

FACULDADE DE LETRAS DO PORTO

OS «ÚLTIMOS FINS»  
NA CULTURA IBÉRICA  
DOS SÉCS. XV A XVIII

Porto, 19 a 21 de Outubro de 1995



INSTITUTO DE CULTURA PORTUGUESA

PORTO — 1997

OS «ÚLTIMOS FINS»  
NA CULTURA IBÉRICA  
DOS SÉCS. XV A XVIII

**REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS**

SÉRIE «LÍNGUAS E LITERATURAS»

BIBLIOTECA CENTRAL—SERVIÇO DE PUBLICAÇÕES

VIA PANORÂMICA sn — Ap.º 55038

4150 PORTO PORTUGAL

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

Série

**LÍNGUAS E LITERATURAS**

Anexo VIII

COLÓQUIO, Porto, 19-21 de Outubro de 1995  
Os "últimos fins" na cultura Ibérica dos sécs. XV  
a XVIII. — Porto: Instituto de Cultura Portuguesa,  
Faculdade de Leiras do Porto, 1997. — 260 pp. ;  
24 cm  
Anexo VIII da Revista da Faculdade de Letras;  
Série Línguas e Literaturas

*Local:* Porto

*Editor:* Conselho Directivo da F.L.U.P.

*Ano:* 1997

*Impressão e acabamento:* Imprensa Portuguesa - Porto

*ISBN:* 972-9350-23-X

*Depósito Legal:* 111037/97

*Tiragem:* 500 exemplares

## NOTA DE APRESENTAÇÃO

É com certa satisfação pessoal e institucional — esta enquanto membro da equipa inter-universitária que se tem empenhado na investigação em domínios da Cultura Portuguesa, nomeadamente da História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso — que escrevemos, pela terceira vez, esta *Nota de Apresentação*. E compreender-se-á melhor este nosso sentimento, situando-o nas suas justas medidas, se atendermos que aqui o número, mais que quantidade, pretende acentuar a regularidade... Nestas coisas de investigação e de apresentação de resultados, a cadência regular deve poder traduzir-se em vida... E de nada vale ignorar os vivos... Por isso, as bibliografias, mesmo as que se pretendem historiográficas, não servem nem de “prova de vida” nem de certidão de cotação na bolsa de valores académicos... No campo bibliográfico, os esquecimentos, porque, em geral incoerentes com os critérios que se declara regerem a compilação, são, pura e simplesmente, erros. E, normalmente, de perspectiva.

Nesta terceira reunião voltámos a insistir numa organização de tipo seminário, modelo que funcionou satisfatoriamente em *Espiritualidade e Corte em Portugal*, e permitiu, uma vez mais, enriquecer, com a liberdade de tempo de expor, de ouvir e questionar, o colóquio. E de o tornar mais verdadeiro. Os “Últimos fins” ou os “Novíssimos” — Morte, Juízo, Inferno, Paraíso — um tema de sempre, mas que os finais do século XVI e o século XVII propuseram, globalmente ou em cada um dos seus momentos, à meditação (*Meditatio mortis... Os últimos fins do homem*), “gritaram” em sermões e tratados (*Gritos del Infierno... Gritos deli Purgatorio*), desenharam e pintaram de mil modos e com mil artes — de Wicrix a Valdés Leal —, prestava-se, como cremos se prestou, a abordar algumas zonas ainda pouco exploradas, desde este ponto de vista, da sensibilidade religiosa “moderna” na Península Ibérica, nomeadamente alguns dos sentidos da sua obsessão pela “limpeza” de sangue. E, talvez, com melhores resultados do que os comentários ao *Apocalipse* que tínhamos inicialmente previsto, como aca-

bam de nos convencer as actas de *Storia e Figure dell'Apocalisse fra' 500 e '600* (a cura di R. Rusconi, Roma, 1996).

Compreende-se facilmente que, apesar da absoluta inevitabilidade do restrito da abordagem de um tal tema num colóquio do tipo do que elegemos, as diversas perspectivas tenham permitido verificar, pelo convívio e pela convivência, as solidariedades — que são sempre complementaridades — dos historiadores *tout court* com historiadores da Arte e da Literatura. Por isso, sempre lastimaremos não ter sido possível ao Doutor Agostinho Araújo, Professor da Faculdade de Letras do Porto, preparar o texto definitivo da sua intervenção, já que, além do mais, foi a grande abordagem artística das “litúrgias” funerais no século XVIII português.

De todos os modos, não podemos deixar de agradecer em nome do Instituto de Cultura Portuguesa e do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade a todos os que generosamente aceitaram intervir no colóquio, sem esquecer amigos e Mestrados que quiseram estar presentes. E neste momento de agradecimentos, cumpre manifestarmos a nossa gratidão ao Conselho Directivo da Faculdade de Letras do Porto, na pessoa do então seu Presidente, Prof. Doutor António Pedrosa, pelo apoio financeiro que nos concedeu e ao Conselho Científico da mesma Faculdade, na pessoa do então seu Presidente, Prof. Doutor Eduardo Abranches Soveral, por ter dado o seu aval científico à organização da reunião. Naturalmente, e de uma forma especial, queremos ainda agradecer à Câmara Municipal de Castelo de Paiva, e muito especialmente ao seu Presidente, Prof. Joaquim Quintas, a generosidade com que apoiaram turística e culturalmente a parte social do Colóquio. O nosso "muito obrigado" também para o Senhor Luís Carvalho, Chefe de Serviço na mesma Câmara, pela extrema amabilidade com que preparou itinerários e apoios.

Evidentemente, sem a eficaz intervenção do Prof. Doutor Jorge Osório, responsável pela Série de Línguas e Literaturas da *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, em cujos os Anexos são publicadas estas actas, esta obra e as suas personagens estariam ainda à procura de editor... E isto, nos dias que correm, porque não se pode agradecer, deita-se no “deve e haver” — no que devemos, naturalmente — da Amizade.

Porto, 14 de Março de 1997

*José Adriano de Freitas Carvalho*

## A BARCA GLORIOSA DO QUARTO NOVÍSSIMO

MARIA IDALINA RESINA RODRIGUES  
Universidade de Lisboa

### Almeirim, Páscoa, 1519

Nem os vicentistas se inquietam, nem os historiadores protestam: D. Manuel estava mesmo em Almeirim, por certo, naquele aprazível, vasto e luxuoso paço que, por seu desejo e mando, sem regateio de custos e com o respaldo de entendidos (João de Castillo, ele mesmo, por lá deve ter andado), já em pouco faria lembrar a velha residência real levantada, por vontade de D. João I, naquele remoto ano de 1411 <sup>1</sup>.

Nem sempre são assim pacíficas as relações entre os informes da *Copilaçam*, apesar das gralhas, dos deslizes, das malfeitorias estéticas dos organizadores (isto, na opinião de alguns, claro está), o mais completo documento da produção teatral de Gil Vicente entre 1502 e 1536, e os que legitimamente esquadrinham a cronologia dos factos ou julgam da segurança dos textos <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> D. João I terá talvez acompanhado o início da construção deste Paço das Cortes desde Santarém onde passou os últimos dias de Maio e os meses de Junho e Julho de 1411. Em Janeiro de 1423, já o deve ter habitado. Ver MORENO. Humberto Baquero — *Os Itinerários de el-Rei Dom João I*, Lisboa, 1988, .126 e 357. Além deste, existiram em Almeirim o Paço dos Negros (negros eram os criados) e o Paço dos Frades (ou de Nossa Senhora lia Serra) da Ordem Dominicana. Deles não restam vestígios significativos. Do Paço das Cortes encontra-se no museu local uma gravura do troço que ainda existia no século passado e, segundo notícias muito recentes, pretende-se revalorizar o que ficou do Paço dos Negros. O espanhol João de Castillo entrou em Portugal no começo do século XVI e por aqui deve ter ficado até à data da morte, em 1551, tendo colaborado nas mais importantes construções da época de D. Manuel. Em Almeirim se representaram também, além do *Auto da Fé* (1510), *Dom Duardos* (1522?), *O Juiz da Beira* (1525?), o *Templo de Apoio* (1526) e o *Breve Sumário da História de Deus* (1526? 1527? 1528?).

<sup>2</sup> *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, João Álvares. Lisboa, 1562.

Tudo isto porque as notícias, que precedem os autos, apontam muitas vezes para presenças, para datas e para locais cuja conciliação a gente de estudos se recusa a acoitar.

Supúnhamos que contávamos com provas da presença do Venturoso no paço da Ribeira, naquelas festas pascais de há cerca de 477 anos; supúnhamos que o sabíamos impossibilitado de acudir a representações, por muito honestas que tosem; supúnhamos que não era ele mas outra real personagem quem nessa data presidia a cerimónias na simpática vila ribatejana.

Cogitações possíveis, aparentadas com outras que, confirmadas pelas certezas da História, têm gerado os tais desacordos de que falávamos, uns em boa hora resolvidos, outros ainda por resolver.

Possíveis mas desnecessárias, neste caso.

A autenticidade da primeira didascália está confirmada por quem de direito, não vamos nós agora duvidar, só por espírito de contradição.

Por isso repetimos, o *Auto da Barca da Glória* «foi representado ao muito nobre Rei Dom Manoel, o primeiro deste nome, em Almeirim. Era do Redemptor de MDXIX anos»<sup>3</sup>.

E, como o *Auto da Fé*, nove anos antes, também ele arredado de querelas entre editores antigos e modernos, com toda a probabilidade na capela. Capela deslumbrante, talvez pelas proporções, indubitavelmente pelo recheio, apurado e chamativo na decoração, abundante e apropriado para exigências do culto, a acreditarmos no pasmo daqueles pastores (e os pastores não mentem) que, em 1510, Gil Vicente nela fez entrar para, com os seus despiques e lamúrias, uma vez mais saudavelmente entreter o *respeitável* público.

Estava, pois, D. Manuel e estaria a rainha Dona Leonor de Áustria, sua terceira mulher, da qual, não sabemos porquê, se não faz menção; sua irmã, a rainha velha, espectadora habitual destas festividades, se por aquelas bandas estivesse, não deixaria de ser referida; se me não engano, dela se não falará mais no teatro vicentino.

---

<sup>3</sup> *Auto da Barca da Glória*, edición de Maria Idalina Resina Rodrigues, Castalia, Madrid, 1995, 63. Por esta edição será sempre citado o referido auto: o *Auto da Barca do Inferno* e o *Auto da Alma* também serão citados por edições que tive ocasião de preparar para a editorial Comunicação, Lisboa, 1982 e 1980, respectivamente; para os restantes autos sigo a edição da *Copilaçam de todas as obras de CU Vicente* com introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, volume I, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1983 (simplifico em *Copilaçam*). Assim se explica uma relativa e natural divergência de critérios na transcrição textual. Conservo grafias como Emperador, mesmo no meu texto, por me parecer melhor assegurar assim a proximidade com as características linguísticas dos autos. Mantenho para todos eles os nomes pelos quais tradicionalmente são conhecidos. Omito, nas notas que se seguem, o nome do autor, sempre que se trate de Gil Vicente.

Em Março de 1517, morrera aos trinta e cinco anos a rainha Dona Maria: em Maio de 1518, eslava concluído em Saragoça o novo casamento do monarca com a jovem irmã de Carlos V que muitos pensavam, e com boas razões, ser uma excelente esposa para o príncipe herdeiro.

A soberana entraria em Portugal pelo «ribeiro de Sever», a 23 de Novembro do mesmo ano, ao som de «trompetas, atabales e charamelas» de portugueses e castelhanos<sup>4</sup>.

Confiada pelo duque de Alba ao duque de Bragança, pernoitou em Castelo de Vide, seguindo para o Crato onde conheceu D. Manuel; com viagem por Ponte de Sor e Chamusca, os esposos chegaram felizes a Almeirim, em cujo palácio houve recebimento e beija-mão; acarinhados por toda a corte, ali tiveram ainda «grandes festas, de touros, canas, serões e outros passatempos até o começo do verão», altura em que se foram para Évora<sup>5</sup>.

A peste obriga a evitar a capital, onde a nova rainha só seria apresentada em 1521; Sintra, Colares e Torres Vedras eram poisos habituais nestas circunstâncias, mas é mesmo Almeirim que o monarca prefere: por isso lá está uma vez mais em Abril do ano seguinte.

E assiste à representação da *Barca da Glória*, bem pode ser que lembrado ainda da do *Inferno*, em 1517 (a edição príncipe diz que ele fora espectador, a de 1562 não o cita), e quem sabe se com ecos da do *Purgatório* a que não comparecera exactamente por estar fora de Lisboa no Natal de 1518<sup>6</sup>.

Na Páscoa, já o escrevemos.

Mas em que celebração?

Endoenças, como defendem quantos privilegiam a sua austeridade de Ofício de Defuntos, com a carga litúrgica de tantos versos que o actualizam, sobretudo através das lições, porque os salmos não são muitos e os responsos são apenas alguns?<sup>7</sup>

Ressurreição porque, com a de Cristo, vem o perdão dos pecadores, que as faltas condenariam, apesar das lágrimas e das intercessões?

---

<sup>4</sup> *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel composta por Damião de Góis*, nova edição dirigida por J. M. Teixeira de Carvalho e David Lopes, Imprensa da Universidade. Coimbra. 1926, 76.

<sup>3</sup> *Crónica do Felicíssimo Hei D. Manuel composta por Damião de Góis*, 79.

<sup>6</sup> Aceito como muito possível a data de 1517 para a composição do auto. A edição príncipe a da folha volante que se encontra em Madrid e que habitualmente preferencio, é talvez de 1518.

<sup>7</sup> No texto encontramos ecos das nove lições do Ofício de Defuntos, os responsos começam corri a intervenção do Rei, talvez porque, em *cena*, houvesse já um maior número de figuras para os pronunciarem em coro (isto, apesar de eles serem provavelmente conhecidos dos assistentes); dos salmos, temos ressonâncias dos 63, 66, 69 e 129.

Enquanto se não encerra a questão (e são muitas as questões em aberto em torno de Gil Vicente), façamos a opção a que temos direito, porque ela pode facilitar-nos a reconstituição do longínquo espectáculo em que não estivemos.

Do drama da Paixão, não há como fugir.

A rubrica inicial instaura-o no espaço cénico e na mente de quem para ele se vira: quatro Anjos «trazem cinco remos com as cinco Chagas»<sup>8</sup>; após o diálogo entre o Diabo e a Morte, as figuras dos finados evocarão e invocarão praticamente todos os passos da via-sacra, pela ordem por que os Evangelhos os descrevem e comentam; a didascália intermédia dá-nos conta da «vela em que está o Crucifixo pintado»<sup>9</sup>.

Auto de Endoenças, então?

Talvez não, reparando melhor.

Os Anjos das palavras introdutórias são quatro (mais um que na *Barca do Purgatório*) e entram a cantar (como na *Barca do Purgatório* onde entoam um belo e bem conhecido romance popular); desfavorecido, o Diabo tem um único Companheiro a quem apenas «diz» o que lhe convém dizer<sup>10</sup>; os mortos são perseverantes e acreditam; fazem, aliás, muito bem. porquanto, silenciados os prantos finais, nos é claramente comunicado que «veo Cristo da Ressurreição e repartio por eles os remos das Chagas e os levou consigo»<sup>11</sup>.

A vela com o crucifixo há-de esbater-se, um novo actor entra em cena; ressuscitado. Cristo salva os pecadores, a lembrar-nos, como S. Paulo, que, se ele não ressuscitasse, seria vã a nossa fé.

Auto complementar da liturgia da Aleluia, a seguir-se-lhe imediatamente ou em pleno Domingo de Páscoa, nos parece, pois, este. Auto em que os homens se resgatam, o Diabo se cala e um batel segue para a Glória onde o Senhor regressara depois de muito ter sofrido.

A vida verdadeira depois da morte.

No teatro, evidentemente.



E, se de teatro se trata, como naquele improvisado teatro-capela terá sido feito o fingimento?

---

<sup>8</sup> *Auto da Barca da Glória*, 63. Embora a didascália refira quatro anjos, a verdade é que, ao longo do auto, apenas um Anjo interpela as personagens.

<sup>9</sup> *Auto da Barca da Glória*, 98.

<sup>10</sup> *Auto da Barca da Glória*, 63.

<sup>11</sup> *Auto da Barca da Glória*, 100.

Fingimento a sério nos preceitos, fingimento a brincar na invenção de cortejos e de diálogos, de maus e bons modos, dos imprescindíveis tristes começos para os almejados alegres fins.

Ensaaiemos a apresentação dos objectos visíveis e dos costumados tripulantes destes navios porque, de certeza, eles precederam a entrada dos protagonistas.

Sabemos que há duas barcas. Não que a escrita preambular o diga, que ela só alude à nave dos Anjos: dissera-o, no entanto, a da primeira «cena» (a do *Inferno*) na *Copilaçam* de 1562, onde esta (a da *Glória*) é a terceira<sup>12</sup>; sugere-o a indicação da entrada na representação do «Arraiz do Inferno» e do «seu Companheiro» (um arrais que se preza tem um barco, naturalmente)<sup>13</sup>; confirmam-no, nas falas das personagens, deícticos como «aquele» e «estotra» a anteceder «barco» e «embarcación» do Paraíso, expressões como «larga[...]prancha» e «este batel que veis», na voz do Diabo, ou como «barco tan escuro» de um «barquero desestrado», nas queixas das almas<sup>14</sup>.

Não esperemos, contudo, muitos informes sobre a feição e as diferenças entre as embarcações; o auto esquece atavios, dimensões, movimentos a bordo porque, em 1519, não se trata tanto de divertir e satirizar como de abonar uma lição de misericórdia.

A barca infernal é escura, a outra é «gloriosa» e «santa», «nueva, segura» e nela já nos cruzámos com uma vela da «piedad» alindada por um «Crucifixo pintado» para o qual, por certo, frequentemente se voltam as personagens, em busca de silencioso auxílio<sup>15</sup>.

Aceitamos como provável que Anjo e Diabo se apartem nas fisionomias e nas vestes, embora o texto nos não aconselhe largas à imaginação; aceitamos a má catadura do primeiro ajudado por um «patudo», mas cornos, rabos ou outros apêndices não fazem falta para que esta assistência ilustrada o repudie de imediato<sup>16</sup>; aceitamos ainda a doçura e a beleza do Anjo, desta feita apenas ajudador dos que morreram, sem o rigor do seu parente (ou sem o seu rigor) da *Barca do Inferno* ou despedido do jeito justiceiro de 1518 (seu ou alheio, pouco importa). Anjo tanto mais inocente

---

<sup>12</sup> *Copilaçam*, 254.

<sup>13</sup> *Auto da Barca da Glória*, 63.

<sup>14</sup> *Auto da Barca da Glória*, 66, 68, 66, 95, 88 e 84, respectivamente. Os exemplos multiplicam-se ao longo da obra.

<sup>15</sup> *Avio da Barca da Glória*, 90, 86, 98 e 94, respectivamente. Aproveito para lembrar de imediato que, no *Auto da Fé*, se alude a uma «cruz preciosa, / pêra sempre esclarecida» como objecto de relevo na capela do paço de Almeirim, os pastores reparam nela com algum pasmo, talvez por causa de «aquele hombre / puesto y la color perdida», *Copilaçam*, 76.

<sup>16</sup> *Auto da Barca da Glória*, 63.

quanto, nesta viagem, nem ele mesmo tem a chave do que vai acontecer, ou seja, de que Cristo a todos acorrerá sem antes o ter prevenido <sup>17</sup>.

