

Representações femininas na obra do padre Manuel Bernardes (1644-1710)

*Representations of women in the work of
Father Manuel Bernardes (1644-1710)*

*William de Souza Martins (PPGHIS-UFRJ) **

Submetido em agosto de 2011

Aprovado em outubro de 2011

Resumo:

O texto pretende analisar as representações sobre o gênero feminino elaboradas pelo padre oratoriano português Manuel Bernardes. Dois livros foram escolhidos para este estudo: as *Armas de castidade* (1699) e a *Nova Floresta* (1706-1728). Nessas obras devocionais, é possível identificar estados que eram considerados honrados para o gênero feminino. Além disso, pretende-se discutir a construção de imagens misóginas, recolhidas e reelaboradas por Bernardes.

Palavras-chave:

Representações de gênero. Congregação do Oratório em Portugal. Santidade feminina em Portugal.

Abstract:

This text intends to analyze the representations of the female sex prepared by the Portuguese Oratorian priest, Manuel Bernardes. Two books were selected for this study: *Armas de castidade* (1699) [Weapons of chastity] and *Nova Floresta* [New Forest] (1706-1728). In these devotional works, it is possible to identify studies that were considered honorable for the female sex. In addition, we intend to discuss the construction of misogynistic images, collected and reworked by Bernardes.

Keywords:

Representations of gender. Congregation of the Oratory in Portugal. Holiness of women in Portugal.

* Doutor em História Social pela USP e Professor Adjunto de História Moderna da UFRJ. Autor de: *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700-1822)*. São Paulo: Edusp, 2009. Organizou, com Gisele Sanglard, a coletânea *História Cultural: ensaios sobre linguagens, identidades e práticas de poder*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010. Este artigo é um produto indireto do Projeto de Pesquisa que desenvolvo junto à UFRJ, acerca dos modelos de santidade feminina no período moderno, particularmente na América Portuguesa. Contato: williamsmartins@uol.com.br.

O padre Manuel Bernardes, no título “Curiosidade”, inserido no tomo quarto da *Nova Floresta*, ao argumentar sobre os perigos da comunicação com as mulheres, elaborou e compilou um impressionante catálogo de quarenta predicados do gênero feminino. Escrito originalmente em latim, o texto aparece na íntegra na citação abaixo, conforme a tradução em vernáculo de Frederico Ozanam Pessoa de Barros:

O que é a mulher?
Naufrágio em terra.
Fonte do mal.
Tesouro de impureza de malícia.
Companhia mortífera.
Ruína dos olhos.
Morte das almas.
Flecha no coração.
Perdição dos jovens.
Cetro do inferno.
Mestra da concupiscência.
Causa diaboli.
Repouso da serpente.
Consolo do diabo.
Dor inconsolável.
Caminho de fogo.
Malícia incurável.
Ofensa dos que se salvam.
Amor vergonhoso.
Besta impudente.
Ímpeto sumamente imoderado.
Violadora dos mais sublimes segredos.
Triunfo das trevas.
Inspiradora de crimes.
Mestra do prazer.
Conselheira do suplício eterno.
Prudência terrena.
Cegueira do homem.
Pugna voluntária.
Calamidade quotidiana.
Naufrágio do homem.
Arma do diabo.
Entretenimento diurno.
Hospedagem dos lascivos.

Serpente vestida.
Tempestade doméstica.
Monstro selvagem.
Albergue de adúlteros.
Loucura desejada.
Morte adornada.
Escola de demônios.¹

Mais do que realçar a fragilidade da mulher diante do homem, o relato do padre oratoriano português tende a diabolizá-la. Essa impressão se evidencia quando se constata a frequência de vezes em que o gênero feminino é associado em conjunto ao demônio, ou a figuras que o representam, tais como “trevas” e “serpente”. Mesmo que, logo depois, o eclesiástico tente atenuar o forte julgamento negativo, fazendo referências ao *Jardim de Portugal*, de frei Luís dos Anjos, cuja obra tinha compilado diversas narrativas de mulheres virtuosas originárias de Portugal, o peso das representações misóginas ainda predomina.² Assim, o principal objetivo desta comunicação é o de desenvolver o argumento exposto, procurando associá-lo ao uso de certos elementos narrativos adotados por Bernardes. Para tanto, além da Nova Floresta – a obra mais conhecida de Bernardes, publicada entre 1706 e 1728 – foi também utilizado o tratado de espiritualidade *Armas de castidade*, de 1699. Um dos fatores que interferiu na escolha das duas obras foi a importância que atribuíam à representação do corpo feminino. A título de exemplo, da citação inicial da *Nova Floresta*, podem ser referidos os seguintes predicados, que fazem menção ao corpo das mulheres: “malícia”, “concupiscência”, “prazer”, “lascivos”

- 1 BERNARDES, Padre Manoel. *Obras completas*. De acordo com a edição princeps. Edição brasileira adaptada à ortografia oficial, com textos revisados e corrigidos por Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas, 1960, v. 6, pp. 258-259; BERNARDES, Manuel. *Obras*. Porto, Lello & Irmão Editores, 1974, v. III, pp. 256-157.
- 2 Segundo a estudiosa que organizou a edição crítica, fr. Luís dos Anjos deu atenção especial às mulheres que, desde o início do cristianismo, tinham cometido martírio em defesa da castidade ou que tinham se entregado a rigorosas práticas ascéticas de mortificação do corpo. Por tudo isso, constata que “Fr. Luís dos Anjos não quis desprender-se de uma visão, ainda claramente dominante na produção doutrinária da época [...] da fragilidade moral e da inferioridade social da mulher que muitos pensavam só poder proteger-se verdadeira e eficazmente através do escudo da religião ou do desprezo da vida terrena e, portanto, do recolhimento”. ANJOS, Frei Luís dos, O. E. S. A. *Jardim de Portugal* (1626). Edição, introdução e notas de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Campo de Letras, 1999, pp. 24-25. Não é necessário dizer que o padre Manoel Bernardes se encaixa plenamente no referido perfil.

e “adúlteros”. Não obstante, antes de passar à análise dos textos, será importante contextualizar a produção de Bernardes no interior do discurso acerca da mulher no início do período moderno. É o ponto que será analisado a seguir.

