stickler, A. M. (1971). "L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au concile de Trente". In: Coppens, J. (ed).

Sacerdoce et Célibat. Etudes Historiques et Théologiques. Louvain: Ed. Peeters, pp. 373-375.

Swanson, R. N. (1999). "Angels Incarnate. Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation". In: Hadley, D. (ed.) *Masculinity in Medieval Europe.* Londres/ Nova Iorque: Longman, pp. 160-177.