Imperdoável seria a ignorância da significativa presença dos seus remos, os das «cinco Chagas», instalados no campo da figuração desde a abertura do auto, como se indicou <sup>18</sup>.

Na mira de todos os que chegam ao cais, eles são sempre os «mui preciosos remos», os «remos de gran valor», os «remos maravillosos» daqueles que, sem exceção, os mortais consideram os «remadores de las altas hierarchías», os «barqueros gloriosos», os «barqueros dei mar dei ciclo», em suma, os «remadores verdaderos», apesar de ser o Diabo quem, embora menos insistentemente que nas *Barcas* anteriores, lhes propõe que remem no seu barco <sup>19</sup>.

Teria o autor contado com retabulozinhos de uma via-sacra pelas paredes da capela? É possível mas não indispensável porque é fácil visualizar os passos da Paixão, tantas vezes eles nos vêm à mente, a partir das narrativas evangélicas, por obra dos artistas das letras e das artes visuais.

Na escrita aparecem ordenados nas expressões angustiadas dos mortos: a prisão no horto; Pilatos, os açoites e a coroa de espinhos; o *Ecce Homo*; a cruz e o Calvário; a cruz e as chagas; a grande lançada; a Virgem junto do filho morto; a Virgem e S. João.

Sobre o Paraíso, para onde a caravana partirá no termo da angustiada espera, nenhuma achega nos lega o texto. Nem isso admira: nunca ele é prometido aos penitentes, está compreensivelmente vedado à simbologia das antecipações, deseja-se sem a curiosidade mesquinha de ofertas e prazeres. Diferentemente, bem se expraia o sádico Diabo em apontamentos sobre os seus domínios.

Do Inferno não escasseavam, aliás, naqueles tempos em que com as suas penas era costume alertarem-se os vivos, desenhos e pinturas que corporizavam as ruindades por lá praticadas.

No paço de Almeirim, existiriam algumas de que o nosso dramaturgo bem se poderia aproveitar para sacudir o seu auditório. Aquele «veis» com que tão repetidamente introduz as réplicas atemorizadoras dos pobres defuntos, a menos que discretamente guie para um fora de cena, autoriza-nos a admiti-lo <sup>20</sup>.

Seja como for, não é ele modesto no inventário dos tormentos; se as remissões para os «fuegos», o «fumo expesso» e a altura das «peñas» per-

---

<sup>17</sup> *Auto da Barca da Glória*, 100.

<sup>18</sup> *Auto da Barca da Glória*, 63.

<sup>19</sup> *Auto da Barca da Glória*, 68, 77, 86, 69, 86, 90 e 93, respectivamente.

<sup>20</sup> CARRILHO, Ernestina — *Glória*. Quimera, Lisboa, 1993, coloca algumas hipóteses interessantes sobre estas questões.

sistem ao longo das acusações, a verdade é que, a estas, outras vêm acrescentar-se, crescentes no número e na intensidade: uma «puente ardiendo», «medas» e «navajas», «calderas de pez», «agua que herverá» e. para além de outros mimos, modos diabólicos de cozer, assar, fritar e despedaçar carnes<sup>21</sup>.

Quanto mais alto na hierarquia eclesiástica, mais se sofre: o Arcebispo ver-se-á «en cien mil pedaços hecho», o Cardeal acabará «comido de canes y de dragones», ao Papa alguém virá «açotar con vergas de hierro ardiendo, y después atanzar»<sup>22</sup>.

Se não arrepios — atenuá-los-ia o pitoresco das pragas do demo — pelo menos um certo mal estar acabaria por contaminar aqueles selectos convidados do serão real de 1519.

Deixemos, porém, as coisas, as visões e os enviados de outros mundos, para atentar com alguma paciência nos humanos, por muito esquematizados (e algo desumanizados) que nos pareçam.

Entram uns atrás dos outros, sempre pelo lado da embarcação temida, e permanecem em *cena* (estão juntos na oração final) sem nunca entre si dialogarem.

São de alta estirpe mas, ausentes de explicitação os atributos que, nos anos anteriores, ainda que nem sempre com a mesma função, distinguiam o «pueblo grossero» e a «vilanage» e sem nomes de baptismo, como vamos *recuperá-los?*<sup>23</sup>

Como vamos reaver (e rever) a pompa fúnebre das vestes e das marcações, evitando a reprovável tentação de confundir trajés, ornamentos e atitudes, às voltas com o anacronismo e com a semelhança de reacções e objectivos?

Lançar mão de pinturas da época para uma revisão pictórica do luxo, qualidade e diversidade dos tecidos, dos figurinos que seduziam damas e fidalgos, do requinte dos paramentos e complementos dos eclesiásticos talvez ajude a imaginar o conjunto de representantes e espectadores<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *Auto da Barca da Glória*, 67, 71, 84 e 89, respectivamente. Não deixa de ser curioso notar que os apontamentos sobre o Inferno são muito mais escassos no *Auto da Barca do inferno* e no *Auto da Barca do Purgatório*,

<sup>22</sup> *Auto da Barca da Glória*, 89, 92 e 96.

<sup>23</sup> *Auto da Barca da Glória*, 64. Relativamente à função dos objectos, convém, talvez, lembrar que ela varia muito ligeiramente de *Barca* para *Barca* ou, se preferirmos, de personagem para personagem, assim, por exemplo, o arado do Lavrador, no *Auto da Barca do Purgatório*, mais remete para a rudeza do trabalho que para uma prática incorrecta da profissão, ao contrário das cartas do Taful.

<sup>24</sup> Para melhor informação, consultar, por exemplo, Dias, Pedro — *História da Arte em Portugal. O Manuelino*. Publicações Alia, Lisboa, 1986. Tenhamos, no entanto, em conta que, no *Auto da Barca da Glória*, não há figuras femininas e que, nos dois anteriores, nenhuma delas é nobre.

O conhecido quadro do Museu de S. Roque inspirado no casamento de D. Manuel e Dona Leonor, por exemplo, pode funcionar como suporte imaginativo: basta completarmos o axadrezado de cores, entre o vermelho e o verde das vestes dos monarcas, o claro e o escuro dos acompanhantes, os *diferentes brancos* de alguns hábitos, com a iniludível riqueza do ouro e das pedras preciosas, o tratamento dos drapeados, a elegância dos cortes que a finura dos materiais permitia <sup>25</sup>.

E retratos de bispos e arcebispos, fidalgos e soberanos, alguns nos legaram os nossos artistas, pelo que um percurso pelos quase sempre vazios museus portugueses nos proporcionará uma ambicionada ancoragem para esta ou outra reconstituição.

Não exageremos, no entanto, no entusiasmo reabilitador da arte de bem parecer desse alto estrato da corte manuelina, ou melhor, não a transpúnhamos em bloco para o nosso auto, como se de um acontecimento apenas festivo nele se tratasse.

Admitamos antes que Gil Vicente seguramente tudo matizou, medindo efeitos e combinando propostas para que o embate com a prosperidade nos não ofuscasse a lição a colher na destruição dos corpos que em todos começava a substituir a antiga robustez: «ya hundiste Ia figura de mi carne sin ventura», diz o Conde à Morte que, por sua vez, troça daquele Duque «amarillo» (cheio de ouro em vida, e tão pálido quando ela se foi) e ri daquele Emperador que tão «feo» se está tornando; o Bispo teme que os «gusanos» lancem sortes sobre o seu «coraçón» e o Arcebispo lamenta-se da mudança nas «facciones» da «cara» e no «cuerpo tierra hecho» <sup>26</sup>.

Sugestões e cuidados para o desfile, globalmente considerado, a uma primeira aproximação, não esgotam, no entanto, o nosso interesse pela des- trinça; já que ela seria forçosa, admitamos, pelo menos, que a registada mitra do Papa não terá sido o único distintivo em *cena*.

Se nos pusermos de acordo com o Padre Mário Martins, concedendo que a ponderação de certas estampas dos Livros de Horas não foi dispi- cienda para a construção do *Auto da Barca da Glória*, nada temos a temer ao arriscar, como tranquilas hipóteses, espada e globo para o Emperador, coroa real (há outras para os titulares de cargos nobiliárquicos), ceptro e manto de arminho para o Rei, chapeirão de peregrino para o Cardeal, báculo e mitra da praxe para o Bispo e para o Arcebispo <sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> *História da Arte em Portugal. O Manuelino*, 148-149.

<sup>26</sup> *Auto da Barca da Glória*, 66. 71. 80, 83 e 87. Lembremos que, no *Auto da Barca do inferno*, não existem sinais de deterioração dos corpos e que, no *Auto da Barca do Purgatório*, apenas nas falas do Pastor se verificam marcas de unia alteração sensível (a ausência de fome) trazida pela morte.

<sup>27</sup> MARTINS, Mário — *Introdução Histórica à Vidência do Tempo e da Morte*, I, Livraria Cruz, Braga, 1969, 251 e ss.

A *Copilaçam* de 1586 também dá alguns alvitreiros nas gravuras que encabeçam o auto (o traje não mudou muito ao longo do século XVI), mas apenas três comparsas nos são mostrados: um Rei ao centro, de manto amplo ajustado nos ombros por meio de um capelo ornado, coroa real e ceptro sem insígnia distintiva; um Conde, à sua direita, de gibão cintado e de mangas justas, calções tufados, chapins de biqueira curta, chapéu de copa alta com pluma, um tanto ao modo flamengo; um Duque, à esquerda, de capa curta traçada sobre um dos ombros, gorgeira, boina de grande pluma, meias que moldam a perna até acima do joelho, sapatos de biqueira curta e romba, muito à moda quinhentista, e espada à cinta indicando nobreza<sup>28</sup>.

Amontoaria o Emperador sinais de riqueza e sinais de riqueza amontoaria o Papa; mostras de teres e haveres todos dariam sobejamente.

A arte estaria em imprimir significado à menos valia de tudo isto para que a impressão a guardar fosse a de que, afinal, tanta sumptuosidade sar-casticamente disfarçava a decomposição que, aos poucos, ia atingindo cada um dos intervenientes na grande parada da travessia entre os dois mundos.

Luzes e sombras, ao mesmo tempo distintas e ambíguas, arrastadas por uma Morte a que a tradição normalmente associava a imagem descarnada do esqueleto, mas que, no auto de 1519, teria de sujeitar-se às exigências de uma representação por actores.

## Uma herança para (bem) gerir

Herdámos um texto e nada mais.

A esse, pouco o mutilou a censura exercida na edição de 1586 (uns escassos versos saídos da boca do Diabo e da boca do Conde que talvez exagerassem nos apetites da luxúria) e nem sequer o antiteatral *Index* de 1624 lhe causou muitos incómodos (corrigiu rubricas, a inicial e a final, e as suas correcções passaram às edições dos séculos XVII e XVIII que conhecemos)<sup>29</sup>.

Afastado dos *palcos* e das leituras encomendadas durante talvez séculos, por imposições de (mau) gosto, Gil Vicente só com os primeiros românticos voltou a marcar encontro.

---

<sup>28</sup> *Auto da Barco da Glória*, entre 84 e 85. Ao Dr. Alberto Júlio Silva agradeço a descrição feita e outros úteis informes prestados, como, por exemplo, o de ser o traje do Duque muito comum nos fidalgos da época, mas não o do Conde. Aliás, este é o traje de nobre que se repete noutras gravuras da *Copilaçam* de 1586.

<sup>29</sup> Nesta perspectiva, é curiosa a consulta do exemplar que se conserva no Convento de Mafra.

Os factos são sobejamente conhecidos: a descoberta em Hamburgo da *Copilaçam* de 1562, o empenhamento de Garrett, os debates em torno da dramaturgia portuguesa, a releitura das obras por escritores e críticos .

Sobre representações, porém, faltam as notícias até 1898, data em que, para comemorar o quarto centenário da descoberta do caminho marítimo para a Índia, se procedeu a um arranjo cénico, para o Teatro Nacional Dona Maria II, do *Auto Pastoril Português*.

Em 1902 vieram as festividades dos quatrocentos anos do teatro português, com récitas solenes no Conservatório, no Dona Maria e no Dona Amélia, pelo menos.

Sobre aplausos, ignoramos quase tudo, mas o pouco que sabemos não nos anima; em 1910 ainda o *Monólogo do Vaqueiro* teve fraca recepção <sup>31</sup>.

Depois, foi a fase activa da campanha vicentina de Afonso Lopes Vieira (1911-1912), com espectáculos e adaptações, entre as quais a reposição *retocada* do *Auto da Barca do Inferno* <sup>32</sup>.

Seguiu este um concorrido percurso, de que nos não vamos ocupar, uma vez que é na *Barca da Glória* que, por hoje, nos propomos viajar.

Mudanças entre o século XVI e este nosso século, houve naturalmente muitas e as regras culturais e linguísticas grande reviravolta levaram.

Um auto escrito em espanhol, por exemplo, perdera as hipóteses de ser apreciado em meios portugueses.

Quando, à frente do Teatro dos Estudantes da Universidade de Coimbra, o Professor Paulo Quintela encenou os *Anfitriões*, de Camões, apercebeu-se de imediato de que as engraçadas falas castelhanas de Sósia e de Mercúrio não eram entendidas pelos espectadores <sup>33</sup>.

Admirador das três *Barcas*, e convicto do seu impacto positivo sobre as plateias, empreendeu esforçadamente a tradução da terceira e fez representar a *Trilogia* em Maio de 1941, primeiro no Teatro Avenida de Coimbra, com palavras prévias de Costa Pimpão, e em seguida no Teatro Nacional de Lisboa, com introdução oral de Afonso Lopes Vieira.

A crítica foi então altamente elogiativa.

---

<sup>30</sup> RODRIGUES, Maria Idalina Resina — *Estudos Ibéricos*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1987, 221-238.

<sup>31</sup> Consultar *Gil Vicente - Quarto Centenário do Teatro Português*, As Três Bibliotecas, Lisboa, 19(12). O jornal *O Dia* de 25 de Novembro de 1910 dá-nos tonta da frieza da plateia nas récitas e o que é mais grave, da ausência da corte no espectáculo de 17 de Fevereiro, talvez o da estreia.

<sup>32</sup> Nesta adaptação suprimem-se as figuras do Judeu e do Procurador, reduz-se a sequência protagonizada pelo Frade, reordena-se o desfile, valorizando a Alcoviteira, troca-se o cantar final por uma recitação e *amacia-se* a linguagem.

<sup>33</sup> Paulo Quintela, edição do *Auto da Embarcação da Glória*, Coimbra Editora, Coimbra, s.d. (tradução anterior em *Biblos*, XVII, tomo I, 1941), LXIII.

Sobre a *Glória*, muito se escreveu, como, por exemplo, isto:

«Este Auto.... exigia uma encenação que lhe tirasse a sensaboria das grandes falas e lhe suprisse, nos diálogos, a ausência de vivacidade. Conseguiu-o o Doutor Paulo Quintela que deu mais uma grande prova da sua intuição artística, vencendo as grandes dificuldades do *Auto da Glória* que o público ouviu com interesse até final. E neste facto que está o valor da encenação grandemente valorizada pelas orações ditas em coro falado.»<sup>34</sup>

Se não prima pela compreensão de Gil Vicente, o articulista prima, pelo menos, pela reverência merecida ao Professor de Coimbra.

Segue o batel dos Anjos o seu trajecto, sem grande fôlego, é certo, mas, em todo o caso, com algum aproveitamento até aos anos sessenta: em 1963 e 1965 {novas comemorações vicentinas em curso}, o auto é desempenhado respectivamente pela Companhia de Amélia Rey Colaço — Robles Monteiro e pelo Círculo Cultural do Algarve, sempre como parte de uma *Trilogia*.

Mariana Rey Monteiro teve recentemente a amabilidade de me contar da sua azáfama no papel de Morte, numa temporada (a de 1963) em que, aos sábados, representava três peças diferentes, sendo a do fim de tarde, a das *Barcas*, particularmente destinada a estudantes.

De uma dessas sessões, nos fez este balanço um jornalista do Diário Popular:

«Talvez porque a *Barca do Inferno* já esteja muito conhecida, foi para o terceiro auto que as atenções e os aplausos se voltaram. Cumpre registar a transposição para o português deste último auto devida também a Pedro Lemos que afeiçoou a palavras portuguesas, conservando o espírito original, o texto em castelhano.»<sup>35</sup>

Para uma *Trilogia* endereça também Joly Braga Santos a derradeira *Barca*, numa ópera celebrativa que não teve mais nem menos sucesso que as (não muitas) óperas compostas por portugueses. Sem intervenção de libretista, certamente com alguns cortes, estreou-se ela em 1970, num dos anfiteatros da Fundação Gulbenkian, e foi repetida em S. Carlos, nove anos depois.

---

<sup>34</sup> S., J. — *Diário de Coimbra*, 5 de Abril de 1941. <sup>35</sup> Artigo de 4 de Dezembro de 1963.

De então para cá, muitas esperanças mas poucos frutos.

Em Espanha, porque em espanhol é falado, o auto aparece, por vezes, em programas escolares, em Portugal, apenas para lembrar que uma terceira *Barca* se juntou às portuguesas que, em 1517 e 1518, respectivamente, rumaram para o Inferno e para o Purgatório (nos títulos, que não nos objetivos, porque o Purgatório fica mesmo ali ao lado da margem do rio).

Ao traduzi-lo, em 1973. Luís Francisco Rebello ainda se atreveu a verter para Português as expressões latinas, para tudo facilitar e contrariar desculpas para o desentendimento<sup>36</sup>.

Mas, para ouvidos moucos...

## **Gostos não se discutem, ares de família, sim**

Proximidade na leitura (1517, 1518, 1519), parentesco temático apoiado na segunda escatologia cristã (o Juízo, mais propriamente o particular), identidade no travejamento (cortejo de personagens perante Anjo e Demónio) são traços de família que ninguém recusa aos três *Autos das Barcas*.

Definitivamente afastado o fantasma de um Gil Vicente amedrontado diante da corte, a enviar para o Paraíso os grandes senhores, depois de aos pequenos o ter regateado, resta, *e bem*, a concordância dos vicentistas quanto a uma razoável conciliação dos pontos de vista em causa: Inferno para os pecadores impenitentes, Purgatório para quem se quedou pelos pecadilhos que a qualquer um podem tentar, Glória para os que souberam arrepender-se a fundo e a fundo empenhar-se no perdão.

O que não impede, *e mal*, que o entusiasmo pelas extraordinárias possibilidades textuais e espectaculares da *Barca do Inferno*, para mais inteiramente composta em Português, frequentemente encaminhe os desprevenidos para a convicção de ser ela a mais reveladora de uma postura vicentina perante estes problemas da vida e da morte, da salvação e da danação.

Que o teatrólogo a prefira, não pode deixar de entender-se, sobretudo se é a animação que o seduz, se é a pluralidade das falas e das fisionomias que o motiva, se c a hipocrisia que ele gosta de desmascarar.

Que o apaixonado pela sátira aos podres dos homens — muda o estatuto social, permanece a corrupção e lá vai para o infernal navio o fidalgo D. Anrique de mãos dadas com o Frade desposado, com o Sapateiro desonesto, com os grandes da justiça e com a Alcoviteira que nem sequer

---

<sup>36</sup> *Os Autos das Barcas*, fixação do texto, notas e tradução do terceiro auto de Luís Francisco Revello, Europa-América, Lisboa, 1973 (4.ª edição de 1982).

devidamente puniram — se entusiasme por esta vassourada crítica, nada temos a opor<sup>37</sup>.