Em uma obra clássica da historiografia, Jean Delumeau faz referência à obra do frade franciscano Alvaro Pelayo intitulada *De planctu ecclesiae* que, escrita por volta de 1330, foi impressa em Ulm, em 1474 e reeditada no século XVI, em Lyon e Veneza. Segundo o historiador francês, trata-se “daquele que é talvez o documento maior da hostilidade clerical à mulher”. A segunda parte da obra continha “um longo catálogo dos 102 ‘vícios e más ações’ da mulher”, entre os quais cita: “suas palavras são melífluas [...]; ela é enganadora [...] toda a malícia e toda perversidade vêm dela [...]; é faladora, sobretudo na igreja”. Embora o conteúdo misógino não fosse novo, as afirmações de Pelayo fundamentavam-se em passagens da Sagrada Escritura, o que lhes conferia autoridade.³ No século XV, o humanista Eneas Silvio Piccolomini, mais tarde alçado ao trono pontifício com o título de Pio II, escreveu a obra *Remédio de amor*, que atribuía ao gênero feminino uma longa lista de deficiências: “é servil, desprezível, cheio de veneno: cruel e orgulhoso, repleto de traição, sem fé, sem lei, sem moderação, sem razão...”.⁴ A longa passagem inicial de Bernardes se aproxima muito da forma adotada nas narrativas de Pelayo e Piccolomini, embora não tenha citado nenhum dos dois autores. O padre oratoriano participava de uma sedimentada tradição misógina, em que as imagens sobre a mulher absorviam uma série de estereótipos negativos. Não só o discurso eclesiástico difundia tais representações, mas também o médico e o jurídico. A incapacidade e o desregramento da mulher tinham origem fisiológica, devendo assim ficar subordinadas à tutela masculina.⁵ Christine de Pizan afastou-se dessa tradição na sua obra *City of Ladies* (1405), em que argumentava que a inferioridade feminina se devia à “falta de educação, dependência econômica e status subordinado”. Mais tarde, outros humanistas recusaram as imagens misóginas.⁶ Em um pólo oposto, a imagem da incapacidade ou “menor

3 DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 322-323.

4 *Idem*, p. 341.

5 DAVIS, Natalie Zemon. “As mulheres por cima”. In: *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp. 108-109; WIESNER, Merry E. *Women and Gender in Early Modern Europe*. Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 13-20.

6 WIESNER, Merry, *Op. cit.*, pp. 20-26.

dignidade” das mulheres em relação ao gênero masculino adquiriu também uma base sólida em Portugal no período moderno, a exigir da condição feminina a sujeição face ao homem, o recato e a reclusão⁷. Mesmo assim, o caráter exacerbado das representações misóginas em Bernardes requer uma explicação particular.

Segundo informações do erudito Inocêncio Francisco da Silva e do literato João Ubaldo Ribeiro, Manuel Bernardes nasceu em Lisboa em 1644. Fez seus estudos iniciais na mesma cidade, no Colégio jesuíta de Santo Antão. Efetuou posteriormente estudos de Cânones e Filosofia na Universidade de Coimbra, ingressando em 1674 na Congregação do Oratório de São Felipe Néri. Em 1708, padecendo de perturbações mentais, filiou-se à Ordem Terceira do Carmo de Lisboa, vindo a falecer dois anos depois.⁸ Sem procurar aprofundar os dados biográficos do sacerdote, torna-se mais relevante para o argumento deste trabalho detalhar o perfil da congregação religiosa em que tinha se incorporado. Ainda antes do Concílio de Trento (1545-1563), novas ordens missionárias, como os jesuítas e os capuchinhos, tinham desenvolvido objetivos de difusão e aprofundamento da doutrina católica junto aos fiéis. Após o Concílio, e ao longo dos séculos XVII e XVIII, o trabalho apostólico de conversão não se desenvolveu apenas nos territórios coloniais, mas também nas regiões rurais da Europa. Nas missões itinerantes que efetuavam pelos campos, os missionários procuravam atrair os fiéis recorrendo às imagens do Cristo sofredor da Paixão. Daí a multiplicação de procissões de penitência, de sermões em que os pregadores exibiam caveiras, a assinalar a efemeridade da vida terrena.⁹ Dando prioridade à oração mental e à reforma de vida, os oratorianos se engajaram também no referido trabalho missionário. Instalando-se na Corte de Lisboa em 1668, concentraram as atividades no norte do país, estabelecendo sedes na localidade de Freixo (1673), no Porto (1680), em Braga (1686) e em Viseu (1688).¹⁰

7 HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*: as bem-aventuranças da inferioridade na sociedade do Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010, pp. 101-130; LOPES, Maria Antónia. *Mulheres, espaço e sociabilidade*: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII). Lisboa: Livros Horizonte, 1989, pp. 9-45.

8 SILVA, Inocêncio Francisco da. *Diccionario bibliographico portuguez*. Lisboa: na Imprensa Nacional, t. V, 1860, p. 374; BERNARDES, Manuel. Nova Floresta. Seleção e apresentação de João Ubaldo Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993, p. VI

9 CHATELLIER, Louis. *A religião dos pobres*: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno. Lisboa: Estampa, 1995, pp. 15-153.

10 SANTOS, Eugénio dos. *O Oratório no Norte de Portugal*: contribuição para o estudo da história religiosa e social. Porto: INIC: Centro de História da Universidade do Porto, 1982, pp. 7-137.

Diversas características encontradas nos escritos de devoção de Bernardes, entre os quais se incluíam a *Nova Floresta* e as *Armas de Castidade*, fazem crer que o público alvo do autor provavelmente era semelhante aquele buscado nas atividades missionárias, isto é, católicos leigos, com instrução religiosa limitada e costumes necessitados de correção. Bartolomeu de Quental, fundador do Oratório no reino de Portugal, clamava nos estatutos aprovados em 1672 para esta Congregação que “É grande a necessidade que o Reino tem de Missionários, pela crassa ignorância que geralmente há dos mistérios da Fé [...] e grande descuido da salvação em que se vive, por falta de Despertadores”.¹¹ Para mover tais fiéis à reforma de vida, Bernardes se apoiou, particularmente na *Nova Floresta*, em narrativas maravilhosas ou “em fato que tivesse causado profunda impressão nas gentes, como uma peste, um terremoto, ou mesmo qualquer particularidade regional, como uma morte súbita, servia para daí se tirarem ensinamentos aplicáveis a todos”.¹² Sem adiantar por ora as questões relacionadas à forma e à recepção da literatura espiritual do padre oratoriano, a ligação entre a reforma religiosa dos fiéis e a elaboração das *Armas de Castidade* transparece no comentário seguinte: “compendiam o melhor da experiência sacerdotal de Bernardes. É uma obra madura e transpira a solidez de um diretor de almas tarimbado e observador. Ele mesmo, a certa altura, releva os seus ‘vinte e cinco anos de confessor público’(...)”.¹³

Quanto às correntes de espiritualidade presentes na obra de Bernardes, os estudiosos apresentam conclusões divergentes. Ebion de Lima, que efetuou uma análise mais matizada, e talvez mais satisfatória, identifica três fortes influências sobre o padre oratoriano: a dos jesuítas; a dos carmelitas descalços; e a dos franciscanos. Da Companhia de Jesus, Bernardes teria herdado “uma concepção da vida cristã em termos de batalha” entre Deus e o diabo. Além disso, absorvendo as lições dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, Bernardes foi sensível à metodização da vida religiosa, valorizando o papel do diretor espiritual, “do esforço humano para a aquisição de virtude” e da constante disciplina para se alcançar a perfeição espiritual.¹⁴ A influência do Carmelo Descalço não foi menos importante,

11 *Idem*, p. 247, grifos do autor.