Só discordamos que tudo isto tenha muito a ver com um posicionamento espiritual de base por parte do autor, porque esse, e dentro de instantes passaremos a palavra aos textos que ele mais inequivocamente atravessa, está do lado de um indulgente ajuste de contas, quando, na balança de S. Miguel, se pesarem vícios e virtudes.

Corrigir, emendar, fustigar são deveres de quem na arte tom o seu instrumento de remexer a sociedade.

Mas, para um cristão da têmpera de Gil Vicente, não admira que o mais importante fosse mesmo dar a saber que, quando o mais justo dos juízes tiver de avaliar tanta fraqueza e tanta leviandade, será compassivo, medirá o quanto por nós padeceu, acarinhará boas intenções, mesmo as de última hora, menorizará muitos defeitos<sup>38</sup>.

E fazê-lo da forma certa, com menos brincadeira e mais austeridade, colorindo os matizes líricos e solenizando o gestual.

Pelo que, se estritamente no encaço de miradas sobre os *últimos fins*, nos dispusermos ao confronto entre as lições da *Barca do Inferno* e da *Barca da Glória*, não nos faltará ensejo para admitir que a mais *vicentina* delas, mesmo contrariando usos e dizeres, é realmente a segunda.

Para não pecarmos por imprecisão, acentuemos devidamente que nem se nega a persistência do dramaturgo nas censuras generalizadas ao comportamento humano, nem se esquece que entre estas duas comparadas *Barcas* existe uma terceira, a do *Purgatório*, que ainda só ao de leve referenciámos.

Tudo o que pretendemos é separar águas, o que nada tem a ver com eludir caudais.

A abrangência da sátira morigeradora, apraz-nos até confirmá-la com dois passos de textos que ainda não entraram nem vão entrar nesta conversa e com outros tantos de autos a que mais adiante nos convirá recorrer.

---

<sup>37</sup> Há quem defenda que, independentemente das personagens obrigadas a permanecer na «praia purgatória» (*Copilaçam*, 250), no auto de 1518, também o Parvo da *Barca do Inferno* lerá uma espera na ribeira: esta interpretação, que inegavelmente reforça a amplitude do terna do Juízo na primeira peça, com a partilha das almas pelos três destinos, não me parece, no entanto, incontroversa. O Parvo, julgo, apenas aguarda, por momentos, a chegada dos Cavaleiros. Quanto à violência da sátira, lembro a hipótese de um bom contributo de Gil Vicente para o cumprimento das *Ordenações Manuelinas* {1.ª edição de 1514, logo substituída por outra de 1521} onde, muito particularmente, se tomam medidas para moralizar a justiça.

<sup>38</sup> Esta parece ser a lição do arrependimento e da oração das figuras dos dois últimos autos, como penso vir a esclarecer.

Diz S. José, agastado com a secura dos homens, no *Auto da Mofina Mendes*:

«Senhora, não monta mais  
semear milho nos rios,  
que queremos por sinais  
meter cousas divinais  
nas cabeças dos bugios.»<sup>39</sup>

Clama radiante o Diabo, no *Auto da Feira*:

«Eu bem me posso gavar,  
e cada vez que quiser,  
que na feira onde eu entrar  
sempre tenho que vender,  
e acho quem me comprar.»<sup>40</sup>

Desculpa-se a Alma da alegórica viagem pascal de 1518:

«Faço o que vejo fazer polo  
mundo.»<sup>41</sup>

Confessa ainda o Diabo, quem sabe se com certa estranheza, na *Barca do Purgatório*:

«Quanto mais se chega a fim do  
mundo, a todo o andar, tanto a  
gente é mais ruim!  
E juro ó corpo de mim  
que já canso de remar.»<sup>42</sup>

Quanto aos méritos, deméritos e ensinamentos do segundo auto das *Barcas*, alguns são circunstanciais no trajecto de Gil Vicente, outros enfeixam em esquemas que reaparecem com certa frequência.

Dum ponto de vista da crença numa zona intermédia, de espera e de esperança antes da salvação, e se exceptuarmos aquela confusão criada ao pobre do Enforcado entre Limoeiro e Purgatório, está praticamente isolado.

---

<sup>39</sup> *Copilaçam*, 121.

<sup>40</sup> *Copilaçam*, 152.

<sup>41</sup> *Auto da Alma*, 62.

<sup>42</sup> *Copilaçam*, 230.

Talvez procure ser refutação bem humorada para as teses de Lutero, entretanto a chegarem a Portugal, ou se constitua como lusitana ajuda para o cumprimento das determinações do Concílio de Latrão <sup>43</sup>; talvez a sua função seja mesmo a de ser uma ponte, cuja falta poderia ser notada ou aceitemos a possibilidade, talvez resulte unicamente de uma urgência de apresentar trabalho num ano em que o *Auto da Alma* fora prioritário e, ousou eu acreditar, a *Glória* estava na mente, aproveitando os trunfos da *Barca do Inferno*,

Talvez tudo isto ou de tudo isto um pouco.

Agora o que a sua muitas vezes citada portugalidade não esconde é um inegável atabalhoamento, no desenho das figuras, pálidas réplicas umas (Regateira vs Alcoviteira. Menino vs Parvo, por exemplo), embaciadas outras {Pastor e Moça, ambos desinteressantes, em meu modo de ajuizar), na (im)pertinência das sentenças, na hesitação do Arrais do Paraíso que sabe e não sabe que destino dar às almas (Marta Dias transforma-o mesmo em aliado), na irregularidade das partes, sem aparente justificação.

Mas o que também os remates de cada segmento (com um protagonista em evidência) não escondem, e a nós muito nos importa que venha bem ao de cima, é a tónica dominante de magnanimidade e complacência no julgamento dos pecadores.

No Natal de 1518, porque «a promessa d'Abraão» ficou «paga» com o nascimento de Cristo, o Diabo terá de reconhecer que o seu barco dificilmente navegará «c'os remos quebrados»: unicamente um Taful o há-de acompanhar na rota pelos mares do além <sup>44</sup>.

A Páscoa do 1519 reservar-lhe-á a desagradável surpresa de perder todos os passageiros.

E que Cristo já sofreu, morreu e ressuscitou.

\*  
\*   \*   \*

Que acrescentaremos, então, sobre *O Aula da Barca do Inferno*, termo de comparação e contraste neste nosso desejo de embarcar para a *Glória*?

Sobretudo, para pontuar o atrás afirmado, que a filosofia da vida e da morte, que lhe serve de suporte, se não tinha mostrado nem se voltará a mostrar no teatro religioso de Gil Vicente.

Comecemos, se quisermos com os devidos esconjuras, por uma aproximação ao Diabo.

---

<sup>43</sup> Convocado por Júlio II e continuado por Leão X, o V e último Concílio de Latrão reuniu entre 1512 e 1517. Neste mesmo ano, da Lutero a conhecer as suas 95 teses, base indubitável da Reforma protestante.

<sup>44</sup> *Copilaçam*, 233 e 231.

Dele não temos razão de queixa, quando em 1514 (?), na *Exortação da Guerra*, servindo a quem mais pode, nos traz os ilustres mortos encarregados do elogio da régia política de Portugal; e também o não condenaremos pelas actuações submissas que virá a ter noutras peças profanas [*Fadas, Lusitânia e Rubena*], apesar de desdobrado em vários diabinhos.<sup>45</sup>

Na dramaturgia sacra anterior a 1517, não houvera para ele lugar: nas celebrações de Natal (*Visitação, Reis Magos, Pastoril Castelhana, Fé, Sibila Cassandra* e, talvez, *Mofina Mendes*)<sup>46</sup>, o ambiente de serenidade e adoração mal era quebrado pelas intervenções comicamente ingénuas dos pastores, no *Auto de S. Maninho*, muito seria faltar à verdade histórica (se história houve) aparecer ele a atazanar um santo que, ao que sabemos, nunca foi tentado.

É realmente na *Barca do Inferno* que ele irrompe triunfante e triunfador.

Sendo o seu êxito bem conhecido de todos nós, limitemo-nos a elogiá-lo como um bom oficial do seu ofício, cauteloso nas medidas a tomar para a partida, sabedor de ventos e marés, patrão de barco que domina a aparelhagem, o ajudante e os (forçados) candidatos à viagem; a sua embarcação tem de ser espaçosa «pêra a gente que vinrá» e para a «carrega» a transportar {o «fato» da Alcoviteira era o mais abundante, mas o «bolsão». as «formas», os «feitos» também ocupavam lugar) e, para mais, convenientemente ataviada («Põe bandeiras que é festa»); no Final só lhe escapam o Parvo e os Cavaleiros, pelo que o antevisto sucesso foi quase completo<sup>47</sup>.

Completo, mas de pouca dura, reconheçamos sem timidez.

Porque a verdade e que, de futuro, todas as voltas lhe serão trocadas.

Em 1518, no *Auto da Alma*, Satanás (o tentador, como sempre) morde-se de despeito quando a presa, que julgava assegurada, entra na Igreja para receber conforto e forças; é certo que procura não desanimar mas, ainda que fique à espera da sua saída, a verdade é que a missão lhe saiu furada:

«Ando tão desatinado,  
de enganado,  
que não posso repousar  
que me preste.»<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Desconhece-se a data de composição do *Auto das Fadas*: a *Comédia da Rubena* é de 1521 e o *Auto da Lusitânia* de 1532.

<sup>46</sup> Admite-se hoje que o *Auto da Mofina Mendes* tenha sido lido em duas representações: 1515 e 1534.

<sup>47</sup> *Auto da Barca do Inferno*, 52, 64, 70, 59, 63, 74 e 53, respectivamente.

<sup>48</sup> *Auto da Alma*, 73.

No Natal do mesmo ano, já suficientemente o comentámos, «o rio s'encaramelou», os defuntos quedam-se pelo Purgatório e apenas do tal reles jogador o Diabo pode dizer que «nosso é»<sup>49</sup>.

O seu papel no *Auto da Barca da Glória* limita-se a confirmar a tendência para a falia de sorte: tal foi a denota, em 1519, que todas as almas lhe fugiram e ele nem se atreveu a protestar; das réplicas finais não consta sequer a sua desapiedada voz.

No entanto, as maiores zombarias em torno da sua incompetência virão alguns anos depois, em textos onde se nos deparam vários e hierarquizados demónios.

Para sua vergonha, adiantemos então alguns versos, respectivamente do *Breve Sumário da História de Deus* (15277) e do *Auto da Cananeia* (Quaresma de 1534):

«Senhor Lúçifer, eu ando doente,  
treme-me a vara, e a barba também,  
e dói-me a cabeça, que tal febre tem,  
que soma são hétigo ordenadamente,  
e doem-me as canelas;  
sai-me quentura por ante as arnelas,  
e segundo me acho, muito mal me sinto;  
e algum grão desaire me pinta o destino.  
Até as minhas unhas estão amarelas,  
que é grão labirinto.»<sup>50</sup>

«E todos, forçosamente,  
fomos lançados dali.  
E assi, supitamente,  
sem vermos nenhua gente,  
nos arrastaram per i.  
Pelejar não no houve i,  
nem chamar «aque d'el Rei»,  
senão esta voz assi:  
*Ite, ite, maiedicti Patris mei!*»<sup>51</sup>

Se nos fixarmos de seguida no mais antigo e aguerrido rival de Satã, o Anjo, lambem acabaremos por reflectir que o auto de 1517 lhe modela

---

<sup>49</sup> *Copilaçam*, 232 e 253.

<sup>50</sup> *Copilaçam*, 312-313.

<sup>51</sup> *Copilaçam*, 346.

um perfil nada comum, de escassa paciência, nenhuma cordialidade e grande inclinação para arrolar faltas.

Menos falador que o adversário, mais discreto e prudente que ele nas tarefas de colheita de almas e sem ter quem o coadjuve, não se cansa, no entanto, de afastar de si os tristes caminheiros:

«Escrito estás no caderno  
das ementas internas.»<sup>52</sup>

ou

«Ora vai lá embarcar,  
não me estês empportunando.»<sup>53</sup>

Em nada semelhante, este Anjo endurecido, ao que, nos autos natalícios, carinhosamente clamava pelos pastores; em nada parecido, e isso não vamos omitir, ao que, no *Auto da Alma*, exortava e arranjava pousada onde «a hóspeda é sem par / em agasalhar / os que vêm atribulados / e chorosos»<sup>54</sup>; em muito divergente do que, alguns meses andados, comovidamente alardeava os privilégios do nascimento do Menino:

«Quem quer ir ò Paraíso?  
À glória, à glória, senhores! Oh,  
que noite pera isso!  
Quão prestes, quão improviso  
sois celestes moradores!»<sup>55</sup>

E naturalmente em tudo ao *invés* da celestial criatura que, dois anos corridos, na *Barca da Glória*, a todos faz caridosas recomendações, com todos ora, por todos receia a condenação que teme:

«Oh, Virgen Nuestra Señora,  
sed vos su socorredora  
en la hora de la muerte.»<sup>56</sup>

«pésanos tales señores iren  
a aquellos ardores ánimas  
tan escogidas.»<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> *Auto da Barca do Inferno*, 65.

<sup>53</sup> *Auto da Barca do Inferno*, 72.

<sup>54</sup> *Auto da Alma*, 67.

<sup>55</sup> *Copilaçam*, 230.

<sup>56</sup> *Auto da Barca da Glória*, 65.

<sup>57</sup> *Auto da Barca da Glória*, 98.

Se os dois velhos opositores assim se transformam de *Barca* para *Barca*, convenhamos, apesar de tudo, que mais o enviado do Céu que o andarilho do Inferno, apenas mais resignado e cortês à medida que o tempo se foi escoando, também o comportamento dos réus substancialmente se altera.

Púnhamos de lado a Alma, com o benefício da dúvida para a sua conversão; se sim ou não a ela se manteve fiel é coisa que, em absoluto, não podemos assegurar.

Nem vamos documentar, por estar cabalmente documentada, a diferença entre aqueles irreflectidos viajantes de 1517 (cogitando no regresso à vida terrena, sem rotina devota que preste, confundindo vícios e virtudes, querendo conservar instrumentos e amantes), os que um ano depois sensatamente beneficiam do nascimento de Cristo (melhor preparados para morrer, conhecedores do valor da boa oração, pensando com carinho nos que no mundo ficaram) e os que, no *Auto da Barca da Glória*, a tudo renunciaram para insistir num patético *mea culpa*, na prece purificada e nos frutos dos merecimentos do Redentor.

Agora do que, de facto, nos não compele abdicar, quando de mortos se trata, é do reforço da convicção de que, no quadrante em que nos situamos, o da recolha de sinais de uma espiritualidade da salvação defendida por Gil Vicente, o *Auto da Barca do Inferno* está rigorosamente sozinho.

Para não prolongar argumentos, e embora sem critérios economistas, olhemos de relance para as contas: no conjunto dos três autos, salvam-se de imediato quatro Cavaleiros, talvez, um Parvo, um Menino, quatro nobres e quatro altos dignatários da Igreja; esperam salvar-se, e com razão, um Lavrador, uma Regateira, um Pastor e uma Moça; condenam-se um Fidalgo, um Onzeneiro, um Sapateiro, um Frade, uma Alcoviteira, um Judeu, um Enforcado, um Corregedor e um Procurador.

Lição possível: não condescender com os *distraídos*, mas divulgar que o caminho para o Paraíso está de facto bem aberto.

## **Conhecer-se, pedir, confiar**

Ressalvados os sinais de parentesco (e os de não parentesco) com outros autos de outras barcas e de outras navegações, o *Auto da Barca da Glória* deve hoje, pelo enquadramento clara num propósito de convite à salvação dos homens e pelo suporte retórico-estilístico que o sustenta, ser lido como parte de uma *trilogia* pascal, em que é antecedido pelo *Auto da Alma* e completado pelo *Breve Sumário da História de Deus*, não por acaso dois daqueles em que razoavelmente temos atentado.

Não é por coincidência que, em 1518, o Anjo Custódio usa e abusa de recordações e promessas de uma Glória a alcançar para estímulo de uma caminheira desalentada.

Acreditamos, desde a sua primeira réplica, que a Alma foi «esmaltada / naquela frágua perfeita / gloriosa», ouvimo-lo repetir que ela foi por Deus «criada / pêra a Glória», que lhe compete esquivar-se de quem à sua «vida gloriosa / porá grossa», que, contornando o pecado, «caminha sem temer nada / pêra a Glória», convertendo as «redes de tristura» em «gloriosas», ouvimo-lo censurá-la quando vai «pêra a Glória / devagar» ou enjeita «a Glória vossa / e pátria vera»<sup>58</sup>.

A entrada na Igreja tem o sabor de um adiantamento; o trajecto prossegue, os diabos espreitam, mas o Anjo não desarma e as forças são outras; são as que a Paixão de Cristo consolidou e a visita ao «pomar / adonde está sepultado / o Redentor» redobrou para (quase) certa vitória<sup>59</sup>.

Adivinhado no «moimento», onde é cantado o «Te Deum laudamus», o Salvador não tardará a ressuscitar para que esta e mais almas melhor o sigam e o Paraíso as receba, em apoteose de felicidade<sup>60</sup>.

Para lá, como é do nosso conhecimento, partiram perdoados os oito ocupantes da *Barca da Glória*, a quem Cristo deu os remos das suas chagas, depois de, ao sentirem-se abandonados, terem feito «ua música a modo de pranto, com grandes admirações de dor»<sup>61</sup>.

Foi aquilo a que os crentes chamam um Juízo particular (*hoje serás comigo no Paraíso*, disse Cristo ao bom ladrão, assim o redimindo de anteriores faltas).

De outra espécie de resgate, recompensa por antigas dores neste mundo e pelo apego à promessa da vinda do Messias, nos porá ao corrente o *Breve Sumário da História de Deus*, por sinal também representado em Almeirim, mas já em tempos de D. João III.

O julgamento tornou-se secundário porque, se exceptuarmos Adão e Eva, e mesmo estes profundamente arrependidos, só de justos nos fala o auto: Abel que canta louvores ao «Deus das alturas», enquanto apascenta as suas ovelhas, Job cuja fé mais não podia ter sido experimentada, patriarcas e profetas «de Lei da Escritura», João Baptista, «santo pregoeiro» da «Lei de Graça»<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> *Amo da Alma*, 54, 57, 58, 60 e 63, respectivamente. Uniformizo «Glória» com maiúscula, o que, por lapso, não fiz na edição do auto.

<sup>59</sup> *Auto da Alma*, 85.

<sup>60</sup> *Auto da Alma*, 86.

<sup>61</sup> *Auto da Barca da Glória*, 100.

<sup>62</sup> *Copilaçam*, 291 e 302.

Não pecaram, mas o pecado primeiro os obrigou a aguardar, na triste prisão do Limbo, a chegada do Redentor:

«Vozes davan prisioneros,  
luengo tiempo están llorando,  
en triste carcel oscuro  
padeciendo y suspirando,  
con palabras dolorosas  
sus prisiones quebrantando:  
— Qué es de ti, Virgen y Madre, que  
a ti estamos esperando? Despierta el  
Señor del mundo,  
no esternos más penando.»<sup>63</sup>

Nada preocupado, como era seu hábito, com a cronologia ou com a verosimilhança, alonga-se Gil Vicente por um comovente e esclarecido convívio de palavras entre Abraão, Moisés, Isaías e David, em que, nas profecias, enfeixam vestígios de salmos e de antigos clamores.