12 *Idem*, p. 262.

13 *Idem*, p. 262.

14 LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes: sua vida, obra e doutrina espiritual*. Lisboa: Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1969, p. 54

devido ao lugar de destaque ocupado pela oração mental entre os padres oratorianos, de uma maneira geral. “Toda a doutrina sobre a oração adquirida, Bernardes a formulou predominantemente em base a Santa Teresa e São João da Cruz, cujos ensinamentos sobre a contemplação ativa foram aceitos na península pelas outras ordens religiosas”.¹⁵ Por fim, Bernardes teria abraçado algumas práticas de devoção muito identificadas à Ordem de São Francisco, tais como o cristocentrismo, isto é, a centralidade conferida à vida, paixão e morte de Cristo. Essa tendência, que lançava raízes na *devotio moderna* dos últimos séculos da Idade Média, enfatizava o lado sensível das devoções ligadas à humanidade de Cristo.¹⁶ Mafalda Ferin Cunha, que não conferiu particular destaque à análise das tendências do sentimento religioso, concluiu que “da espiritualidade da Congregação do Oratório de Lisboa encontram-se na *Nova Floresta* algumas marcas – apelo à reforma interior, à interiorização das práticas religiosas, à mortificação, à prática das virtudes” – que não podem ser associadas apenas aos oratorianos, pertencendo antes à “atmosfera religiosa geral que marcou a Península Ibérica nos séculos XVI e XVII”.¹⁷

Alguns pontos encontrados nas normas do Oratório em Portugal continham determinações específicas para os sacerdotes, membros da Congregação, afastarem-se totalmente do trato com as mulheres ou, quando o contato era inevitável, acautelarem-se ao máximo diante da presença feminina. As Regras Comuns determinavam que “nenhum dos nossos falará nas portarias ou Igreja com alguma mulher, e sem licença do Prepósito; salvo se for no Confessionário e em ato de Confissão”. O visitador da Ordem, padre José do Vale, estipulava que os sacerdotes oratorianos “quando forem a confessar algum doente, especialmente se for mulher, não se ponham com o rosto virado para elas, mas com as costas para a cabeceira da cama”. Normas análogas proibiam os membros da Congregação de qualquer trato ou familiaridade com freiras.¹⁸ Parece bastante provável que a legislação específica da Ordem, elaborada na segunda metade do século XVII, pode ter influenciado as narrativas de caráter espiritual de Manuel

15 LIMA, *Op. cit.*, p. 157.

16 *Idem*, pp. 166-167; V. também DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal* (Séculos XVI a XVIII). Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, 1960, v. 1, pp. 11-15.

17 CUNHA, Mafalda Ferin. *Persuasão e deleite na Nova Floresta do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2002, p. 309.

18 SANTOS, Eugénio dos, *Op. cit.*, pp. 230-231.

Bernardes, no que diz respeito às representações do corpo feminino e da mulher em geral. Assim, em primeiro lugar, serão discutidas as imagens do gênero presentes no tratado de espiritualidade *Armas de Castidade* (1699), para em seguida serem consideradas aquelas contidas na *Nova Floresta* (1706-1728). Salvo menção específica, as edições das obras utilizadas foram compiladas nas *Obras* do padre Manuel Bernardes, publicadas em 1974, no Porto, por Lello & Irmão editores, que procederam à atualização da grafia e à reprodução das notas das edições princeps.¹⁹

Nas *Armas de Castidade*, “tratado espiritual em que por modo prático se ensinam os meios e diligências convenientes para adquirir, conservar e defender esta angélica virtude”, a manutenção da castidade subjaz a qualquer tipo de relação mantida entre homens e mulheres²⁰. Neste “Tratado da virtude da castidade”, designação que consta logo a seguir à advertência ao leitor, e que pode ser considerada como um segundo subtítulo da obra, a exposição da matéria encontra-se dividida em trinta e sete perguntas e respostas. Tal forma de organização prestava-se, sem dúvida, a tornar mais eficaz a compreensão do conteúdo doutrinário da obra por parte dos fiéis carentes de instrução espiritual. Baseando-se em citações atribuídas aos Padres da Igreja Cipriano e Ambrósio, Bernardes define a castidade como “inteireza isenta de contágio” ou “enterro da substância humana”. Esta “batalha, em que a alma é vencedora e o corpo prisioneiro” envolvia a vontade em sua inteireza, expressa em atos, palavras e pensamentos. Assim, não se limitava a evitar “todo o congresso carnal lícito e ilícito”, mas também a “não se deter em pensamentos impuros, expelindo-os logo da imaginação e da memória” e até mesmo a “nem em sonhos sentir ilusões causadas de fantasias impuras”.²¹

19 CUNHA, Mafalda Ferin, *Op. cit.*, pp. 34-35. Nas *Obras* completas utilizadas, divididas em cinco volumes, a paginação não é contínua. Assim, cada tratado de espiritualidade aparece com uma paginação independente. Para simplificar as referências, foram apenas mencionados os volumes e as páginas correspondentes a cada tratado analisado. Para o caso do v. II das *Obras*, que compila ao mesmo tempo as *Armas de Castidade* e o primeiro tomo da *Nova Floresta*, o leitor deve ter em mente a repetição da paginação das obras mencionadas. A mesma característica persiste no v. III, que reúne o segundo, o terceiro e o quarto tomos da *Nova Floresta*, cada um com sua paginação particular. No texto, será indicada com toda a clareza qual das obras está sendo analisada e, no que tange à *Nova Floresta*, o tomo particular considerado.

20 Segundo CARVALHO, José Adriano de Freitas (Ed.). *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal: 1501-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988, p. 462; a primeira edição da obra foi impressa em 1699, em Lisboa, na Oficina de Miguel Deslandes.

21 BERNARDES, Manuel, *Obras*, v. II(...), *Op. cit.*, p. 18.

Após buscar a definição da castidade, o autor se ocupa em estabelecer classificações quanto à observância da referida virtude. Em primeiro lugar, distingue a condição dos “casados”, aos quais se permitia a realização de desejos carnis lícitos, da dos “não-casados”, nos quais tais apetites não podiam existir. Nesse último grupo, faz também a separação entre a “virgindade”, em que a castidade era perpétua, e o “celibato”, no qual a manutenção da virtude era temporária, assegurando-se por ato voluntário – a continência sexual – ou acidental – o estado de viuvez. Uma vez estabelecidas as modalidades de castidade, o autor busca construir hierarquias no interior do referido estado. Assim, referindo-se sucessivamente à virgindade, ao celibato e à castidade conjugal, o padre oratoriano emprega as imagens seguintes: “a primeira era ouro, a segunda prata, a terceira cobre; a primeira opulência, a segunda mediocridade e a terceira pobreza; a virgindade paz, o celibato redenção, o matrimônio cativo”.²² Nessa passagem, o autor intensifica a hierarquia entre os estados a partir de duas figuras caras à poética do barroco: “as que exprimem uma relação analógica”, como a metáfora e a comparação, “e as que exprimem uma relação de contraste, destacando-se a antítese”.²³ Para melhor entender a referida hierarquia, deve-se ter em mente que, desde a Idade Média, havia se enraizado na Cristandade a concepção da superioridade do “modelo monástico que defendia o afastamento e desprezo do mundo” em relação ao casamento, concebendo-se esse como “um remédio para a concupiscência carnal”. Além disso, a inferioridade do casamento ligava-se também à “representação negativa das influências femininas”.²⁴

Em seguida, quando se ocupa em definir as tentações que podiam afetar a prática da castidade, as imagens sobre a mulher se tornam mais evidentes. Em primeiro lugar, um conselho dirigido aos fiéis de diferentes estados, ponderava que a maneira mais eficaz de evitar a luxúria era fugir de qualquer oportunidade que propiciasse a fornicção. Fazendo novamente uso de figuras de discurso alegóricas e antitéticas, acentuava a fragilidade da condição humana diante do pecado da carne: “há tentações que se vencem fazendo rosto ao inimigo e avançando a ele, e há tentações que se vencem largando-lhe o

22 *Idem*, p. 19.

23 PIRES, Lucília Gonçalves. *Imagens da obra do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Seara Nova, 1978, p. 12.

24 FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na península ibérica*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995, pp. 19-20.

campo. Destas é a da carne [...]. Não nos presumamos de bronze em combates que respeitam o nosso barro”.²⁵ Em seguida, considerava que o fortalecimento espiritual era arma mais eficaz para combater as “rebeliões da carne” do que as práticas ascéticas de mortificação do corpo, embora o uso dessas fosse também útil: “não se devem aplacar ou procurar remitir com diligências externas, próprias ou imediatas ao tal lugar: senão que as rédeas deste feroz bruto se hão de reger por dentro; isto é, levantando o espírito ao Céu e fazendo oração”. Não obstante, “também aproveitará o picar rijamente a polpa interior da coxa, ou cingi-la com cilício de ferro”.²⁶ Em comentário à Nova Floresta, a outra obra do padre oratoriano que será objeto de análise, Mafalda Ferin Cunha argumentou que “o padre Manuel Bernardes não se mostra excessivamente adepto da mortificação corporal”.²⁷ Mais importante para o homem espiritual era a mortificação da própria vontade, submetendo-a a Deus.

Entre as recomendações que Bernardes faz para a conservação da castidade masculina, adverte para o perigo existente junto às grades e nos locutórios dos conventos. A amizade espiritual com as esposas de Cristo – como eram então chamadas as freiras – podia degenerar em sensualidade. Abundante no emprego de analogias em sua narrativa, Bernardes representa a transformação do amor lícito em pecaminoso por meio de uma imagem expressiva: “do melhor vinho se faz o melhor vinagre”.²⁸ O padre oratoriano também condenava veementemente a troca de presentes entre as freiras e seus admiradores. Ainda com relação às freiras, Bernardes condenava os entretenimentos que elas mantinham nas grades conventuais, por ocasião de visitas de seculares. Nestas ocasiões, em que se ouvia “música de vozes de mulheres”, seguiam-se “as lisonjas, os aplausos e as risadas”. Para Bernardes, apoiando-se na autoridade de São Gregório Nazianzeno, a ameaça à castidade tornava-se patente, na medida em que a voz feminina se assemelhava ao “canto de sereias, que causa certo naufrágio”.²⁹

Outro contato físico que podia originar tratos pecaminosos encontrava-se nas relações que os homens mantinham com as respectivas mães e irmãs. Atribui a São Luís de Tolosa, sobrinho de São Luís, rei de França, o gesto de não “consentir que a sua própria mãe lhe desse

25 BERNARDES, Manuel, Obras, v. II(...), *Op.cit.*, p. 40.

26 *Idem*, p. 72.

27 CUNHA, Mafalda Ferin, *Op. cit.*, 2002, p. 343.

28 BERNARDES, Manuel, Obras, v. II(...), *Op.cit.*, p. 42.

29 *Idem*, p. 201.

ósculo, ao uso comum de França. Estranhando ela tanta esquivança e dizendo-lhe: Filho meu, em vossa mãe que perigo tendes?” Respondeu: “Bem sei que sois mãe, mas também vós sabeis que sois mulher”³⁰. Nesse exemplo citado, Bernardes parece se dirigir, antes de todos, aos religiosos que faziam votos perpétuos de castidade.

Nas situações em que aparece representado nos exemplos anteriores, o gênero feminino se tornava um agente potencial do pecado contra a castidade. Assim, fazendo eco a imagens misóginas há muito cristalizadas na tradição cristã, e ampliadas em determinações particulares da Congregação do Oratório, cabia evitar ao máximo o contato feminino. Não obstante, além da referida representação, Bernardes elabora outra imagem do feminino, na qual sobressaem as virtudes do recato e da castidade. Assim, com base nos *Provérbios*, 31, 19, Bernardes julgava conveniente que “as mulheres cosam, bordem, fiem, que é ocupação que o Espírito Santo louva na matrona insigne”. Seguindo ainda de perto o escrito bíblico mencionado, o padre oratoriano recomendava que “cuidem dos ministérios particulares e miúdos de sua casa”³¹.

Além disso, endossando recomendações de eclesiásticos, que desconfiavam da curiosidade intelectual das mulheres, frisava: “rezem, orem, leiam livros, antes pios e vulgares, do que discretos e eruditos; que não é necessário que saiam letradas, senão humildes e devotas”³². O grau máximo de virtude que podia ser alcançado no gênero feminino tinha direta relação com a salvaguarda da castidade. Para que as casa-

30 *Idem*, p. 91. O autor cita como fonte do relato hagiográfico de São Luís de Tolosa a obra de Ribadeneyra, “a 19 de agosto na sua vida”. De fato, na obra do padre jesuíta, encontra-se o seguinte relato: “querendo la Reyna de Francia, que era su prima hermana, abraçarle y besarle en El rostro, ao uso de supatria, nunca lo consintió. Y queriendo hazer outro tanto en Napoles la Reyna su madre, desvió el Santo el rostro, para que no le besasse; y dizendole la Reyna su madre: Hijo mio, no soy yo tu madre, que seguramente puedo hazer esto? Respondió el casto mancebo: Bien sé yo, Señora, que vos sois mi madre; pero también sabeis vos, que soi muger, y que no conviene besar a los siervos de Dios”. RIBADENEYRA, Padre Pedro de, *S. J. Flos Sanctorum*. Quarta parte. En que se contienen las vidas de los santos, que pertenecen a los meses de julio y agosto. Incluidas otras vidas de santos, escritas por el V. P. Juan Eusebio de Nieremberg, Padre Francisco Garcia de la misma Compañia de Jesus. Año 1716. En Madrid: Em la Imprenta de Agustin Fernandez, p. 415. Ainda que as *Armas de Castidade* tenham sido publicadas pela primeira vez em 1699, Bernardes pode ter utilizado uma edição anterior da obra de Ribadeneyra.