Antes escutáramos os lamentos dos primeiros habitantes do mundo, os hinos, ora encantatórios, ora entristecidos, de seu filho Abel e o poético relato dos trabalhos de Job.

Depois seria a vez da voz inspirada do Baptista e da descida do próprio Cristo à terra dos homens: para que o Mundo, o Tempo e a Morte lhe prestassem vassalagem: para que os ruins apetites fossem vencidos, para que o sofrimento se impusesse tomo reparador.

Mas sobretudo para que a sua Ressurreição a todos pudesse aproveitar, tal como na *Barca da Glória* aproveitara ao pequeno grupo de suplicantes da beira do cais. Suplicantes muito menos condicionados por uma situação histórica do que aqueles que o dramaturgo pusera em *cena* nas anteriores *Barcas*, mas, ainda assim, não de todo significativos das angústias e da esperança de uma humanidade carenciada de redenção desde o alvor dos séculos.

Incidindo nos que viveram antes de Cristo, o *Breve Sumário da História de Deus* complementa e alarga a grande lição vicentina da Páscoa de 1519, encadeando um *antes* e um *depois* que virão a perfazer o largo circuito dos tempos.

Por isso, a rubrica final deste auto, tal como a da *Glória*, introduzindo uma acção que prolonga as últimas réplicas das figuras, tem, como ela, o

---

<sup>63</sup> *Copillaçam*, 305-306.

travo miraculoso do amor entre Criador e criaturas, mesmo que lhe falte a sedução da surpresa:

«Aqui tocam as trombetas e charamelas, e aparece ua figura de Cristo na Ressurreição e entra no Limbo, e soltará aqueles presos bem-aventurados. E assi acaba o presente auto.»<sup>64</sup>



Merece ainda uma tentativa de resposta (ou de mais uma resposta) a grande questão de perceber quem se salva e quem se perde, no entendimento cristão do quinhentista Gil Vicente.

O empolamento da *moralidade* do *Auto da Barca do Inferno* tem demasiadas vezes contribuído para uma equívoca primazia do peso dos actos («ouvir missa, então roubar — / é caminho per'aqui»<sup>65</sup>, afirma convicto o Diabo e ninguém o contradiz) e transformado o autor num útil paladino do lugar cimeiro das obras na salvação.

A *Barca do Purgatório* traz a esta tese alguma inquietação, mas o elogio do trabalho, muito bem marcado nas falas do Lavrador e insinuado nas da Regateira Marta Gil, acaba por facilitar idêntica interpretação.

A perplexidade chega com o auto seguinte, com todos a caminho do Céu, mesmo sem bagagem adequada. Perplexidade que convida ao reforço da tese oposta, a empurrar Gil Vicente para o lado dos encomiastas da fé sem obras.

Pela nossa parte, e reconhecendo o vaivém ideológico de um conjunto de textos, que não pretendem ser tratados de espiritualidade mas peças de teatro, vamos limitar-nos a identificar um perfil possível de eleitos-mere-cedores (não há necessariamente contradição que escandalize), a partir da convergência dos três autos que de momento vimos combinando.

Diremos então, antes de mais, que se salva quem se despoja dos bens do mundo, quem aprende que eles são *carga* a lançar fora no trajecto para a vida eterna.

É por isso que a Alma põe de parte «o vestido e jóias que lh'o imigo deu», dando «o da terra à terra» para, definitivamente «despejada», melhor receber a protecção da Igreja e prosseguir a caminhada, de pazes feitas com

---

<sup>64</sup> *Copilaçam*, 313.

<sup>65</sup> *Auto da Barca do Inferno*, 64.

o seu Anjo Custódio que sempre criticara o «brial», os «chapins» e o «espelho» oferecidos por Satanás <sup>66</sup>.

É por isso que os autênticos candidatos à *Barca da Glória* prescindem de marcas comprometedoras, de denominações, de laços com parentes e amigos, tristes mas conformados com a fealdade dos corpos apodrecidos.

Tal como o Imperador, todos estão cientes dos enganos e ciladas da vida na terra; com ele poderiam fazer coro nas mágoas e nas promessas:

«Cuán estraños  
males das, vida de engaños,  
corta, ciega, triste, amara!  
Contigo dexo los años,  
entregásteme mis daños  
y bolvisteme la cara.

Mi triunfo alia te queda, mis  
culpas trayo conmigo;  
deshecha tengo la rueda  
de las plumas de oro y seda  
delante mi enemigo.» <sup>67</sup>

É por isso ainda que, com alguma rudeza e muita convicção, o Cristo Redentor da *História de Deus*, antecedido de um Job resignado a perdas e danos mundanais, afastará o Mundo do seu caminho, apesar da amável servidão com que ele o saúda:

«E não quero de ti mais;  
lá, reparte teus cruzados,  
teus impérios e reinados,  
e tuas pompas mortais,  
qu'eu nao quero teus morgados.» <sup>68</sup>

Complementar do menosprezo de quanto ao espírito não toca é o reconhecimento da insuficiência pessoal, do engano de disseminar a vida na base da auto-estima ou mesmo da aceitação acrítica de que *querer* seja *poder*.

Não é, assaz o ensina a *Alma*, que o livre arbítrio seja imprestável ou que o entendimento e a memória sejam de somenos na jornada de retorno

---

<sup>66</sup> *Auto da Alma*, 84, 61, 62 e 65, respectivamente.

<sup>67</sup> *Auto da Barca da Glória*, 69.

<sup>68</sup> *Copilaçam*, 308.

a Deus; sem a sua própria colaboração, o homem está sempre em riscos de desperdiçar ajudas e de perder-se.

Mas o que, sim, se pontua, e muito, nestes textos vicentinos, é a certeza de que o conhecimento próprio desnuda a precariedade dos méritos e motiva uma inadiável dependência do socorro divino.

Dai a alternância continuada de confissões e de apelos, de derrame de censuras e de pedidos de mediação, de esvaziamento interior e de olhares aflitos.

Acolhida na Igreja, a Alma expõe-se e expõe as causas da sua desorientação e da sua entrega, ora responsabilizando-se, ora acenando à misericórdia, ora assumindo-se como «salvagem», «triste, sem ventura», «triste, sem mezinha», ora de olhos postos na «hóspeda senhora» a quem repetidamente solicita compreensão <sup>69</sup>.

Esperando poiso conveniente, assim termina a sua longa e angustiada faia:

«Conheço-me por culpada,  
e digo diante de vós  
minha culpa.  
Senhora, quero pousada:  
dai passada,  
pois que padeceu por nós  
quem nos desculpa.» <sup>70</sup>

O *Auto da Barca da Glória* é, em grande medida, uma devassa de remorsos e fragilidades em que as faltas se não escondem e se faz prova de um completo desvendamento de tropeços e desleixos, embora de ânimo voltado para a tolerância que há-de vir.

As acusações do Diabo, nunca negadas («Esso y más puedes dezir», aceita o Arcebispo) <sup>71</sup>, têm apenas a resposta áspera ao tom e ao aparente alheamento de terem elas sido aligeiradas pelo contributo de Cristo; o Anjo não é aliciado com arremedos de virtude porque cada qual se identifica com a sua trajectória de erros e recuos.

Por seu turno, lições e responsos impetratórios acolhem, a cada momento, restos de um passado que não enobrece; excertos da liturgia, apoio e estímulo para qualquer homem, eles convidam o espectador (ou o leitor) para a participação num confrangedor exame de consciência colec-

---

<sup>69</sup> *Auto da Alma*, 69, 70 e 71.

<sup>70</sup> *Auto da Alma*, 72.

<sup>71</sup> *Auto da Barca da Glória*, 88.

tivo que tanto se vira para más escolhas assumidas como para a bênção de um futuro que as apague.

Assim, por exemplo, não seria impossível que a católica assistência do Almeirim rezasse com o Rei:

«*Taedet anima meã  
vitae meae* muy dolorida,  
pues la gloria que dessea  
me quita que no la vea,  
la muy pecadora vida  
que passe.  
*Locar in amaritudine,*  
palabras muy dolorosas  
de mi alma hablaré  
a mi Dios y le diré,  
con lágrimas piedosas:»<sup>72</sup>

«Oh, mi Dios, *ne recorderis  
peccata mea*, te ruego.  
N'aquel tiempo *dum veneris*,  
cuando el siglo destruyeres,  
con tu gran saña, por fuego.»<sup>73</sup>

A par das imagens amargas do Paraíso perdido, Adão e sobretudo Eva, únicas figuras do *Breve Sumário* com urgência de arrependimento, suportam com melancólica honradez o fardo e as penas da primeira desobediência:

«Oh, como os ramos do nosso pomar ficam  
cobertos de celestes rosas! Oh, doces verduras,  
oh fontes graciosas, quem nunca vos vira pêra  
se lembrar!»<sup>74</sup>

«A dor e tristeza é no meu coração, no meu  
coração está minha vida. e na minha vida está  
minha ferida, de que meus cuidados feridos  
estão.»<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> *Auto da Barca da Glória*, 75-76.

<sup>72</sup> *Auto da Barca da Glória*. 76.

<sup>73</sup> *Copilaçam*, 288.

<sup>74</sup> *Copilaçam*, 288.

Séculos e séculos mais tarde, deixa entender o mesmo auto, dos clamorosos anúncios de S. João, sem dúvida fundamentalmente orientados para desbravar os caminhos do Messias, não se omitem as sugestões para o prévio endireitamento de quem na sua própria maldade se não revê; às «bravas serpentes» e aos «dragos ferozes», ao «lobo poderoso» e à «pomba brava», à «vil raposa» e à «águia real», ele prega incansavelmente «verdade, verdade» e a verdade, sendo Cristo, contraria a opacidade de quantos dele quiserem abeirar-se para amparo e cura <sup>76</sup>.

Livres das teias do mundo e desenganados sobre si mesmos, muito têm ainda os homens de aperfeiçoar-se nas vias da oração, que orar não é só pôr-se de joelhos em tempos de turbação.

Sobre o modo, as funções, a validade e a pertinência do rezar, na dramaturgia vicentina, muito se tem escrito e muito, por certo, ainda se há-de escrever. Aliás, até neste não muito erudito trabalho se tocou ao de leve na matéria e a ela, ao de leve, se regressará para algumas reflexões mais.

Atendendo a que isto de salvar-se ou perder-se alguém não é coisa para menosprezo, vale pelo menos a pena sumariar conclusões credíveis, tomando como ponto de partida os três textos a que nos habituámos.

Rezar, bem pode ser conversar com o Pai, com o Filho e com a Virgem (de santos, pouco se fala e sempre noutras circunstâncias, como rogadores, eles também) directamente ou através das palavras que a sabedoria eclesiástica nos tem legado.

Só isto, que é pouco e muito, ao mesmo tempo.

Receitas decoradas, devoções supersticiosas, balbuceios desvirtuados só muito escassamente servem, pelo que nem a eles se alude nestes autos da Ressurreição em que os esgares satíricos unicamente ao Diabo ficam reservados.

Rezam à boa maneira os Doutores da Igreja e com eles aprende a Alma, reza Abel, adorando e convidando a natureza a adorar o Senhor, reza David, de coração contrito, como é seu costume:

«O sacrifício a Deus mais aceito  
é o espírito mui atribulado,  
e o coração contrito humilhado;  
esta é a oferta e serviço direito.» <sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> *Copilaçam* 302, 303 e 305.

<sup>77</sup> *Copilaçam*, 300. De um David contrito se fala também no *Auto dos Quatro Tempos* anterior a 1521 (*Copilaçam*. 101).

Rezam, oportuna e inoportunamente, espontâneos na articulação dos sentimentos ou vinculados aos ensinamentos da liturgia, os grandes senhores do *Auto da Barca da Glória*, desde cedo alentados pela energia da fé e desde cedo determinados a trazer para o Juízo o penhor da sua reverência a Deus, conforme denúncia da Morte ao Diabo, quando acusada de tardar na sua safra:

«Ya lo hiziera,  
su deuda paga me fuera;  
mas el tiempo le da Dios  
y prezes le dan espera.»<sup>78</sup>

Desnudamento, proclamação de faltas, corações ao alto e, recapitulamos o já dito para novas achegas que cerrem o encadeamento entre os autos, memória agradecida da Paixão.

Sobre a *Barca da Glória*, dissemos da presença latente, senão visualizada, dos passos da via-sacra, aduzindo a conexão das menções nas réplicas das figuras, as didascálias com a incidência respectivamente nas chagas, no crucifixo, no Cristo da Ressurreição, o aprendizado afectivo da doutrina da reparação pela morte do Salvador.

Inútil esmiuçar mais.

Acerca do *Auto da Alma*, bastará fixarmo-nos na refeição servida pela Igreja com a preciosa colaboração de S. Tomás, Santo Ambrósio, S. Jerónimo e particularmente Santo Agostinho; benzida a mesa, apreciam-se as iguarias com serena disponibilidade: diante da Verónica, todos se ajoelham e cantam o *Salve, saneia fácies*, apesar de só de uma introdução se tratar; diante dos açoites, o hino é o *Ave flagellum*, a coroa de espinhos requer o *Ave carona espiniarum*, os cravos são acompanhados do *Dulce lignum, dul-cis clavus*, o crucifixo é adorado com o *Domine Jesu Christe* e finalmente «a fruta deste jantar» se irá buscar ao sepulcro redentor<sup>79</sup>.

Solenes e demorados, os cantares comovem e convidam à participação sem se substituírem à necessária valoração de cada troço do caminhe para o Calvário.

A Alma mantém-se em geral silenciosa após as explicações dos Doutores e da Igreja, como que meditando na grandeza dos factos que, um

---

<sup>78</sup> *AUTO da Barca da Glória*, 64. <sup>79</sup>  
*Auto da Alma*, 81, 82, 83 e 85.

por um, lhe vão sendo revelados; ao contemplar, porém, a cruz onde o Senhor expirou, pronuncia, agradecida, as suas últimas palavras:

«Com que forças, com que espírito,  
te darei, triste, louvores,  
que sou nada,  
vendo-te, Deos infinito,  
padecendo tu as dores,  
e eu culpada?»<sup>80</sup>

No auto de 1527(?), Isaías e David, talvez as figuras do Velho Testamento que mais agradam a Gil Vicente, complementam as «belas» novas do nascimento do Messias com «outras tão tristes [...] que já Jeremias fez pranto com elas»; sabem do «sangue» e da cruz, das «mãos e pés mui furados», dos «ossos [...] contados» e das «sortes sobre o seu vestido»<sup>81</sup>.

Em sequência posterior a estas previsões, porém, é o próprio Redentor que, depois de ler preterido favores e agasalho do Mundo («o meu reino não é aqui», dirá)<sup>82</sup>, lhe recomenda atenção aos seus sofrimentos para que deles retire a *mezinha* dos desmandos que permite.

Assim se projecta na figura sangrenta que os «saiões da cidade» pregarão «no madeiro» onde um «espírito cansado» e um «coração finado» se despedirão da vida e submeterão ao enterramento<sup>83</sup>.

\*  
\*   \*  
\*

Sobre os mistérios dolorosos é, aliás, ainda nosso dever sublinhar as suas pegadas nas obras religiosas de Gil Vicente, mesmo que representadas fora do ciclo pascal.

Se, a título de exemplo e para nos não alongarmos, nos ativermos sobretudo aos autos da Natividade anteriores à primeira *Barca*, verificaremos que o enlace entre Encarnação e Redenção é frequente, diferentemente, aliás, do que se passa nas *Églogas* de Juan dei Encina e de Lucas Fernán-dez, com o fecho natural na partida dos pastores para o presépio, por vezes, comentando as profecias do nascimento, mas descuidados de males futuros.

Assim, se, no *Auto Pastoril Castelhana*, nos teremos de contentar com a informação de que o menino «Ya comiença a padecer / dende su niñez

---

<sup>80</sup> *Auto da Alma*, 85.

<sup>81</sup> *Copilaçam*, 300 e 301.

<sup>82</sup> *Copilaçam*, 307.

<sup>83</sup> *Copilaçam*, 308.

bendita», no *Auto dos Reis Magos*, vai o Ermitão mais longe na antevisão de «una cruz en su cimera / por bandera», cruz que reaparece, no *Auto da Fé*, como «preciosa / pêra sempre esclarecida, / pêra os perigos desta vida, / e nau da salvação nossa»<sup>84</sup>.

No entanto, é o *Auto da Sibila Cassandra* (1513) que mais se adentra em notícias de tristezas futuras, nos momentos da grande alegria natalícia.

Da boca de Peresica, uma das sibilas-tias da empertigada pastora com frustradas aspirações a mãe de Jesus e, depois de estarmos inteirados das maravilhosas condições do parto da Virgem, ouvimos os nefastos presságios do sacrifício derradeiro:

«Empero son de dolor:  
que el Señor,  
estando a vezes mamando,  
tal vía de cuando en cuando,  
que no mamava a sabor:  
una cruz le aparecia,  
que él temía,  
y llorava y sospirava.  
La madre lo alagava,  
y no pensava  
los tromientos que él vía.

Y comenzando a dormir,  
veía venir  
los açotes con denuedo;  
estremecía de miedo.  
Y no puedo  
por ahora más dezir.»<sup>85</sup>

Finalmente, e estamos agora no campo da imagística, recordemos que eram da Ordem de Cristo (a da cruz vermelha em fundo branco) os quatro Cavaleiros que ousadamente fizeram frente àquele Diabo orgulhoso e senhor de si que para o Inferno tanta gente conduziu na primeira das três *Barcas*.

---

<sup>84</sup> *Copilaçam*, 32, 45 e 76. Na *Representación dei Nacimiento de Nuestro Señor* de Gómez Manrique (entre 1467 e 1481), verifica-se já esta tendência para assinalar com as dores da Paixão as novas do Nascimento de Jesus. No entanto, é na iconografia que mais frequentemente encontramos os símbolos do sofrimento integrados em *cenias* de natal.

<sup>85</sup> *Copilaçam*, 62.

## Orações e sabedoria: os equívocos da questão

Regressar ligeiramente atrás para opinar um pouco mais sobre a oração e a sua eficácia, acertos e desacertos dos que a ela se dedicam (ou não) e seu enfeixamento no saber escriturístico é para mim quase uma obrigação, convencida como estou de que importa repensar certas conclusões estereotipadas.

Com demasiada ligeireza se dá por adquirido que Gil Vicente aceita (e até defende) para os simples um reduzido *quantum satis* na compreensão e na entrega às coisas da fé.

Multiplicam-se assim as abonações de ignorância desculpada, de quebras no discurso, de graciosa confusão nas formas de saudar a Deus:

«Dezid todos como yo:  
eñ el mes dei padre,  
eñ el mes del fijo —  
cII otro mes se m'olvidó.»<sup>86</sup>

«Assaz avonda ao pastor  
crer em Deus, e não furta,  
e fazer bem seu lavor,  
e dar graças ao Senhor,  
e fugir de não pecar.»<sup>87</sup>

«Pois não sabemos rezar,  
façamos-lhe ua chacota,  
porque toda a alma devota  
o que tem, isso há-de dar.»<sup>88</sup>

Sentenças deste teor, apesar de muitas vezes nos saltarem aos olhos, carecem, no entanto, de esbatimentos e contrapontos.