31 Em *Provérbios*, 31, 10-31, encontra-se um poema denominado “A perfeita dona-de-casa”. Eis o versículo 19, citado por Bernardes: “Lança mão ao fuso, e os dedos pegam a roca”. Há diversos versículos que tratam da vigilância da mulher sobre os criados domésticos.

32 BERNARDES, Manuel, Obras, v. II(...), *Op.cit.*, p. 49.

das pudessem melhor observar tal virtude, reproduzia as declarações de moralistas da época, no sentido de recomendar a observância do princípio de igualdade conjugal. Assim, quando “contrair matrimônio escolha quanto for possível parelha na idade, condição, saúde e qualidade: porque das contrárias desigualdades se originam os desgostos, aborrecimentos e ausências, que depois vem a parar em adultérios [...]. Se queres não casar mal, casa com igual”.³³ Para fortalecer a prática da virtude da castidade, o padre oratoriano aconselhava a leitura e a meditação de “exemplos de matronas castas, que antes escolheram perder a vida, que violar a fé conjugal”.³⁴ O próprio autor inseriu na obra exemplos ideais da prática da castidade, que poderiam inspirar leitoras em potencial. Baseando-se na “vida do novo Taumaturgo, o Venerável Padre José de Anchieta”, narra que

Estando duas índias irmãs lavrando rolos de cera, por ser sua ocupação esta, fez uma duas velas à parte. E perguntando-lhe a irmã para que eram, respondeu mui sobre o seguro: que eram para o padre Anchieta lhe dizer uma missa em seu louvor e honra, quando fosse Santa e Mártir. Oferecidas as velas ao padre, ele as guardou; sucedeu pois que vindo os bárbaros infiéis sobre aquela povoação, levaram, entre outros cativos, aquela índia. Intentou logo o capitão daquela assaltada violar sua honestidade. Porém, ela com varonil esforço se defendeu, assegurando-lhe que trabalhava de balde; porque sendo cristã e casada, não havia de ofender a seu Deus, nem a seu marido. Então o bárbaro lhe tirou a vida, em ódio da Fé e da Castidade. No mesmo dia, achando-se o padre Anchieta ausente em mui distantes terras, acendeu as duas velas; e movido (ao que se deve crer) por especial impulso do Espírito Santo, que lhe infundiu aquele lume profético, disse missa de uma Santa Mártir, nomeando-a na coleta pelo seu nome.³⁵

O tema do martírio feminino em defesa da castidade encontra-se presente em outros testemunhos do período, como no relato *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*, do cronista beneditino D.

33 *Idem*, pp. 163-164; SILVA, Maria Beatriz Nizzada. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T. A. Queiroz: Edusp, 1984, pp. 66-70.

34 BERNARDES, Manuel, *Obras*, v. II(...), *Op.cit.*, p. 164.

35 BERNARDES, Manuel, *Obras*, v. II(...), *Op.cit.*, p. 93, grifo meu. Manuel Bernardes utilizou a obra de VASCONCELLOS, Padre Simão, S. J. *Vida do venerável padre Ioseph de Anchieta da Companhia de Jesus*, Taumaturgo do Novo Mundo, na Província do Brasil [...]. Lisboa; na officina de Ioam da Costa, 1672. Ver MORAES, Rubens Borba de. *Bibliographia brasiliiana*. Livros raros sobre o Brasil publicados desde 1504 até 1900 e obras de autores brasileiros do período colonial. São Paulo: Edusp, 2010, t. II, p. 436

Domingos do Loreto Couto. A longa passagem transcrita do texto de Bernardes permite desenvolver reflexões em torno da questão da honra feminina no período moderno. Conforme a abordagem já clássica da Profa. Dra. Leila Mezan Algranti, enquanto que para os homens “a honra esteve ligada aos atos de heroísmo, ao desempenho nas batalhas, enfim, às ações públicas”, a mulher considerada virtuosa “foi, durante séculos, a pura, a casta, ou fiel ao marido, e, portanto honrada”.³⁶ Nesse último caso, o recato e a reclusão ficavam implícitos.

Assim, com relação ao gênero feminino, existia uma inegável relação entre virtude e castidade, ligação que não se fazia presente entre os homens. Não obstante, cabe observar que, no caso das mulheres que defendiam a inviolabilidade dos seus corpos com a própria vida, o esforço que empregavam nessa tarefa era tamanho, que podia ser considerado “varonil”. Ao transcender limitações próprias ao seu estado, as mártires da castidade eram assimiladas aos atos de coragem característicos do gênero masculino. Conforme assinalou uma autora, a partir da análise das atividades das religiosas na Nova Espanha, o “triunfo e a conquista sobre si e sobre o mal conferiam às freiras como mulheres o valor e a força de soldados sustentados pelo amor de Cristo”.³⁷

Do mesmo modo, entre os clérigos que faziam apologia de Teresa de Ávila, o principal modelo de santidade para as mulheres no período moderno, a freira carmelita foi representada em certo momento como uma “mulher viril”, que retificou o “erro” de sua natureza feminina com a virtude.³⁸ Em 1692, no segundo volume das obras de sóror Juana Inés de la Cruz, a escritora mais famosa da América colonial, um dos teólogos a elogiar o talento da religiosa julgou adequado expressar a sua admiração afirmando que “a autora desses conceitos não é mulher, mas ‘um homem de barba e tudo’”.³⁹ “Quando uma mulher se distinguia pela sua capacidade intelectual”, argumentava o pregador seiscentista português, Cristóvão de Almeida, era “alma de um varão

36 ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Ed. UnB, 1993, p. 112.

37 LAVRIN, Asunción. *Brides of Christ conventual life in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008, p. 91.

38 WEBER, Alison. “Counter-Reformation and Misogyny”. In: LUEBKE, David M. (Ed.). *The Counter-Reformation. The essential readings*. Malden (MA): Blackwell Publishing, 1999, p. 144.