Por norma, são desabaços ou justificações dos próprios, aceites, é certo, com benevolência por quem os escuta, mas sem traduzirem qualquer pacto explícito com o desleixo relativamente a preceitos fixados pela tradição eclesial.

Um rapidíssimo percurso pelo *Auto da Barca do Purgatório* pode ajudar-nos a equacionar esta e algumas outras comendas que com ela se pren-

---

<sup>86</sup> *Copilaçam*, 31.

<sup>87</sup> *Copilaçam*, 245.

<sup>88</sup> *Copilaçam*, 141.

dem, quando, desligados de preconceitos bibliográficos, nos fixamos em algumas tensões entre os rudes caminantes e o Anjo, um tanto indeciso este, é verdade, mas de qualquer modo conhecedor do seu papel de mensageiro do Alto.

Se, na conversa com o Lavrador, e sobretudo por pesar e por boas acções que se pergunta, logo de seguida nos revela Marta Gil a eficácia da oração, dela convencendo o barqueiro da Glória, não com atabalhoadas palavras ou com compromissos à toa, mas através de frases, ainda que curtas e singelas, perfeitamente correctas e no correcto sentido.

Ao Pastor indaga o Anjo se sabe o «Crieleisão, / Quirieleisom, Cris-teleisão»<sup>89</sup>, um pouco se acomodando ao engraçado linguajar do interlocutor, mas ciente, e isso é o que interessa, da eficácia dos singelos versículos implorativos, já que o *Kyrie* é um pedido de perdão e de perdão necessitam sempre os homens.

Sobre o desarrazoado da sua resposta, onde cabe a justificação que acima transcrevemos e se misturam troços de rezas vocais, não se pronuncia: diremos até que ele tarda em falar, apenas no final do diálogo decretando a espera «ao longo do rio»<sup>90</sup>.

A atitude repete-se parcialmente na amigável disputa com a Moça; à solidariedade da colagem verbal substitui-se, no entanto, a pseudoidentifi-cação de mentalidades, ou seja, abraça-se de bom grado a ideia de que Deus

«era redondo» e de que certo estava quem se «gloriava / em ouvir missa e o ver.»<sup>91</sup>

Abraça-se a sinceridade, não se louva o paradigma: talvez porque se admitem várias maneiras de conhecer a Deus, talvez porque a fase dos recados já passou.

Porta-voz autorizado do pensar cristão (e do de Gil Vicente), o Anjo desta *Barca* não critica quem mal se exprime em matéria de conhecimento religioso, ouve com atenção e bonomia as deturpações textuais, mas em vão nele procuraríamos sinais de incentivo ou sequer de conformismo com a inconsistência da formação doutrinária.

Muito menos perguntador que o Diabo e razoavelmente desinteressado da destrinça entre sérias e fictícias matrizes de fé, ele escuta calado as acusações do irrequieto rival quanto ao desrespeito do «*Pater noster* com-

---

<sup>89</sup> *Copilaçam*, 245.

<sup>90</sup> *Copilaçam*, 246

<sup>91</sup> *Copilaçam*, 249. Por muitas vezes se tem chamado a atenção para alusões ao sacramento da Eucaristia, na obra vicentina, e para um certo alheamento relativamente a outros sacramentos, como, por exemplo, a Penitência. Os autos, de que mais directamente nos ocupamos, confirmam essa postura.

prido»<sup>92</sup>, como calado escutara outras parecidas em 1517; só que, do seu silêncio, seria abusivo retirar ilações quanto à concordância com a falta; desculpar, se quisermos, desvalorizar, é diferente de aplaudir e achar que basta.

Avançando, ou tentando avançar, um pouco mais nesta releitura das exigências {ou não} do nosso dramaturgo em assuntos de fidelidade cristã, terá por ventura interesse trazer à colacção algumas preocupações dos primeiros autos natalícios.

Como, por exemplo, a de dramatização de um pastor contemplativo e excelente conhecedor de profecias sobre a Virgem e sobre a estranheza do seu parto no *Auto Pastoril Castelhana*, onde se sumariam os dizeres autorizados de Salomão, Miqueias, Malaquias e outros grandes vultos do Antigo Testamento, de um pastor perante quem os companheiros se curvam, entre surpreendidos e bem dispostos («Gil Terrón lletrudo está!»)<sup>93</sup>.

Como, por exemplo, a de contabilizar o apego dos rústicos ao informe escriturístico, trocando a inicial desconfiança pelo agradecimento ao Ermitão e ao Cavaleiro que os esclarecem, no *Auto dos Reis Magos*, sobre os desvairados factos que vão testemunhando.

Como, por exemplo, a de converter patriarcas, profetas e sibilas ao mundo da pastorícia quinhentista para experimentar o envolvimento com os antigos textos, proclamar a submissão à sua *verdade*, ensinando, comovendo e divertindo para, a contento de todos, nos legar o belíssimo *Auto da Sibila Cassandra*,

Não se discute o lugar das obras na salvação, não se nega a complacência diante de limitações no compreender e no actuar, somente se procura sublinhar que, para Gil Vicente, rezar bem, aceder à doutrina da Igreja e aperfeiçoar heranças culturais sempre balizaram pontos de chegada.

Esta foi, aliás, uma das suas últimas lições, porquanto, no *Auto da Cananeia*, onde não temos labregos mas discípulos de Cristo, tanto se encarece a resistência à queda, como a coragem de reclamar ajuda pessoalizada, como o suporte afectuoso da oração vocal fixada nos Evangelhos (S. Marcos serve de travejamento a grande parte do texto) e vulgarizada pela Igreja:

«Eu vos dei hoje lição  
de como haveis de orar,  
e quando e de que feição,  
e o que haveis de falar  
em vossa santa oração.

---

<sup>92</sup> *Copilaçam*, 243.

<sup>93</sup> *Copilaçam*, 36.

Pois, mais haveis de saber  
(e notai isto de mim)  
que quem a Deus há-de haver  
lhe convém permanecer  
nas virtudes até fim.»<sup>94</sup>

Dito pelo Mestre a S. Pedro, a Santiago, a S. João; dito a cultos e a incultos, através de Gil Vicente, mil e quinhentos anos mais tarde.

## Por fim

Que acrescentaremos ainda sobre pontos de contacto entre autos pascais tão vizinhos nos avisos e no fecho dos conflitos?

E como nos despediremos dos que tanto duvidavam da justeza daquela arrebatadora viagem para o além dos chamados e escolhidos?

Antes de mais, duas ou três palavras para simetrias emparelhadas que não tiveram ainda cabimento ou carecem de reforço: o Diabo é tentador no *Auto da Alma* e no *Breve Sumário da Historiei de Deus*, o Anjo, unicamente no primeiro e na *Barca da Glória*, se assume sem vacilar como adjuvante, a Morte entra em cena neste último e fica para o seguinte.

Depois, o que nos sugere uma breve consideração sobre processos cénicos e textuais evidentes nos três textos?

A dignidade das figuras está fora de causa: garante-a a construção alegorizante da *Alma*, o hieratismo abstracizante dos nobres e do alto clero, a respeitabilidade dos patriarcas e dos profetas; garante-a o claro domínio do seu falar lírico sobre a esporádica inflexão satírica, de andamento lamentativo, umas vezes, penitenciais outras e implorativo frequentemente.

A representação, quando não se processa em ritual como no auto de 1519 ou na segunda parte do anterior, obedece a normas de solenidade e aprimoramento, nos trajés {pensemos nos Doutores, no rei David}, nas atitudes (a celebração na Igreja, a entrada de Cristo no Limbo) e na conversação apurada (patriarcas e profetas. Santo Agostinho, Santo Ambrósio, S. Jerónimo).

Em *cena*, os objectos serão símbolos sagrados, as mais das vezes; de Cristo e de Maria, talvez haja Figurações; a música eleva, não diverte, é entoada por quem conhece o sentido da sua letra e o ascendente do seu ritmo.

---

<sup>94</sup> *Copilaçam*, 348.

De tempos concretos, escasseiam os vestígios: almas em perigo existem desde o pecado de Ova, gente de alto estado em situação de arrependimento, em qualquer época se encontra, as idades contundem-se na familiaridade dos bem-aventurados.

Tudo em escritos particularmente cuidados, no arranjo contratual das partes, na harmonia da linguagem, na escolha do metro e da rima; em escritos que não resultaram de incumbências apressadas ou da oportunidade de preencher vazios; em escritos meditados e para fazer meditar, em escritos que disponibilizam os custos e as vias do regate humano.

\*  
\*   \*  
\*

Apoiada na autoridade da oração e da sabedoria e magnificamente filtrada pela qualidade majestática do substrato poético, a generosidade (e não nos desdizemos relativamente à importância do procedimento final dos réus) da partida de tantos pecadores para o Paraíso perde necessariamente o condão de incomodar os leitores do *Auto da Barca da Glória*.

Reconheçamos que eles souberam pôr a render os dotes com que, sem dúvida, foram distinguidos, se não através de uma vida virtuosa, pelo menos na procura das vias que a podem, às vezes, substituir: reconheçamos que usam de respostas amadurecidas, de procedimentos compatíveis com a função honorífica de que foram investidos; reconheçamos que uma encenação meditada é capaz de muito conseguir para teatralmente iluminar a única situação limite da passagem dos humanos por esta terra de passagem.

Espera-os o Diabo, trá-los a Morte e eles comparecem conscientes e dispostos ao bom combate.

Chega o Conde e chegam os que após ele vêm; invocam a «esperança» e a «fe»<sup>95</sup>, atendem com comedimento às críticas e rezam. Rezam as orações certas, as que a vivência em comunidade eclesial lhes ensinou e o que nos livros sagrados aprenderam.

Estão à-vontade no Antigo Testamento (o contacto com Job ultrapassa a lição do Ofício de Defuntos), como estavam muitas das figuras dos primeiros autos vicentinos, testemunham o que os Evangelhos narram dos tempos públicos de Cristo, à Alma havia sido parafraseado e renovado seria no *Breve Sumário* e na *Cananeia* (o trajecto de aproximação ao Novo Testamento é claro no autor, a lei da Graça, insinuada nos textos do Natal.

---

<sup>95</sup> *Auto da Barca da Glória*, 68.

cada vez mais se toma vigilante) e acorrem afincadamente à liturgia (as suas glosas são mostras de familiaridade, não deturpações grosseiras ou involuntárias).

Expectantes da indulgência, forçam sem desfalecimentos a piedade, no seu modo de agir resumindo aquilo que, amortecida a sátira de intuito social, Gil Vicente nos quis realmente dizer sobre os *últimos fins*: grande, muito grande, é o número dos que se salvam.

«Assentados de joelhos»<sup>96</sup>, imploram o Papa e o Emperador, o Rei e o Cardeal, o Duque e o Arcebispo, o Conde e o Bispo; com eles e por eles aleitada, pode a humanidade inteira implorar e alcançar a mercê derradeira.

«e veo Cristo da Ressurreição...»<sup>97</sup>.

Assim se cumpre o quarto novíssimo.

O da alegria que não muda. o da ventura de que é bom partilhar.

---

<sup>96</sup> *Auto da Barca da Glória*, 98.

<sup>97</sup> *Auto da Barca da Glória*, 100.

## LA MEDITATIO MORTIS EN LA LITERATURA ÁUREA ESPAÑOLA

VÍCTOR INFANTES  
Universidad Complutense

Es prácticamente imposible ofrecer en las páginas que siguen un panorama medianamente completo de la importancia y la significación de este *topoi* en los dos siglos que ocupan las letras áureas, el cúmulo de autores, obras y planteamientos excede con mucho la capacidad lectora de una sola persona; no obstante he procurado seleccionar un buen número de textos, no siempre de fácil acceso, en busca del establecimiento de las líneas generales del entendimiento y la difusión del tema. Quedan para otros trabajos las deudas en las fuentes y las relaciones efectivas de tantas páginas dedicadas al asunto a lo largo de tantos años y con tantas concepciones diferentes. Ni que decir tiene, que las conclusiones son, a la fuerza, provisionales y que tan sólo pretenden encauzar el mejor conocimiento de un tópico que desborda la creación (y la conciencia) de los escritores áureos. Valga recordar que la muerte es quizás uno de los recursos temáticos más ampliamente utilizados y que aparece sistemáticamente en la literatura de devoción, en la literatura espiritual, en la literatura piadosa y, en suma, en casi todas las literaturas del periodo. Invade el sentir religioso y se inmiscuye en el tejido creativo de los escritores, pero se extiende en la cosmovisión del pensamiento y el arte, dejando sus huellas en buena parte del universo cultural de una sociedad preocupada de la muerte como elemento activo de su sentir histórico.

La importancia y significación del asunto ha motivado una bibliografía impresionante e inabordable, pues no en vano se extiende a parcelas de muy diferente consideración efectiva, que suma ediciones originales de los textos primarios, con sus estudios y trabajos particulares, obras de carácter

general sobre autores singulares o grupos unitarios de obras similares desar-rollados en *coloquios*, *simposios* y *congresos*, junto a estudios parciales sobre asuntos concretos, épocas determinadas o conjuntos de afinidad temática específica. Si a ello sumamos el interés despertado en la crítica histórica, sociológica y literaria en los dos últimos decenios, nos las tenemos que ver con una selva bibliográfica de mucha envergadura. No puedo presumir de haber reunido toda esta floresta bibliográfica, pero al menos y para nuestros intereses inmediatos, si puedo remitir a mi estudio *Sobre las Danzas de la Muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XII-XVII)* [Salamanca: Universidad de Salamanca, en prensa], donde se encuentra recogida buena parte de esa maraña libresca de tan incómoda consulta; unas tres mil referencias, de las cuales una tercera parte se pasea por el periodo de los siglos XVI y XVII que nos interesa en esta ocasión, creo que son suficientes para establecer el entramado textual y erudito de nuestro tema y a ellas remitimos para ahorrar citas y menciones allí recogidas.

Quisiera precisar que la titulación (tan general) de este trabajo responde a una de las muchas formas y maneras de denominar una formulación sobre la muerte que abarca otras muchas formulaciones, que van desde las actitudes mentales hasta muchos presupuestos dogmáticos, atravesando ciertas reflexiones doctrinales y algunos planteamientos estéticos. Todo este universo circundado por la muerte y por lo macabro se puede reflejar en cuatro grandes compartimentos de la inmensa producción áurea.

1.º) Un cúmulo de textos piadosos y morales en el ámbito de la fenomenología del tema, casi siempre desde una perspectiva doctrinal y de pensamiento que podemos denominar **la muerte concepto**, como ente abstracto e intemporal, que motiva la reflexión y *conceptualización* del asunto.

2.º) Un cúmulo de textos consolatorios y didácticos en el ámbito de una aplicación directa del tema para un tipo de lector/receptor cristiano que podemos denominar **la muerte real**, como reflejo conmemorativo de una religión del temor y del arrepentimiento ampliamente arraigada en el sentir hispano.

3.º) Un cúmulo de textos literarios en el ámbito de una recreación del tema y en el ámbito de su incorporación en los *discursos* poéticos, narrativos y teatrales que podemos denominar **la muerte metáfora**, como recurso analógico y donde ésta aparece tipificada y codificada en una multitud de alegorías de fácil caracterización.

4.º) Un cúmulo de programas iconográficos en el ámbito de la visualización gráfica que acoge pinturas, esculturas, ilustración de libros, estampas, arquitecturas efímeras de fiestas mortuorias y demás ceremonias públicas y civiles que podemos denominar **la muerte representada**, como

exhibición plástica de unos atributos iconográficos reconocibles como con-ceptualización de sus atributos simbólicos.

Claro está que este cúmulo de textos y representaciones plantea a su vez un buen número de problemas de muy diversa índole, junto a un buen número de relaciones explícitas e implícitas en ocasiones de complicada y compleja explicación. Intentaremos exponer (y resumir) una tipología de los mismos, con el único interés en *secuenciar* las diferentes facetas que incluyen todos estos asuntos.

1.<sup>a</sup>) Hay que tener presente el deslinde entre una producción *religiosa* sobre la muerte y una producción *literaria* sobre el mismo tema, que se puede disociar en:

— la forma (o formas) estructural(es) escogidas; *tratados* y textos similares en el grupo genérico de la exposición, *diálogos*, *sueños*, etc.; de cierta importancia y consideración en el caso de las obras en prosa, porque tal vez condiciona el tratamiento:

— el registro estilístico que afecta no solo a la elección del romance frente al latín, superviviente este último todavía en la época áurea, sino a una prosa de clara reminiscencia didáctica y doctrinal, junto a una prosa literaria que utiliza la alegoría como recurso expositivo y expresivo;

— la intencionalidad declarada y presente en los textos religiosos, frente a la intencionalidad implícita, y en cualquier caso no *directa*, de los textos literarios.

2.<sup>a</sup>) Lógicamente hay que diferenciar entre los textos cuyo tema principal, generalmente motivo casi único de su escritura, es la constante medi-tación sobre la muerte y aquellos textos en el que el tema aparece secuencial u ocasionalmente tratado; prácticamente podríamos establecer de esta manera dos grandes divisiones que recogerían las *literaturas de la muerte*, casi desde la *cuantificación* de su presencia en las obras en donde aparece.

3.<sup>a</sup>) Una parte sustancial del tratamiento del problema desde una perspectiva que podríamos denominar *interna* se refiere a la (inter)relación de los tópicos y, en general, de las actitudes medievales en su pervivencia y significación, como transmisión y conocimiento efectivo en los Siglos de Oro; baste mencionar a este respecto temas, géneros y textos que mantienen vigentes unos *modelos* literarios y doctrinales de enorme significación en los siglos anteriores.

— La tradición apocalíptica y todas las menciones derivadas de una literatura del Juicio Final presentes en obras monográficas o textos que recuperan ocasionalmente su presencia.

— Los motivos, ampliamente desarrollados en las letras medievales, del *memento mori*, el *contemptus mundi*, el *ubi sunt?*, el *vado mori*, etc., que se mantienen vigentes (aquí y allá) en amplias parcelas de la remodelación figurativa de los textos áureos de todo tipo.

— El *Debate del alma y el cuerpo*, con sus diferentes titulaciones (*Contienda*, *Apartamiento*, etc.) que sigue presente hasta bien entrado el siglo XIX en multitud de obras y autores que recogen la herencia medieval de la *disputa* para desarrollar, con otros presupuestos e intenciones, una confrontación de la caducidad de la vida como *reprehensión* de los males cometidos durante la existència.

— Los *Triunfos de la Muerte*, tanto en las versiones literarias vía Petrarca y sus seguidores (Juan de Coloma, Juan González de la Tone, etc.), como en las versiones plásticas de *Carros*, *Arcos*, *Catafalcos*, *Túmulo*s, etc. que inundan la iconografía áurea por todos los costados de su representación en los espacios públicos de las Honras fúnebres, como en los reductos singulares de los libros, los grabados y las estampas.

— Las *Danzas de la Muerte* como suma medieval de toda una cosmovisión de los temas macabros y mortuorios, que se desarrolla en multitud de elementos literarios, plásticos, teatrales y culturales de los siglos XVI y XVII (y XVIII, XIX y XX) y que podemos resumir en algunas *líneas* literarias que, aunque pierdan su estructura formal, mantienen alguno de sus elementos constitutivos: igualación y crítica social de los estamentos, arrepentimiento último, meditación de la existencia, etc.