39 PAZ, Octavio. *Sóror Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarim, 1998, p. 99.

que informava o corpo de uma mulher”.⁴⁰ Em todas as passagens mencionadas, em que a condição feminina foi redefinida a partir do desenvolvimento de capacidades viris, torna-se patente a importância da abordagem de gênero, conforme foi apresentada por Joan Wallach Scott. Isto é, a de afastar do plano biológico a percepção das diferenças entre os gêneros, e de buscar situá-las no plano da elaboração cultural, em que ficam subordinadas às relações de poder.⁴¹ Em outros termos, atentar para o trabalho de construção de diferenças operado pelo discurso, com vistas à legitimação de uma violência simbólica.⁴²

Passando agora à análise da *Nova Floresta*, ou “silva de vários apotegmas e ditos sentenciosos, espirituais e morais, com reflexões em que o útil da doutrina se alia com o vário da erudição assim divina como humana”, cabem observar primeiramente algumas particularidades formais da obra em questão. Publicada em cinco volumes, dos quais apenas os dois primeiros saíram durante a vida de Bernardes, no extenso subtítulo há algumas pistas que podem ser aplicadas à interpretação da própria obra.⁴³ Conforme assinalou uma autora, a obra de Bernardes foi elaborada com “múltiplas e variadas peças em prosa. A sua estrutura geral caracteriza-se pela apresentação de uma vastíssima série de apotegmas (ou ditos sentenciosos de varões ilustres,

40 LOPES, Maria Antónia. *Mulheres, espaço e sociabilidade: a transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1989, p. 20.

41 SCOTT, Joan Wallach. “El género: una categoría útil para el análisis histórico.” In: *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, pp. 48-74.

42 CHARTIER, Roger. “Diferenças entre os sexos e violência simbólica”. In: DUBY, George; PERROT, Michelle (Orgs.). *As mulheres e a História*. Lisboa: Dom Quixote, 1995, pp. 37-44; BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

43 A sequência completa de publicação dos volumes é a seguinte: v. I, 1706, v. II, 1708, v. III, 1711, v. IV, 1726, v. V, 1728. Os dois primeiros foram publicados na Oficina de Valentim da Costa Deslandes. O terceiro, na Oficina Deslandesiana. E os volumes IV e V, por José Antonio da Silva, em Lisboa, como todos os demais volumes. Segundo vários autores, o título da obra de Bernardes remete, simultaneamente, à *Floresta Española de Apothegmas o Sentencias, sabia y graciosamente dichas, de algunos Espanòles*, de autoria de Melchior de Santa Cruz de Dueñas (Toledo, 1574) e à *Silva Moral e Histórica, que contém a explicação e discursos morais de diversas matérias, confirmadas com seis centúrias de exemplos escolhidos e historias selectas* (1696), do jesuíta João da Fonseca. Com relação a essa última, uma autora assinalou que “sendo as obras idênticas na estrutura e na matéria, poderia interessar a Bernardes apresentar a *Nova Floresta* simultaneamente como uma continuação e uma renovação da *Silva Moral e Histórica*”. CUNHA, Mafalda Ferin, *Op. cit.*, p. 25. Ver também LIMA, Ebion, *Op. cit.*, p. 22.

como o autor os definiu) seguidos, cada um deles, de um comentário”.⁴⁴ Seguindo uma disposição alfabética, que abrangia desde o título “Abstinência, jejum”, no tomo I, até “Justiça”, no tomo V, a extensão de cada apotegma e dos respectivos comentários é muito variável. Devido à referida estrutura, a *Nova Floresta* parece se afastar das características dos tratados de vida espiritual – dos quais constitui exemplo as *Armas de Castidade* – para assumir a forma de uma coletânea de *exempla*, isto é, “narrativas exemplares de conteúdo moralizante”, divulgadas a partir da Idade Média.⁴⁵

Se, do ponto de vista da organização da matéria, há claras diferenças formais entre as *Armas de Castidade* e a *Nova Floresta*, existem não obstante paralelos evidentes quanto à escolha e ao desenvolvimento dos temas abordados. Sem ter a pretensão de esgotar o tratamento das representações femininas na monumental *Nova Floresta* de Bernardes, a atenção será focada em dois títulos específicos: “Castidade”, inserido no segundo tomo da obra, e “Curiosidade”, inserido no tomo quarto. A escolha desses títulos se justifica porque, enquanto o primeiro permite uma comparação próxima com as *Armas de Castidade*, o segundo mostra-se particularmente fértil na produção de imagens sobre a mulher. A título de exemplo, deve-se lembrar que a impressionante “definição da mulher” apresentada no início deste trabalho encontra-se inserida no item “Curiosidade”. Ao lado dos tópicos aludidos, outros títulos da *Nova Floresta* serão trabalhados, com o intuito principal de procurar estabelecer conexões entre os mesmos e as *Armas de Castidade*. Em todas as passagens discutidas abaixo, aparece subjacente o ideal ascético de rejeição ao corpo. Assim, fundando-se em uma casual semelhança entre duas palavras, o autor construiu uma engenhosa alegoria: “não sem razão Corpus e Porcus, e no italiano, como nós, corpo e porco, e no espanhol cuerpo e puerco, no francês corp e porc, se parecem no nome, porque também se parecem na condição, amando por delícias as imundícies”.⁴⁶

Logo no princípio do item “Castidade” da *Nova Floresta*, Bernardes alude ao já referido episódio de São Luís, bispo de Tolosa, que recusara ser beijado pela própria mãe. Mais adiante, relata que uma senhora se dirigiu a São Tomás de Aquino com as palavras seguintes: “por que se estranhava tanto de mulheres, pois nascera de uma?” Respondeu:

44 CUNHA, Mafalda Ferin, *Op. cit.*, p. 21.

45 *Idem*, p. 22.

46 BERNARDES, Manuel, *Obras*, v. III(...), *Op.cit.*, pp. 335-336.

“porque nasci de uma é que fujo de todas”.⁴⁷ Endossando esse exemplo, Bernardes argumentou que ao religioso “é decente, e ainda necessário ao seu estado, não ter comunicação nem ainda familiaridade com o sexo feminino, senão com urgente causa e sobriedade suma”. E, reafirmando os propósitos da Congregação do Oratório relativos à reforma de vida interior e ao decoro exterior de sacerdotes e fiéis, Bernardes lamentava que tais objetivos estivessem muito distantes das práticas habituais do clero: “ver a facilidade com que se ouvem confissões de mulheres moças sem estar interposto ralo ou teia! Ver a frequência com que se visitam filhas de confissão sem serem de muita idade nem de muita virtude!”⁴⁸ O padre oratoriano insiste, em outras passagens, a respeito dos cuidados a tomar quando em contato com as mulheres. Com relação às devotas que seguiam o caminho da perfeição, o autor observava que “das mulheres espirituais se devem os virtuosos desviar com maior cautela, porque o bom amor se troca no mau, como do melhor vinho se faz o melhor vinagre”, o que remete à passagem já citada das *Armas da Castidade*.⁴⁹ Fundava-se, para tanto, na autoridade de São Basílio, para quem “o amor espiritual e o amor carnal moram vizinhos, e assim facilmente sucede entrarmos em casa de um, cuidando que entramos na do outro”. Por fim, com relação ao pasto espiritual ministrado ao gênero feminino, até recomendava aos confessores de mulheres que “fossem breves e algum tanto ásperos com elas”.⁵⁰

Ainda no referido item, o autor desenvolve considerações que permitem detalhar as hierarquias dos estados seguidos por homens e mulheres, completando a abordagem desse tema iniciado nas *Armas de Castidade*. Comenta o caso de um abade egípcio, que persuadiu a esposa a viver em continência sexual, mantendo-se nesse estado por vários anos. O padre oratoriano lembrava inicialmente a superioridade da condição de virgindade sobre as demais: “claro é que a virgindade antecede com grandes vantagens ao celibato, e o celibato ao matrimônio. A sorte dos casados segue a natureza; a dos solteiros pende na graça; e a dos virgens participa da glória”. Não obstante, com base no exemplo citado, inseria uma nova classificação hierárquica: “porém sobre todos estes há outra quarta espécie, que é a dos que, parecendo que têm dois corpos no jugo do matrimônio, não têm senão dois es-

47 *Idem*, p. 329.