— Influencias textuales que llegan al teatro, retomando parte del complicado asunto de su origen como obras dramáticas y/o sermones en acción, y que tratan autores como Gil Vicente, Juan de Pedraza, Miguel de Carvajal y Luis Hurtado de Toledo, Diego Sánchez de Badajoz, Sebastián de Horozco, Pedro Calderón de la Barca, Luis Quiñones de Benavente y un largo etcétera, baste recordar el citadísimo episodio de la 2ª parte del *Quijote* con el encuentro del carromato, que se vincula, a su vez, con algunas obras del teatro escolar y universitario.

— Influencias iconográficas, con los famosísimos grabados de Hans Holbein a la cabeza, que podemos sugerir como uno de los *themas* más dibujados, pintados y representados de toda la iconografía áurea.

— Influencias folclóricas y antropológicas unidas a las celebraciones populares en fiestas de la Semana Santa y el Corpus Christi.

— Influencias en algunos *dezires* de una buena nómina de los poetas de cancionero: Álvarez de Villasandino, Diego del Castillo, el Comendador Escrivá, Hernán Mexía, Fernán Pérez de Guzmán, Francisco Sánchez de Talavera, Diego de Valencia, Fray Íñigo de Mendoza, etc.; con ecos textuales directos en Juan de Mena, Juan del Encina o Jorge Manrique.

— Influencias en ciertos textos poéticos exentos como *La vida y la muerte* de Francisco de Ávila (1508) o Pedro de Sayago y *La batalla de la muerte* (1558), por mencionar dos ejemplos específicos.

— Influencias en ciertos textos narrativos, como el *Diálogo de Mercúrio y Carón* (1528) de Alfonso de Valdés, el anónimo *Diálogo entre Carontey Pedro Luis Farnesio* (1547) o el *Sueño de la Muerte* de Francisco de Quevedo (1626), por citar algunos ejemplos significativos de las pervivencias del tratamiento temático de la muerte a través de las Danzas.

4.<sup>a</sup>) Importa en sobremanera la existencia de toda una gama de sub-géneros (y microgéneros) que abordan la *meditatio mortis* desde unas perspectivas textuales más o menos codificables en unos grupos de obras que podemos albergar bajo ciertas pautas de estructuración y, sobre todo, de finalidad común; podríamos enumerar las siguientes sin el más mínimo interés de exhaustividad.

— Los denominados *Artes de bien morir*, abundantísima literatura que se inicia en la Europa medieval e hispana, con manuscritos catalanes y castellanos e impresos xilográficos e incunables, y que llega hasta las estribaciones del siglo XIX; produjo una nómina abundantísima de obras de todas las extensiones, generalmente ya sin los grabados iniciales de su difusión impresa que acompañaron a las primeras ediciones de los textos, perdiendo esa relación texto/imagen tan característica de la devoción imaginativa primigenia de esta literatura. Por citar algunos ejemplos de una de las (muchas) bibliografías que están por elaborar, podemos aludir a Rodrigo Fernández de Santaella (1502), Francisco de Eximenis (1507, con traducción castellana de 1542), Alejo de Venegas (1535), la traducción española de Erasmo (1535), la anónima *Cruz de Cristo* (1546), Juan Montañés (1546), Juan Timoneda (1568), Juan Polanco (1578), la primera traducción del *best-seller* de Jean Roulin (1596), Gaspar de Avilés (1603), Antonio de Alvarado (1613), Jerónimo de Funes (1624), Juan Bautista Poza (1630), Ambrosio de Ila Roca (1634), Bonifacio Cortés (1667), Hipólita de Jesus Rocabertí (1683) y tantos otros; sin olvidar la antología poética de los *Avisos para la muerte* recopilada por Luis Ramírez de Arellano (1634, con más de 14 reediciones), que prestó consuelo a sus lectores en los versos de un parnaso literario de enorme popularidad. Hay que hacer escueta mención de uno de esos microgéneros que antes mencionábamos, el de los *Relojes* o *Despertadores de la Muerte*, que desde el anónimo publicado en 1541, hasta Miguel de Salas (1685), pasando por Jeremías Drexelio (1631), la traducción del conocidísimo de Benito Noydens (1636), Juan de Palafox (1637), Gaspar de Morales (1656), Juan de Rojas (1668) o José Tamayo

(1671), entre otros, tuvieron una presencia editorial muy activa en la mediación barroca de la muerte en este periodo. Sin olvidar la creación de algunas Cofradías de la Buena Muerte en 1589 y en 1684.

— La literatura derivada de las *Cuatro postrimerías* y los *Novísimos*, tema esencial que nos reúne en este Coloquio, desde las obras monográficas de Dionisio Cartujano (1491), hasta la de Juan Ayala Faxardo (1638), pasando por Anfrés de Losa (1584) o Francisco de Salazar (1628), sin olvidar el aprovechamiento más o menos circunstancial del tema en otros autores como Oña, Ortiz, Baptista, Escrivá, Salcedo, Roa, Torquemada, Mexia, Calatayud. La importancia de esta literatura de arrepentimiento y consolución postrera llega a su tratamiento en verso, como Esteban de Olea (c. 1565) o algunos pliegos sueltos de *Actos de contrición* (c. 1630), que ponían al alcance de lectores devotos más populares las intenciones piadosas de los autores sobre el tema.

— Ciertos *Diálogos* que tratan el asunto y que como forma argumentativa que desarrolla un tema concreto prestan atención a su desarrollo dentro de los cánones de las formas dialógicas (más o menos) ficticias, caso del último diálogo de Pedro de Navarro (1565) o el sexto de Héctor Pinto (traducción de 1571); apareciendo, lógicamente, la Muerte como personaje en alguna de las obras, incluso en forma poética, baste citar los casos de Diego Ramírez de Villaescusa (1498), Diego Bernal (1534), Juan González de la Torre (1555) o la *Vida del Soberbio y la Muerte* (c. 1565).

— Un grupo de textos que codifican los *símiles* macabros para su utilización, bien inmediata, bien posterior, en sermonarios, oraciones, citas, etc. a modo de lugares comunes y repertorio de amplia consideración; obras como las *Comparaciones* (1584) de Juan Pérez de Moya o la *Primera parte de las cien oraciones fúnebres* (1600) de Luis de Rebolledo, incluso la *Victoria de la Muerte* (1583) de Alonso de Orozco.

— La poesía (y los textos no estrictamente poéticos) de los epitafios, incluso los jocosos; a los que habría que sumar el microcosmos de las Honras fúnebres y la literaturas funerarias desarrollado en sermones, consolatorias, emblemas y jeroglíficos que ilustran el universo de la muerte y sus ceremonias en el Renacimiento y el Barroco.

— El abundante tópico de la muerte como amada que inunda el sentir poético de toda una serie de autores profanos (y no profanos) del Siglo de Oro.

— Los *Especjos* de la vida y de la muerte, desde Rodrigo Sánchez de Arévalo (1468 y 1491), hasta Uriel da Costa (1688), como reflejo del modelo especular de la dualidad de la existencia y su terminación; imagen que se recoge, además, en multitud de poemas y alegorías religiosas.

5.<sup>a</sup>) Es evidente que en este universo textual existen una red de interferencias temáticas, formales y estructurales que llevan a la consideración de una tipología macabra de personificaciones, alegorías y metáforas que domina el sentir creativo de los autores que abordan su tratamiento; una especie de *diccionario* macabro de tópicos de uso cuantitativo (y cualitativo) que se manifiesta a lo largo y a lo ancho de las obras. Lógicamente hay que tener en cuenta los diferentes ámbitos de la formación de los autores religiosos y profanos y, sobre todo, la intencionalidad expresa de mostrado en sus escritos y representaciones.

6.<sup>a</sup>) Para terminar hay que hacer referencia (obligada) a la complejidad de observar este fenómeno desde las perspectivas críticas de una investigación, que suma autores, obras y motivos de forma cronológica o temático/formal, frente a la realidad de su conocimiento lector y su difusión editorial, pues no en vano ciertas obras de suma importancia en el tratamiento de todos estos tópicos y, por tanto, de estudio necesario en cualquier panorama general, han permanecido manuscritas o no han alcanzado más de una impresión en la época; en cambio, otras, quizá menos significativas desde una consideración estrictamente crítica, han gozado de una aceptación lectora prioritaria. Tenemos, pues, que pensar en la existencia de una vulgarización muy popular, junto a un reducto dogmático muy reducido y minoritario.

Una recapitulación de este panorama, donde conviven toda una serie de manifestaciones de muy diversa condición, nos lleva a las siguientes conclusiones.

— Existencia de testimonios textuales que se dirigen en dos grandes direcciones de su conocimiento:

— Una posición estético/literaria, que podemos considerar como una meditación desde el autor que implica la vinculación temática (y textual) con las grandes corrientes del tratamiento del tema y la reflexión condicionada por una tipología existente de su consideración; lo que denominamos al comienzo la muerte como "concepto" y "realidad".

— Una posición espiritual/reflexiva que podemos considerar una meditación para el lector que supone la transmisión de un pensamiento dentro de las coordenadas culturales del cristianismo y la reflexión condicionada por su aplicación inmediata en el lector; lo que denominamos al inicio la muerte como "metáfora" y como "representación".

Ambos aspectos pueden no diferenciarse en determinadas obras, puesto que por encima de su consideración, importa en sobremanera la

intencionalidad de los autores. Tenemos que tener en cuenta, que partiendo de los presupuestos mentales de una concepción prioritariamente cristiana de la (realidad de la) muerte, el tema de su meditación se desborda en estos siglos entre los límites de unos tópicos acuñados para su tratamiento literario, donde al final conducen (inevitablemente) todos los textos, independientemente del camino elegido para llegar a su conocimiento efectivo.

## LEITURA ICONOGRÁFICA E MENSAGEM ICÓNICA DOS "NOVÍSSIMOS" DE WIERIX

FAUSTO MARTINS  
Universidade do Porto

Nos finais do século XVI e começos do século seguinte, a edição de livros ilustrados e estampas avulsas experimentou notável incremento, o que veio a conferir ao método de leitura pela imagem um surto verdadeiramente extraordinário.

Graças à indissolúvel união da estampa gravada ao texto escrito, pôde-se actualizar o método óptico intuitivo da oração pessoal, iniciado com a *Devotio Moderna*, continuado por Santo Inácio de Loiola e confirmado pelo Concílio de Trento <sup>1</sup>.

Trento reconheceu, por via de decreto <sup>2</sup>, a função da imagem como meio de difusão do dogma católico. Neste sentido, a estampa religiosa desempenhou uma função transcendental na catequização dos povos e na divulgação da doutrina cristã.

Entre os grandes mestres da expansão doutrinal através da imagem destaca-se a dinastia dos *Wierix*, cujo fundador foi *António 1º Wierix* (1520-1572). Dos seis filhos que a Providência lhe deu, três deles, *João*, *Jerónimo* e *António*, notabilizaram-se no campo da gravura, produzindo uma vasta obra. *João Wierix* (1549-1618) cultivou uma gama variada de temas religiosos, incluindo uma série dos *Novíssimos*, dos quais nos propomos fazer uma leitura iconográfica e descobrir as riquezas da mensagem icónica <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> RODRÍGUEZ DE CEBALLOS, Alfonso — Prólogo à edição facsimilada das *Adnotationes et Meditationes in Evangelia...*, de J. Nadal, Barcelona, 1975, p. 11.

<sup>2</sup> Decreto que trata da *Invocação, da Veneração e das Relíquias dos Santos e das Sagradas Imagens*, promulgado na Sessão XV e última do Concílio de Trento.

<sup>3</sup> Para o estudo da obra dos *Wierix* remetemos para as duas publicações mais significativas: ALVIN, L. — *Catalogue raisonné de l'oeuvre gravé des frères Wierix*, Bruxelles, 1866.

## I — 1.º Novíssimo: A Morte

Após o Concílio de Trento, as *Ars Moriendi* da época medieval experimentaram um incremento extraordinário, transformando-se naquilo que Alberto Tenenti designa por *Artes de bem viver e bem morrer*<sup>4</sup>. Com esta designação, pretendia-se introduzir uma nova forma de entender as *Artes de morrer* que não tratavam, apenas, da preparação para a morte aivando-se a consciência do *Memento mori*, mas da arte de ajudar a bem morrer.

Na segunda metade do século XVI e princípios do século XVII, escreveram-se vários tratados que evidenciaram a nova forma de encarar o momento da agonia. Entre muitos, citamos a influente obra do jesuíta Pe. Polanco: *Regia v orden para ayudar a bien morir a los que parten de esta vida*<sup>5</sup>.

As artes para ajudar a bem morrer concentraram-se, principalmente, no momento da agonia a que Frei Luís de Granada chama: *La mayor de las batallas de la vida*.

Foi precisamente este o momento escolhido por João Baptista Wierix para representar o primeiro Novíssimo da Morte<sup>6</sup> (Fig. n.º 1).

---

MAUQUOY-HENDRICKX, M. — *Les estampes des Wierix conservées ou cabinet des Estampes de la Bibliothèque Royale Albert-Ier. Catalogue raisonné enrichi des notes prises dans divers autres collections*, Bruxelles, 1978-1983, 4 vols.

<sup>4</sup> Alberto Tenenti foi um dos pioneiros do estudo das *Ars Moriendi* na sua obra: *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Turim, 1957. Merecem especial atenção os capítulos III e IV onde desenvolve os temas da *Arte de bem morrer e da Arte de bem viver e bem morrer*. Do mesmo autor: *La vie et la mort à travers l'Art du XV siècle*. Paris, 1983 (1.ª edição de 1952). Da escola francesa, salientamos: CHARTIER, Roger — *Les Arts de mourir, 1450-160*, in *Annales E. S. C.* 1976, n. 1-3, T. XXXI, pp. 51-75; Ariès, Philippe — *L'homme devant la mort*, Paris, 1977; CHAUNU, Pierre — *La mori à Paris — XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris, 1978; VOVELLE, Michel — *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, 1983.

<sup>5</sup> O Pe. Juan Polanco, Jesuíta, natural de Burgos, publicou o original desta obra em 1575, em Macerata (Marche), com o título de *Methodus ad eos adiuvandos qui moriuntur*. A edição latina teve doze edições até 1668. No caso presente, citamos pela edição castelhana de Zaragoza de 1578. Os Jesuítas foram férteis na produção deste género literário. Entre as obras portuguesas, registamos a publicação do CASTRO, Pe. Estêvão de — *Breve aparelho, e modo facil pera ajudar a bem morrer hum Christam*, Évora, 1672.

<sup>6</sup> Legenda da gravura:

*Primuni Novissimum*

*Quator hominis novissima ne Catho spectator parui pendas, hos typos tibi ob oculos pono, que si secundam consilium sapientis consilium memoratus fueris, in aeternum non peccabis. Bene etiam vivendo, si mori diacieris, jacile in primi novissimi exitu, malignorum spirituum tentamenta superabis, reliquaue novissima faustius tibi succedent.*



Fig. 1 — I.º Novíssimo: A MORTE

João Wierix. In MAUQUOY-HENDRICKX, M. — *Les Estamps des Wierix...*

O moribundo permanece deitado, em posição diagonal, sobre o leito da morte, com o rosto sereno e os braços cruzados sobre o corpo, enquanto a *Morte*, representada por um esqueleto, se prepara para o fulminar com o dardo,

Ao contrário do que acontecia nas *Ars Moriendi*, da época medieval, nas *Artes de ajudar a morrer* do período Tridentino, o moribundo foi perdendo protagonismo a favor do Sacerdote, sempre presente e de forma destacada na cena da Morte como se verifica na gravura de *Wierix* a ocupar o primeiro plano, junto à cabeceira, revestido de sobrepeliz e estola, a presidir aos rituais da agonia.

Na realidade e na prática do dia a dia, cabia, agora, ao Sacerdote o papel de protagonista, incitando à oração, aspergindo com água benta, administrando os Sacramentos da Confissão, da Santa Unção e da Eucaristia. No momento de expirar, apresentava o Crucifixo a beijar convidando o moribundo a invocar pela última vez o nome de Jesus ou recitar o versículo das Completas: *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*.

O Crucifixo era essencial no processo da agonia, servindo de alívio e consolo do moribundo ao contemplar os sofrimentos da Paixão de

Cristo: *Siempre ha de estar la Cruz de Nuestro Señor con el enfermo y si no la puede tener con sus manos, otra persona la tenga y se la dé a besar algunas veces*, dizia Miguel de la Guerra <sup>7</sup>.

Outro elemento que deveria acompanhar sempre o moribundo era a água benta com o objectivo de afastar os demónios particularmente activos na fase derradeira da vida. Santa Teresa de Ávila chegava a considerá-la mais eficaz que o próprio Crucifixo na afugentação dos demónios: *De muchas veces tengo experiencia que no hay cosa con que huyen más para no tornar. De la Cruz tambien huyen, pero vuelven. Deve ser grande la virtud de el agua bendita* <sup>8</sup>.

Ao lado do sacerdote aparece, na gravura de *Wierix*, um acólito empunhando uma lanterna e uma vela acesa, significando declaradamente a luz da fé que devia iluminar a alma do moribundo em momento tão decisivo.

A vela acesa à cabeceira do moribundo é interpretada com diversos simbolismos. Para uns evoca a vela da graça do Baptismo que deve acompanhar a vida do homem até à passagem para a eternidade, enquanto para outros autores interpretam-na como símbolo da vigilância que deve acompanhar o moribundo, relacionando-a com a passagem evangélica dos Virgens Prudentes que mantiveram as suas lâmpadas acesas até à vinda do Esposo.

Do lado oposto ao Sacerdote e acólito, o autor da gravura colocou os familiares a manifestarem sentimentos de dor e compaixão. A legenda identifica cada um deles: *Uxor gravida* — esposa idosa; *Proles* — filhos; *proximi* — parentes. Anotemos que certos tratadistas aconselhavam os familiares a conterem os sentimentos de dor e dissimulá-los com atitudes alegres, contribuindo, dessa forma, para uma morte mais serena. O Pe. Polanco defendia que se deviam afastar os familiares da habitação do moribundo. *porque esto más despertarian en él aficciones humanas que espirituales* <sup>9</sup>. Num ponto estavam todos os autores de acordo: pessoas cúmplices de peca-

---

<sup>7</sup> Citamos pela obra de MARTINEZ GIL, Fernando — *Muerte y Sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, 1995, p. 179. Na historiografia espanhola, ultimamente, o lema da Morte foi alvo de vários estudos, dos quais queremos salientar: PASCUA SANCHEZ, M.ª José de Ila — *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVII*, Cádiz, 1984; LÓPEZ, Robert J. — *Oviedo: muerte y religiosidad en el siglo XVIII (Un estudio de mentalidades colectivas)*, Oviedo, 1985; REDER GADOW, Marion — *Morir en Málaga. Testamentos malagitanos del siglo XVIII*, Málaga, 1986; PEÑAFIEL RAMÓN, António — *Testamento y buena muerte (Un estudio de mentalidades en la Murcia del siglo XVIII)*, Murcia, 1987; LORENZO PINAR, Francisco Javier — *Actitudes religiosas ante la muerte en Zamora en el siglo XVI: un estudio de mentalidades*, Zamora, 1989; Ruiz MOLINA, Liborio — *Testamento, Muerte y Religiosidad en la Yecla del siglo XVI*. Yecla, 1995.

<sup>8</sup> MARTINEZ GIL, Fernando — *O. c.*, p. 381.

<sup>9</sup> POLANCO, Juan — *O. C.*, p. 365.

dos pessoais, filhos ilegítimos, amantes deviam ser afastados do leito do moribundo.

A agonia era, igualmente, o momento em que as forças do bem e do mal travavam o último combate pela conquista da alma.

Na gravura de *Wierix*, as forças do bem aparecem representadas no canto superior direito por uma visão celestial em que a alma do moribundo é levada ao *Paraíso* por intermédio de três Anjos.

No plano inferior, surgem dois demónios: um, com cabeça de bode, ostentando um livro aberto com as páginas escritas onde estão registadas as *Opera vana* (jogos, cartas, etc.), outro, representado sob a forma de leão, em atitude feroz pronto a devorar a vítima, numa alusão clara ao texto da antífona de Completas: *Sobri estote et vigilate quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quaerens quem devorei, resistite fortes in fide*. Por último, a presença da mesa circular com esquisitos manjares, pode ser interpretada na linha das tentações das forças do mal.

No lado oposto da composição, estão reproduzidos os *Sete Pecados Capitais*. Para a representação do pecado, *Wierix* utilizou, como era habitual na época, a linguagem alegórica, recorrendo aos antigos símbolos dos Vícios e Pecados que exprimiam suas deformidades e a aproximação do homem ao animal: *O homem transformou-se tantas vezes em besta, quantos os vícios que nele se acolheram*<sup>10</sup>.

A partir deste conceito, representou simbolicamente os delitos passíveis de condenação desta forma:

1 — Se o pecado do homem era a *Soberba*, a imagem escolhida para exprimir este sentimento insensato correspondia ao *Pavão*.

2 — Se, pelo contrário, a culpa do homem era a *Avareza*, representava-se um *Sapo*.

3 — Enquanto que, para a *Luxúria*, se utilizava o simbolismo sugerido pelo *Bode*.

4 — Para figurar o pecado da *Gula*, representava-se o *Porco*.

5 — O *Leão* presumia a *Ira*.

6 — O *Cão* incarnava a *Inveja*.

7 — Completava o grupo dos Pecados Capitais a figura do *Burro*, como símbolo da *Preguiça*.

A representação dos *Sete Pecados Capitais*, perfeitamente identificados pelas legendas e animais simbólicos, constitui, em nosso entender, um dos aspectos mais sugestivos da composição, do ponto de vista icono-gráfico.

---

<sup>10</sup> Cfr. PALUMBO, Genoveffa — *Speculum Peccatorum Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*, Nápoles, 1990, p. 58. Meticuloso estudo sobre a importância da documentação iconográfica, relacionada, sobretudo, com os Pecados Capitais.

Desde o momento em que se estabeleceu a classificação canónica dos Pecados Capitais, a *Soberba* ocupou o primeiro lugar: *Quoniam initium omnis peccati est superbia*<sup>11</sup>. O primado advém-lhe não só por ter sido, cronologicamente, o primeiro pecado cometido pelos Anjos rebeldes, mas porque, segundo o Profeta Jeremias, todo o pecado se reduz à soberba, transformando-se no delito mais monstruoso e guia de todos os vícios. Como símbolo, convencionou-se atribuir-lhe o *Pavão*, ave dotada duma simbologia quase contraditória. Se na mitologia grega aparece como "animal sagrado" e nos primórdios do Cristianismo é a imagem da imortalidade, baseada na ideia da sua carne ser incorruptível e, como tal, associada à Eucaristia, como *Signum Resurrectionis et Vitae Aeternae*, o facto é que vai perdendo a aura sagrada e acaba desvirtuado como símbolo da soberba e da vaidade.

Na ordenação canónica dos Pecados Capitais, a *Avareza* manteve o segundo lugar. Um pecado frequentemente cometido e combatido na Alta Idade Média, servindo de pretexto a algumas das obras artísticas mais notáveis da época. Para tanto, basta citar a obra-prima dos frescos pintados por Giotto, na capela dos *Scrovegni*, em Pádua, onde a Avareza foi representada com várias bolsas de dinheiro ao pescoço e a cavalgar sobre um sapo<sup>12</sup>.

Nenhum animal traduziria tão fielmente a repelência infundida pelo avaro como o *Sapo*. Tudo, neste pobre animal, concorre para causar asco. A pele escura e viscosa, os sons emitidos quando coacha, os movimentos lentos e desconjuntados, os olhos parados. Eis porque, como animal simbólico, aparece caracterizado negativamente, como um ser demoníaco.

Em paralelo com a Avareza, o homem medieval considerava a *Luxúria* como o segundo pecado mais grave. Para a representação simbólica da Luxúria adoptou-se o *Bode*, expoente do apetite sensual. Nos *Bestiários*, o bode aparece como animal voluptuoso, corneador, sempre ávido ao acasa-lemento,

Para o pecado da *Ira* escolheu-se o *Leão* como atributo. Na alegoria, o leão empunha uma espada em atitude guerreira<sup>13</sup>.

Juntamente com a Luxúria, a Gula foi sempre classificada entre os vícios carnis e por osmose associada ao *Porco*, como animal simbólico. Se, nos nossos dias, o porco simboliza a imundície, nas civilizações

---

<sup>11</sup> PALUMBO, Genoveffa — *O. c.*, p. 297.

<sup>12</sup> Capela de *Santa Maria della Carità* — *Annunciata, all'Arena* — fundada em 1303 e consagrada em 1305, construída no lugar da Arena de Pádua por vontade de Enrico degli Scrovegni e decorada por Giotto.

<sup>13</sup> Apesar desta conotação negativa, o leão possui outras propriedades que o convertem num animal simbólico com outros valores positivos: poder, justiça, vigilância, etc.

antigas, o porco era associado à imagem de fecundidade e do bem-estar<sup>14</sup>. Contudo, pela sua voracidade, aponta-se como o mais indicado para simbolizar a *Gula*.

A *Inveja* aparece representada sob o símbolo do *Cão*, por morrer de inveja na disputa dum osso. A Inveja, simbolizada no cão, surge com a cabeça coroada de serpentes porque se alimentava de serpentes peçonhentas.

A *Preguiça* assume a figura dum *Burro*. Os moralistas distinguiam a preguiça física da passividade mental, um comportamento insidioso que degenerava na melancolia — *a inércia* —, considerada como um vício, enquanto significava perda da fé. Associada quase sempre ao burro, às vezes, a preguiça relacionava-se com o porco e o boi, dois animais indolentes por natureza.

Resulta particularmente interessante a imagem dos Pecados Capitais inserida numa das meditações dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loiola<sup>15</sup> (Fig. n.º 2) a mostrar um homem sentado sobre o poço do abismo — *Puleus abissi* —, atravessado no corpo por sete espadas, enquanto sobre a sua cabeça pende uma espada com a lâmina ondulante — *Gladium ultionis* —, a espada da morte. Em cada uma das espadas assinala-se o nome dum pecado capital e as empunhaduras tomam a forma de animais simbólicos. Na primeira espada, que atravessa o peito, nota-se claramente a cabeça do Pavão, símbolo da Soberba. Seguem, pela ordem, a Luxúria, a Gula, a Preguiça, a Ira, a Inveja e, finalmente, a Avareza.

A associação do pecado à bestialidade torna-se mais evidente noutra imagem dos *Exercícios Espirituais*<sup>16</sup> (Fig. n.º 3), quando se representa um homem abrumado pelo peso dos pecados, caminhando de gatas em direcção ao abismo infernal onde outros seus semelhantes são terrivelmente atormentados. O pecador parece ter perdido totalmente o sentimento de humanidade para adquirir a bestialidade desumana que o assemelha aos demónios.

Aos golpes de chicote dum demónio que o segura, pelo freio, colocado na boca, o pecador caminha como um animal, mãos e pés encadeados, carregando sobre as costas o fardo de seus pecados, simbolizados, novamente, em figuras de animais. Os animais aparecem divididos em dois

---

<sup>14</sup> Na expressão de Heródoto, os Egípcios consideravam o porco um animal impuro. Abatiam estes animais à hora nocturna e comiam a carne em dia de lua cheia. Judeus e Muçulmanos sempre o consideraram como animal impuro.

<sup>15</sup> Imagem inserida no capítulo das *Annotazioni intorno alla Penitenza* para ilustrar o *secondo esercizio* sobre *l'orazione preparatoria e l'intessa, che quella di sopra*. Cfr. *Esercizi Spirituali di S. IGNAZIO DI LOIOLA*, Turim, 1724, p. 54.

<sup>16</sup> Imagem inserida no *Quarto Esercizio* para ilustrar a *Meditazione dei danni che ven-gono dal Peccato Mortale*, o. c., p. 67.

grupos, não de forma arbitrária, mas com a intenção de assinalar a diferença entre os pecados do espírito e os pecados da carne. Num dos cestos, o pecador carrega um *Leão*, uma *Tartaruga*<sup>17</sup> e um *Cão*, símbolos da *Ira*, da *Preguiça* e da *Inveja* — pecados do espírito. No cesto do lado oposto,

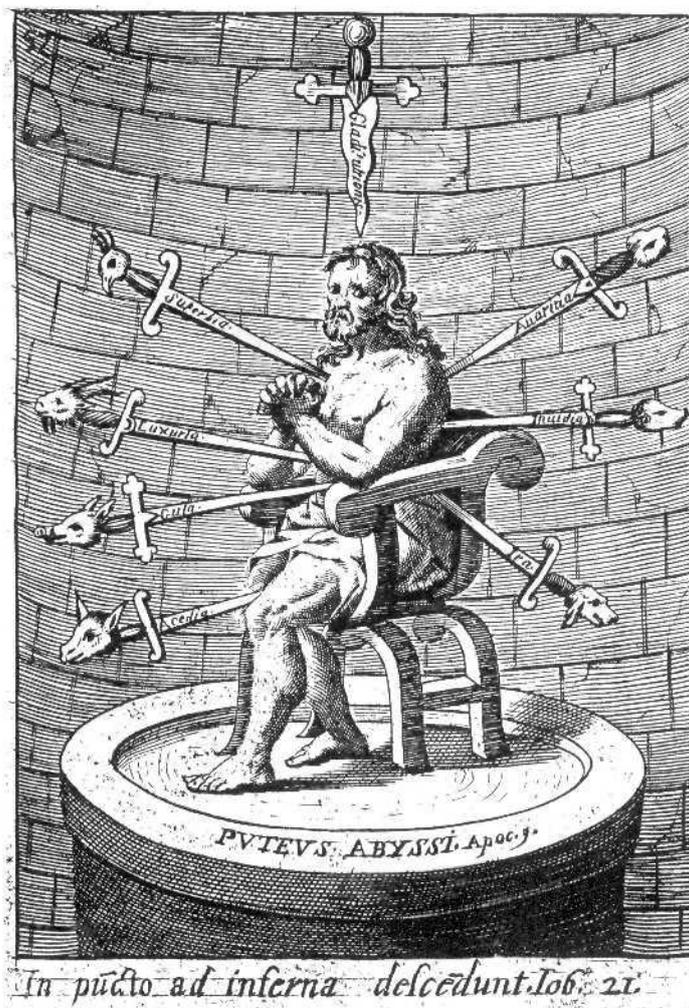


Fig. 2 — *Puteus Abissi* in *Esercizi Spirituali* di S. IGNAZIO DI LOIOLA

inlui-se o *Porco*, o *Bode* e o *Sapo*, relacionados com a *Gula*, a *Luxúria* e a *Avareza*, isto é, os pecados da carne. Sobre as cosias do homem-besta, numa posição isolada, para sublinhar o seu primado, ergue-se, sobranceiro, um *Pavão*, simbolizando a *Soberba*.

<sup>17</sup> Neste caso a *Tartaruga* substitui o *Burro*, como símbolo da *Preguiça*.

Depois de Santo Inácio de Loiola, outros autores jesuítas, tais como S. Pedro Canísio <sup>18</sup>, S. Roberto Belarmino <sup>19</sup>, utilizaram nos seus Catecismos a representação simbólica de animais, associados aos Pecados Capitais.



Fig. 3 — *Danni che vengono dal Peccato Mortale*  
in *Esercizi Spirituali* di S. IGNAZIO DI LOIOLA

---

<sup>18</sup> Para o estudo da importância do Catecismo de S. Pedro Canísio, cfr. PALUMBO. Ceneveffa — *O. c.*

<sup>19</sup> *Idem, ibidem.*

Em suma, o pecado e a morte foram dois conceitos que a Igreja associou numa correlação de causa a efeito. Deus não impusera a morte. A morte entrou no mundo pelo pecado. As epidemias, as desgraças, a própria morte eram, na mentalidade da época, fruto do pecado que importava evitar e o remédio mais eficaz para o conseguir consistia na meditação dos Novíssimos: *Memorare Novissima tua et non peccabis*.

### MORTE SÚBITA

Atingida pelo dado mortífero, uma mulher cai fulminada, no meio duma roda de convidados que se divertem comendo, bebendo e dançando à volta duma mesa, enquanto o Anjo da Guarda observa os dois pequenos demónios que tentam apoderar-se da alma da vítima,

Tal é o cenário escolhido por *João Wierix* para representar a *Morte Súbita*<sup>20</sup> (Fig. n.º 4). Um tema que eclesiásticos, pregadores e artistas utilizaram, em contraponto, com a imagem tranquila e serena da *Boa Morta*.



Fig. 4 —MORTE SÚBITA

João Wierix. In MAUQUOY-HENDRICKX, M. — *Les Estamps des Wierix...*

<sup>20</sup> Legenda da gravura.

MEDIO. LUSU. RISUG. RAPIMUR.  
AETERNUM CRUCIANDI.

A *Morte Súbita* era temida não só pelo facto de surgir de forma violenta mas, sobretudo, porque expunha a vítima a não dispor de tempo suficiente para o arrependimento, o que poderia pôr em risco a própria salvação, morrendo sem receber os últimos Sacramentos da Confissão e Comunhão.

A morte súbita era considerada como sinal e castigo duma vida de pecado, servindo ao mesmo tempo de *exemplum* para os vivos.

Contudo, os autores distinguem entre morte súbita e morte imprevista: *Lo cierto es que el justo nunca muere de repente; porque siempre esta a la espera de la muerte; y al pecador descuidado siempre le salta de improviso, porque siempre se olvida de su fin y nunca se dispone para el*, escrevia Alfonso de Andrada<sup>21</sup>. Não de discutia, portanto, o valor do arrependimento sincero no final da vida. A questão residia, apenas, em saber se o pecador disporia de tempo suficiente para o verdadeiro arrependimento. A partir desta premissa a conclusão era óbvia: estar sempre preparados, porque *in qua hora non putatis filius hominis veniet*.

### BOA MORTE

Depois de nos apresentar, no primeiro Novíssimo, todo o cerimonial do momento da agonia, *Wierix* completa o quadro da Boa Morte com a alegoria do *Homo Moriens*, rodeado das principais virtudes<sup>22</sup> (Fig. n.º 5).

Coloca o moribundo, *Homo Moriens*, sobre um leito, com as mãos postas em atitude deprecatória.

Na sua prece derradeira, é acompanhado pela virtude da *Fé* que ostenta, numa das mãos, os símbolos iconográficos próprios (o cálice e a cruz), enquanto a mão direita aponta em direcção ao Paraíso e ao Salvador.

No plano inferior, é assistido pela *Oração*, ajoelhada e de mãos postas, atitude que lhe é característica.

No lado direito da gravura, o moribundo recebe o conforto da *Caridade*, simbolizada no coração flamejante que detém numa das mãos. ao mesmo tempo que distribui esmolas pelos pobres e tolhidos, em cuja obra de misericórdia é ajudada por um grupo de três crianças. De joelhos, avulta outra criança a estender os braços para o Alto, unindo-se, assim, às preces do moribundo. A presença da virtude da *Caridade* era particularmente reconfortante para o moribundo, recordando-lhe todas as boas obras

---

<sup>21</sup> Cfr. MARTÍNEZ GIL, Fernando — *O. c.*, p. 145. <sup>22</sup>

Legenda da gravura:

Homo Muriens

*Homo qui moriens in charitate Christi credit. Semetipsum consolatur quod cum Christo refulget. Et ab grada divina non auferetur oratio eius exhibemini itaque charitate fidem.*

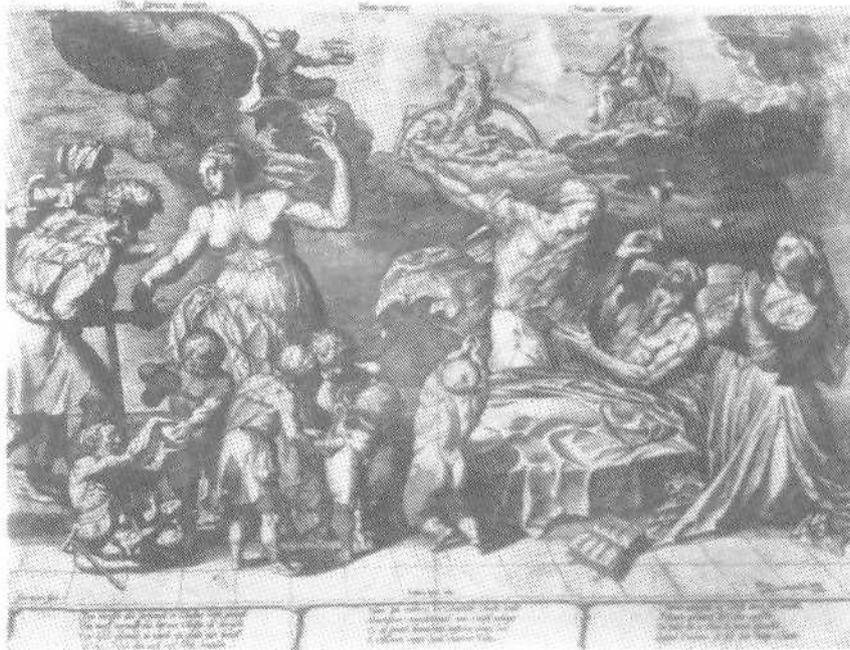


Fig. 5 — BOA MORTE

João Wierix. In MAUQUOY-HENDRICKX, M. — *Les Estamps des Wierix...*

que praticara em vida, constituindo penhor seguro de salvação. Um tema tipicamente contrarreformista em que à justificação pela fé se contrapunha o complemento do valor salvífico das boas obras.

A cena completa-se, na parte superior, com um rompimento de glória, entre cirros de nuvens, onde se destaca a figura de *Cristo*, sentado sobre o trono do arco-íris em atitude triunfante sobre um esqueleto e sobre o pecado, simbolizado no *Demónio*, que calca aos pés: *per mortem destruxit eum qui habebat mortis imperium, id est diabolus*.

Assistem e participam no triunfo de Cristo a virtude da *Esperança* com a âncora de salvação e indicando a morada da vida eterna; no lado oposto, surge a virtude da *Glória* com a palma da vitória e a coroa imortal, prémios reservados para todos quantos morrem na Lei do Senhor.

## II — 2.º Novíssimo: Juízo particular

Para o tema do *Juízo*, *Wierix* decidiu-se por uma composição dividida em dois registos horizontais. Numa posição central, mas isolada em relação aos dois planos, está representada a alma do defunto, nua, ajoelhada e

de mãos postas diante de Cristo Juiz, na expectativa do veredicto do seu julgamento pessoal: *iudicium animae*<sup>23</sup> (Fig. n.º 6).

O registo superior é dominado pela figura de Cristo, sentado no trono da Justiça, revestido do manto real, no gesto convencional de acolher os eleitos com a mão direita e rejeitar com a esquerda os condenados.