48 BERNARDES, Manuel, Obras, v. III(...), *Op.cit.*, pp. 331-332.

49 *Idem*, p. 338.

50 *Idem*, p. 341.

píritos na união da caridade”⁵¹ Referida por diversos estudiosos dos períodos medieval e moderno, a prática da continência sexual entre casados foi observada também por Bernardes, em outras passagens da *Nova Floresta*.⁵²

No título “Curiosidade”, com base em autores clássicos e em passagens da Sagrada Escritura, Bernardes compila dez características próprias do gênero feminino. Somando-se aos quarenta predicados que, segundo o padre oratoriano, compunham a definição da mulher, nota-se, no referido item, um esforço de sistematização das representações femininas que não possui paralelo na *Nova Floresta* nem nas *Armas de Castidade*. Baseando-se em Terêncio, considerava as mulheres “mui leves de juízo” e, como tal, podiam ser comparadas às crianças. Essa fragilidade no uso das faculdades mentais derivava da própria queda no Paraíso, quando “toda a natureza humana se perdeu com Adão, assim por Heva, leve em crer a serpente, passou a leveza de juízo a todas as mulheres”. Figuram, em seguida, os seguintes traços de comportamento:

“são enganadoras e infiéis”; “tem a seu mandar as lágrimas para chorarem quando e quanto quiserem”; “que não há enfeites e adornos que lhes bastem”; “não são capazes de se lhes encomendar algum segredo”; “uma vez entradas em ira, não há fera que as iguale na braveza e crueldade”; e, por fim, “que é muito próprio deste sexo o sair, para verem e serem vistas”.⁵³

No título da *Nova Floresta* dedicado ao “Amor divino”, Bernardes acrescenta outros aspectos ligados ao uso de adornos femininos. Com base em Isaías, 3, 18-24, em que Deus se indignou com as demonstrações de “ vaidade e luxo” das mulheres de Jerusalém, e a partir da identificação estabelecida por escritores latinos entre tais adereços e a palavra “mundo”, Bernardes elabora outro notável catálogo, constituído de ornamentos femininos oriundos de várias terras e continentes. Deve-se reparar que, não fosse o autor nascido em Portugal – a monarquia que, ao longo do período moderno, construiu um “sistema

51 *Idem*, pp. 343-344.

52 ELLIOTT, Dyan. *Spiritual Marriage*. Sexual abstinence in Medieval. Wedlock. Princeton: Princeton University Press, 1993; KING, Margaret. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1994, p. 143.

53 BERNARDES, Manuel, Obras, v. III(...), *Op.cit.*, pp. 253-255.

global de trocas⁵⁴ – provavelmente não faria uma descrição com tanta minúcia de detalhes:

Dos reinos do Decão e Bisnagar e de Golocondá na Índia Oriental, leva esta diamantes; da Bactria, Sítia e Egipto, esmeraldas; dos reinos de Pegu e da cidade de Calecut e da ilha de Ceilão, safiras; do Seio Pérsico entre Ormuz e o Bassorá, da Sumatra, ou Tapobrana, da ilha Bornéu, e em Europa de Escócia, Silésia e Boémia, leva pérolas; do porto de Julfar na Pérsia, leva aljôfar (que daí se originou este nome); da cidade de Siene, no Egipto superior, e do mar Tirreno, leva corais que, se se desterraram já dos rosários e braceletes, ainda se admitem em brinquinhos e verônicas; dos campos de Pisa e dos montes Alpes, leva cristais; do mar da Suévia e de Lubeca, leva alambres [...]; dos reinos do Monomotapa e Sofala na Cafraria, e da região de S. Paulo na nossa América, leva ouro; do cerro do Potosi, nas conquistas de el-rei católico, leva prata; da Alemanha, os camafeus; de Moscovo, as zebelinas e martas; e do Palatinado, as mais aperfeiçoadas; de Helvécia, região dos suíços, os arminhos; do Brasil, os sauguins para manguitos e os coquilhos para contas; da cidade de Tir em Fenícia, a púrpura; da serra da Arrábida, grão; de Portugal e Castela, a cor; de Veneza e Holanda, os espelhos; de Provença e de Roma, as pomadas para fazer as mãos macias e cheirosas; de Córdova e Hungria, ao menos, as receitas para as águas odoríferas destes nomes; das Índias de Castela, a almeia e óleo para as mãos; de Tunquen, o almíscar; do Maranhão e Ceará, o âmbar; de Angola, Guiné e Cabo Verde, a algália; das nossas Índias, o calabunco e aguila, os canequis e paninhos de coco e os turíbios; da África, as penas dos avestruzes, para os cocares de plumas; da China, os leques e as chitas; de Granada, os tafetás; de Flandres, as rendas; da cidade de Cambrai, as teias finíssimas e candidíssimas que têm este nome; de Guimarães, as linhas; de Lião da França, as primaveras; de Modaba na Pérsia e de Itália, as telas; da mesma Itália, os damascos; de Florença, Gênova e Nápoles, os chamelotes; de França, as luvas, os sinais para o rosto e também os leques, uns maiores para o Verão, outros mais pequenos para o lar no tempo do Inverno; de Inglaterra, as meias, fitas e relógios de algibeira; da Arábia, a goma, que também serve ofício neste mundo; da Batalha, os azeviches, para dar figas aos maus olhos.⁵⁵

No tomo quinto da Nova Floresta, Bernardes desenvolvia no título “Formosura” argumentos próximos aos do item anterior. Assim como os adereços descritos, a beleza do corpo era considerada

54 RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1818)*. Lisboa: Difel, 1998, p. 10.

55 BERNARDES, Manuel, Obras, v. II, *Op. cit.*, pp. 220-222.

um acessório superficial, que servia de veículo aos apetites da carne. Fundamentando-se em Santo Agostinho, segundo o qual “a formosura corporal, ainda que é bem, dado por Deus, por isso a dá também aos maus, para que não pareça grande bem aos bons”, e nos Salmos (“a formosura é vã”), o padre oratoriano reeditava a oposição entre corpo e espírito, assinalando que apenas seria louvada “a mulher que teme ao Senhor”.⁵⁶

A partir dos trechos trabalhados nas *Armas de Castidade* e na *Nova Floresta*, podem-se inferir algumas conclusões a respeito do lugar ocupado por Bernardes na construção de representações do gênero feminino, na sua época. Tais considerações ligam-se aos problemas da forma literária e da leitura ou recepção das obras mencionadas. Assim, além da presença da metáfora e das antíteses, analisados mais acima, cabe referir ainda o lugar central ocupado pelos *exempla* na narrativa do padre oratoriano. Sem dúvida, o autor se baseou em relatos de vida de santos em que esse recurso foi utilizado à larga, do que constitui prova as frequentes citações das referidas obras por Bernardes, particularmente o *Flos sanctorum*, de Ribadeneyra. A importância do *exemplum* para a literatura hagiográfica data da Idade Média, cuja principal produção nesse campo foi a *Legenda Áurea*, do frade dominicano Jacopo de Varazze, uma coletânea de vida de santos.⁵⁷ Buscando fornecer material mais eficiente para a pregação, Varazze recorreu ao *exemplum*, isto é, um “relato breve dado como verídico e destinado a ser inserido em um discurso (em geral um sermão) para convencer um auditório”.⁵⁸ Neste tipo de narrativa, “para bem cumprir sua intenção evangelizadora, o riso era utilizado como recurso de convencimento”.⁵⁹

Presentes no discurso hagiográfico, os *exempla* ocupam um lugar central nas duas obras de Bernardes, e particularmente na *Nova Floresta*. Nos tratados de retórica sagrada do período moderno, o *exemplum* “é considerado um dos processos de descoberta de provas persuasivas”, como também de “amplificação dos argumentos encontrados”.⁶⁰ A autora citada também fornece uma definição para

56 *Idem*, v. IV, p. 121.

57 CUNHA, Mafalda Ferin, *Op. cit.*, 2002, p. 22.

58 VARAZZE, Jacopo de, Arcebispo de Gênova (1229-1298). *Legenda áurea: vidas de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 13.

59 *Idem*, p. 15.

60 PIRES, Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual de “Exercícios espirituais” do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: INIC: Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 1980, pp. 181-182.

o recurso narrativo que complementa aquela, fornecida anteriormente: “o *exemplum* é a narração de fatos apresentados como sucedidos”, nos quais “mantém-se uma exigência de verossimilhança para que a narrativa exemplar possa ser apresentada pelo discurso como real”⁶¹. Evidentemente, tal verossimilhança deve ser considerada sob o ponto de vista da literatura religiosa da época e, particularmente, do gênero hagiográfico, em que o prodígio e a maravilha eram elementos obrigatórios. A autora citada afasta-se da leitura de Lima, segundo a qual Bernardes, “completamente falto de espírito crítico, aceita sem outro critério mais do que a autoridade do nome dos colecionadores, os mais inverossímeis contos piedosos que nos legou a tradição”⁶². Diferentemente dos bolandistas do período moderno, que tentaram descartar nas vidas de santos os elementos mais fantasiosos, Bernardes se apóia no milagre como elemento de persuasão dos fiéis. Para tanto, o recurso aos *exempla* se dirigia antes “à afetividade do que à inteligência dos destinatários”⁶³. A autora conclui que Bernardes:

(...) no cumprimento dos Estatutos da sua Congregação, tem a preocupação de evangelizar, utilizando para isso processos simples e acessíveis [...]. Isto significa que Bernardes, na sua função de influenciador, soube aproveitar o substrato ideológico e cultural do seu auditório para, a partir dele, produzir um conjunto de reações emotivas.⁶⁴

Assim, tais elementos conferem uma força persuasiva ímpar às imagens acerca da mulher, apresentadas pelo padre oratoriano.

Seguindo a análise de Pires, e direcionando-a especificamente à *Nova Floresta*, Cunha observa que, nos tratados de oratória sagrada, o uso de figuras de linguagem que conferiam ornamento e deleite ao discurso não era combatido, mas deveria se subordinar “às finalidades persuasivas e pragmáticas do discurso, ou seja, às suas finalidades evangélicas”⁶⁵. No século XVII, o elemento do deleite parece ganhar mais espaço na literatura sagrada, adquirindo certa autonomia em relação ao objetivo de conversão. Assim,

61 *Idem*, pp. 182-183.

62 LIMA, Ebion, *Op. cit.*, 1969, p. 68.

63 PIRES, Lucília Gonçalves, *Op. cit.*, p. 184.

64 *Idem*, p. 189.

65 CUNHA, Mafalda Ferin, *Op. cit.*, p. 85.

O Padre Manuel Bernardes, que tem como intenção primordial (...) doutrinar e moralizar, manifesta-se, em vários passos, favorável à subordinação do delectare ao docere e ao movere, sempre que se trata de pregar e evangelizar [...] Contudo, verifica-se que, por vezes, ao manusear estes processos, o Padre Manuel Bernardes parece esquecer ou atraiçoar, momentaneamente, as suas intenções persuasivas e usá-las como elementos geradores do deleite.⁶⁶

Essa relativa autonomia do deleite narrativo no discurso de Bernardes liga-se, segundo a autora, à multiplicação dos exempla na *Nova Floresta*, que favoreciam “a percepção da obra como um texto de ficção, recreativo, e não tanto como um texto argumentativo e persuasivo [...] a multiplicidade e a cópia dos pequenos relatos conduz à amplificação do discurso”.⁶⁷ Conforme ficou evidente na análise empreendida acima, e particularmente no título “curiosidade” da *Nova Floresta*, o elemento de amplificação se faz claramente presente por meio de uma exaustiva enumeração de predicados e características do gênero feminino. O mesmo efeito se torna visível, entre outras passagens, na enumeração dos ornamentos mundanos das mulheres. Tais características garantiriam à *Nova Floresta* e, em menor grau, às *Armas de Castidade*, maior poder de convencimento junto aos fiéis. A este respeito, Bernardes parece atuar mais como uma “caixa de ressonância” de tópicos legados pela tradição cristã do que propriamente como construtor de novas representações femininas.

A relativa criatividade de Bernardes surge na sistematização do discurso e na justaposição de imagens misóginas, reproduzindo procedimentos adotados por Pelayo, Piccolomini e, muito provavelmente, outros autores. Tais elementos garantiriam a eficácia persuasiva das suas narrativas, movendo a audiência de fiéis leigos – que constituíam os destinatários principais do discurso –, à conversão doutrinal e à recepção das referidas imagens. Para o propósito do *evangelizare pauperibus*, buscado pela Congregação do Oratório,⁶⁸ valia até mesmo o convencimento através do riso e do exagero propiciado pelo infindável número de exempla. Na *Nova Floresta* e nas *Armas de Castidade*, a representação misógina adquire uma intensidade pouco comum a outros escritores portugueses, atraindo sem dúvida a atenção dos estudiosos das relações de gênero.

66 *Idem*, pp. 91-92.

67 *Idem*, p. 390.

68 LIMA, Ebion, *Op. cit.*, p. 61.