A ladear a figura de Cristo, destacam-se as imagens da Virgem Maria, sentada no trono, e de S. João Baptista, ajoelhado, no desempenho do papel de "intercessores", numa perfeita *Deesis*. Nascido no Oriente, o tema da *Deesis* estendeu-se, igualmente, ao Ocidente e intervém na cena do Juízo, como símbolo da esperança.

Nas zonas laterais da *Deesis*, situa-se o conjunto de "assessores": os *Apóstolos*, identificados através dos atributos convencionais e o grupo de



Fig. 6 — 2.º Novíssimo: JUÍZO PARTICULAR

João Wierix. In MAUQUOV-HENDRICKX, M. — *Les Estamps des Wierix...*

<sup>23</sup> Legenda da gravura:

*Secundum Novissimum*

*Secundum Novissimum tanto magis metuendum primo, ob eventus incertitudinem, (moriendum enim semel quisque sibi ex necessaria depravatae naturae lege, fácil persuadet) quandoquidem anima stricto in iudicio soli iusti virorum arbitrio, sistere cogetur incerto praemio vitae vel supplicii plectenda.*

*Santos* e *Santas* identificáveis, igualmente, por símbolos iconográficos apropriados. No registo inferior, sobressai, em posição central, o Arcanjo S. Miguel, chefe das milícias angélicas, no desempenho da função que lhe era peculiar na cena do Juízo: a pesagem das boas e más acções do defunto, simbolizadas, uma vez mais, pelos sete Pecados Capitais. Na cena do Juízo, S. Miguel protagoniza o papel de actor principal. É ele quem dirige toda a acção, de cujo resultado dependerá o veredicto do Juiz. Certas imagens do Juízo deixam-nos a impressão de que Cristo representa o papel dum Presidente Honorário, delegando todo o poder executivo no Arcanjo S. Miguel.

Para além de S. Miguel, cooperam, no acto do julgamento, mais seis figuras angélicas, a ajudar solícitas à pesagem, segurando a túnica do julgado, o cordão, o cilício e disciplina, símbolos evidentes da virtude da penitência. A completar o registo inferior, intercala-se o livro de orações e a coroa de rosas, sinais visíveis da virtude da piedade. Há, portanto, todo um conjunto de actividades que testemunham a função eminentemente activa dos Anjos na cena do Juízo, em contraste com a imobilidade contemplativa dos Santos e Bem-aventurados. S. Tomás de Aquino utiliza uma expressão feliz para definir essa actividade dos Anjos, apelidando-os de *Executores et Promulgatores iudicii*<sup>24</sup>. Como se de um drama se tratasse, cada qual representava o seu próprio papel.

Para além dos já citados, um Anjo esforça-se por elevar ao Paraíso uma alma oriunda do *Purgatório*, que ocupa o canto inferior esquerdo da composição. Entre as figuras que o povoam, reconhecem-se os corpos de *Adão* e *Eva*, envoltos em labaredas de fogo purificador, mãos postas, em atitude suplicante e olhos fitos em Cristo Juiz.

Ainda que sem carácter de eternidade, pois haveria de desaparecer após o *Juízo Final*, o *Purgatório* era o lugar destinado a todos quantos, após a morte, tinham necessidade de se purificar dos pecados veniais e pecados mortais já confessados, cuja pena temporal não tivesse ainda sido satisfeita. O *Purgatório* não era, portanto, um lugar de merecimento, mas de purgação e satisfação da pena temporal. A duração da pena marcava a grande diferença entre o *Purgatório* e o *Inferno*, mantendo-se a igualdade nas penas sofridas. No *Purgatório*, padecia-se, como no Inferno, pena de dano pela privação da visão de Deus e pena de sentido, reduzida à presença do fogo purificador. Acerca da natureza do fogo purificador, os autores pronunciam-se unanimemente sobre a igualdade entre o fogo do *Purgatório* e

---

<sup>24</sup> *Questão 89, art. 3. sol. 2.* Citado por FOURNÉE, Jean — *Le Jugement Dernier-d'après le vitrail de la Cathédrale de Coutances*, Paris. 1964, p. 91.

do Inferno. A diferença residia, apenas, na representação das reacções. Enquanto as almas do Purgatório mostram os rostos serenos, com os olhos cravados no Céu suplicando piedade, os condenados ao Inferno, pelo contrário, manifestam-se de forma convulsa e desesperada.

Para a formação da doutrina do Purgatório contribuiu uma série de obras, entre as quais cumpre-nos destacar: *Visio Sancti Pauli*, do séc. III; *Diálogos de S. Gregário*, do séc. VII; *Visão de Túndalo*, do séc. XII, uma das mais difundidas e, finalmente, a *Lenda do Purgatório* de S. Patrício, de 1153.

A crença do Purgatório recebeu um impulso decisivo no Concílio de Trento, através do decreto da última sessão de 3 de Dezembro de 1563<sup>25</sup>.

Michel Vovelle considera que os séculos XVII e XVIII foram os grandes séculos do Purgatório no Sul da Europa e que o culto das Almas se manteve, praticamente, inalterado até aos nossos anos cinquenta<sup>26</sup>.

No canto inferior esquerdo da gravura do segundo Novíssimo, em análise, aparece representado o *Inferno*. Do meio da confusão e desespero dos condenados, emergem demónios desempenhando o papel de "acusadores", uma função que lhes correspondia de modo particular na cena do Juízo. De pé, junto do Arcanjo S. Miguel, um demónio, com um livro aberto, assume o ofício de *Accusator Conscientiae* e mais abaixo, sentado, outro demónio ostenta novo livro aberto apresentando-se como *Accusator malorum operum*. Acompanham-nos na função acusatória outros demónios exibindo cartas de jogar e dados, numa alusão simbólica às más obras cometidas,

### III — 3.º Novíssimo: Paraíso

O Paraíso concebido como *Gaudium Gaudiorum* — gozo dos gozos — dos que morrem em Cristo constitui o tema escolhido por *Wierix* para a representação do terceiro Novíssimo<sup>27</sup> (Fig. n.º 7).

<sup>25</sup> Decreto que trata do Purgatório in *Ordo verburum in Sacrosanctum et Oecumenicum Concilium Tridentinum*, Coimbra, 1739, pp. 355-356.

<sup>26</sup> Ao falarmos do Purgatório torna-se indispensável citar a obra de LE GOFF, Jacques — *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, 1993.

<sup>27</sup> Legenda da gravura

*Tertium Novissimum*

*Tertium hoc novissimum, quum id solum omnium gaudiorum sit gaudium, duorum prae-cedentium plane expellit ex mente humana timorem, est enim summa praemiorum actionum nostrarum, eo quoque omnis intentio nostra tendem debet, ut illud volupe, quod nec auris audivit, nec oculus vidit, nec quidem in cor hominis ascendit.*



Fig 7 — 3º Novíssimo: PARAÍSO

João Wierix. In MAUQUOY-HENDRICKX. M. — Les Estamps des Wierix...

Repetindo o esquema compositivo do segundo Novíssimo, *Wierix* optou por dividir a cena em dois registos horizontais.

Ao centro do registo superior coloca a figura de *Deus Pai*, sentado no trono, com uma auréola em forma de triângulo equilátero, abençoando com a mão direita, enquanto segura o globo terráqueo na mão esquerda.

Aos lados, dois grupos de *Anjos* que tocam diversos instrumentos musicais. No mesmo plano horizontal do canto direito, ainda que mais afastados, surgem os *Patriarcas* e *Profetas* do Antigo Testamento, em perfeito equilíbrio com as figuras da parte esquerda, onde sobressai *S. João Baptista*, a servir de charneira entre o Antigo e o Novo Testamento, simbolizado na representação dos Apóstolos.

Como ponto de união entre o registo superior e inferior, sobressai uma Pomba, símbolo do *Espírito Santo*, rodeada duma coroa brilhante, de forma ovalada.

O registo inferior é dominado pela figura de *Cristo* que, na vertical, permite uma leitura do carácter trinitário da composição. Cristo é apresentado de pé, envolto numa auréola cruciforme, vestido com túnica, coroadado de rosas, braços abertos em atitude de acolhimento, mas a mostrar, ostensi-

vamente, a chaga da mão direita, numa alusão expressa ao carácter salvífico da Sua Imagem. A figura de Cristo domina a geometria absoluta da composição, transformando-se no ponto de fuga de todas as linhas convergentes,

Ao lado de Cristo, mas em posição destacada em relação aos outros elementos, aparece *Maria*, a Corredentora, de pé, túnica longa e manto a cobrir-lhe a cabeça onde paira uma auréola em perspectiva.

A direita de Cristo e Maria, os representantes da Igreja ministerial: *Papa, Cardeal, Bispo, Presbítero, Diácono*, com os atributos próprios de cada Ordem e Dignidade. No lado oposto, o conjunto dos membros da Igreja laical, ostentando coroas de rosas na cabeça e ramos de palma nas mãos.

O registo inferior é reservado a um conjunto de personagens masculinos e femininos que tangem e fazem ouvir grande variedade de instrumentos musicais como o órgão, harpa, violoncelo, tuba, etc.

A chave da interpretação deste Novíssimo está na legenda colocada aos pés de Cristo: *Gaudium Nuptiarum Agni*, que confere à composição um cunho claramente apocalíptico. Seguindo os exemplos do *Beato de Liébana*, da *Adoração do Cordeiro* de Van Eyck e do *Apocalipsis cum figuris* de Durer, o autor da cena do Paraíso inspirou-se também, e uma vez mais, nas revelações apocalípticas de S. João. Confrontando o texto sagrado com a gravura de *Wierix*, apreende-se facilmente a influência joanina: *Ei-lo que vem entre nuvens e todos os olhos O verão* (Ap. 1, 7). Mais evidente ainda é a referência ao trono: *Logo fui arrebatado em espírito e vi um trono no céu no qual Alguém estava sentado* (Ap. 4, 2). *Ao redor do trono havia outros vinte e quatro, sobre os quais estavam sentados vinte e quatro anciãos vestidos com vestes brancas e com coroas de ouro na cabeça* (Ap. 4, 4). Abandonando os esquemas clássicos da pintura flamenga, inspirados nos textos veterotestamentários do *Génesis*, que situavam a representação do Paraíso no meio duma vegetação luxuriante, *Wierix* preferiu um contexto paisagístico, numa visão escatológica, adaptada ao texto joanino: *Olhei e vi: o Cordeiro estava sentado sobre o monte Sião e com Ele cento e quarenta e quatro mil pessoas que tinham escrito nas suas frentes o nome d'Ele e do de Seu Pai* (Ap. 14, 1). Na análise descritiva da cena, chamámos a atenção para o clima de envolvência musical da gravura, cujo suporte continua a ser o texto apocalíptico: *E ouvi uma voz vinda do Céu, semelhante ao rumor de muitas águas e ao estrondo de um grande trovão. Esta voz era semelhante ao som de harpas, tocadas por harpistas; cantavam um cântico novo diante do trono, diante dos quatro viventes e dos anciãos. E ninguém podia aprender esse cântico, a não ser os cento e quarenta e quatro mil, que foram resgatados da terra* (Ap. 14, 2-3).

A mensagem icónica do terceiro Novíssimo podia sintetizar-se neste pensamento: o *Paraíso* consiste no sumo gozo em que o justo se liberta de

todo o temor e recebe o prémio das suas boas obras, associando-se ao triunfo de Cristo Cordeiro sacrificial, redentor, soberano, vencedor definitivo das forças do mal e celebrado por todos os eleitos nas Suas núpcias eternas. E por isso não cessa de repetir: *Felizes os que fórum convidados para o banquete das núpcias do Cordeiro* (Ap. 19, 9).

#### IV — 4.º Novíssimo: O Inferno

Para a representação do Inferno <sup>28</sup> (Fig. n.º 8), *Wierix* concebeu uma composição circular que gravita à volta de dois pólos: a Alma acorrentada a quem os demónios infligem os castigos como *stipendium malorum ope-*



Fig. 8 — 4º Novíssimo: INFERNO

João Wierix. In MAUQUOY-HENDRICKX, M. — *Les Estamps des Wierix...*

---

<sup>28</sup> Legenda da gravura:

*Quartum Novissimum*

*Quartum novissimum hoc novissimorum novissimum, tristitiae tristitiarum tristissima est, ex hac siquidem poema nulla est Redemptio speranda, ita quoque suppliciorum nulla mitigatio damnato spectanda, sed potius in singula momento nova afflistio infligitur, nonquam enim nec vermis constientiae interimitur, nec corpus morintr, nec ignis geenae extinguitur.*

rum — tributo das más obras — e a *Boca do Inferno*, onde sobressai o *Leviatan*, chefe dos domínios infernais, sentado num trono e exibindo os símbolos do castigo eterno, definidos por duas expressões: *Praemium pec-cati*— prémio do pecado — e *Vermis conscientiae* — verme da consciência.

O tema da *Boca do Inferno* é comum na Arte Românica, transformando-se em motivo obrigatório na figuração da arte francesa. A imagem da *Doca do Inferno*, derivada do Livro de Job. 41, 11, funcionava como representação oposta ao *Seio de Abraão*. *Wierix* pretendeu dar grande relevo a um dos temas clássicos da iconografia infernal, explorando pormenores de grande força expressiva; as labaredas do fogo que povoam toda a superfície formando uma coroa esbraseada e terrífica à volta da figura do *Leviatan*, a hostilidade dos olhos, patente nas pupilas oblíquas, apontadas ao espectador e o tratamento agressivo da dentição em atitude trituradora <sup>2</sup>.

No conjunto da composição, domina forte tenebrismo, em contraponto com as labaredas do fogo eterno que abrangem toda a superfície da gravura.

No tocante a representação das penas, optou-se por um dos esquemas clássicos: o ritmo septenário, distribuindo os castigos conforme os Pecados Capitais.

Assinale-se, neste pormenor, a diversidade da representação penal. Na iconografia do séc. XII e XIII tende-se a representar, apenas, a Avareza e a Luxúria, entre os castigos infernais. Por exemplo, no *Elucidarium* de *Honorius Augustodiniensis*, de grande difusão na época e importante na formação do clero e cultura monástica, enumeram-se nove penas:

- 1 — O fogo.
- 2 — O frio: Job 24, 19
- 3 — O verme imortal (id est serpentes et dracones).
- 4 — O fedor: Gen. 19, 24
- 5 — Os açoites como golpes de martelo.
- 6 — As trevas
- 7 — A vergonha dos pecados: Job 8, 53.
- 8 — A visão horrível dos demónios e o clamor das vítimas e carrascos.
- 9 — As labaredas de fogo que paralizam todos os membros.

O elenco penal do *Elucidarium* constitui a enumeração mais completa e estruturada das penas do Inferno nos séculos XII e XIII <sup>30</sup>,

<sup>29</sup> Cfr. BASCHET, Jérôme — *Les Justices de l’Au-Delà - Les représentations de l’Enfer en France et en Italie (XIIe-XIVe siècle)*, Roma, 1993. pp. 279-285.

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*, pp. 61-66.

Na tradição jesuítica prevaleceu o tratamento das penas em função dos sentidos. Segundo este sistema, cada sentido lerá o seu castigo apropriado

<sup>31</sup>.

*Wierix*, porém, manteve a temática dos sete Pecados Capitais já utilizada no primeiro *Novíssimo da Morte* e optou pelo esquema septenário na representação das penas:

1 — Um *Pavão* manifesta-se em atitude indecorosa e humilhante para com a *Soberba*, sentada no trono e coroada de serpentes,

2 — Um *Sapo* dispõe-se a devorar as entranhas da *Avareza*, corroída pelos vermes e serpentes.

3 — Um *Diabo* com longa cauda e cabeça de *Bode* castiga com labaredas de fogo os órgãos genitais dum *Casal Luxurioso*, deitado sobre um leito e apoiado sobre uma almofada com pontas de ferro.

4 — Um *Diabo Canídeo* castiga a *Inveja*, devorada pelas serpentes, deitada sobre o fogo e acorrentada de pés e mãos.

5 — Dois Demónios, com cabeça de *Porco*, obrigam a *Gula* a saborear um manjar preparado sobre a mesa, composto por vermes e serpentes.

6 — Dois Demónios com a pele de *Leão* castigam com fogo a cabeça leira e os órgãos genitais da *Ira*,

7 — Finalmente, três Demónios, sob a forma de *Burro*, espicaçam a *Preguiça* e obrigam-na a repousar a cabeça sobre três almofadas com pontas de ferro.

Porventura mais expressiva que a imagem era a legenda que a acompanhava: *Hoc Novissimorum novissimum, tristitiae tristiarum tristissima est, ex hac siquidem poena nulla est Redemptio speranda, ita quoque supliciorum nulla mitigatio damnato spectanda, sed potius in singola momenta nova afflictio infligitur, nonquam enim nec vermibus conscienciae interimitur, nec corpus moritur, nec ignis geenae extinguitur.*

Pela nossa exposição, pode concluir-se que a estampa de ilustração religiosa pretendia, para além da deleitação artística e da função pedagógica de que estava imbuída, excitar a devoção, avivar a sensibilidade dos fiéis e se alguma entre tantas divulgadas pôde usufruir de tal prerrogativa essa foi, sem dúvida, a reprodução dos *Novísimos*.

---

<sup>31</sup> O uso dos sentidos constitui um tópico da espiritualidade jesuítica, veiculada através dos *Exercícios Espirituais*.

**ENTRE O TEMOR E A CONFIANÇA**  
**O MEDO DA AGONIA E A PRESENÇA DO PURGATÓRIO**  
**NOS DISCURSOS TESTAMENTÁRIOS PORTUENSES**  
— 1650-1749 —

MANUELA MARTINS RODRIGUES  
Escola Secundária da Boa Nova (Leça da Palmeira)

Imaginar a agonia como a última batalha a travar contra as tentações demoníacas é um dos recursos utilizados pelos membros do clero para levar o homem a prevenir-se em vida com actos de amor a Deus, bem assim como a compor o próprio testamento de forma a assegurar a salvação da alma.

Num manual de preparação para a morte, o jesuíta Francisco de Mendonça considera a agonia o último combate "em que o demónio usa de todas as suas manhas, & em que emprega toda a força, & poder, entendendo, que se neste fim sae vitorioso, o fica pêra sempre" <sup>1</sup>. Se acentua não estar o enfermo só, tendo a seu lado a comunidade celestial e a comunidade de cristãos que o acompanharão nessa hora, não deixa de relembrar, mais adiante, ser a agonia "perigoso passo, onde os inimigos invisíveis o esperão, com os quaes hade ter naquelle ultimo passo, terrivel encontro, & espantoso debate, por ser o ponto total de seu ganho, & alli principalmente esperão com todas as suas forças pêra ver se podem levar cativa, rendida aquella alma"<sup>2</sup>.

Já na segunda metade do século XVIII declara-se a respeito de 11! momento: "Este combate he muito desproporcionado, porque he de hum

---

<sup>1</sup> CASTRO, Padre Estevam de — *Breve aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um christão: com a recopilção da materia de testamentos e penitencia, varias orações devotas, tiradas da Sagrada Escripura e do Ritual Romano*. Lisboa, João Rodrigues, 1663, pp. 1-2.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 196.

Anjo com hum homem, de hum espirito immortal com hum moribundo, de hum forte armado com hum pobre enfermo, e que actualmente está afflicto com o seu mal, e só cuida em recuperar a saúde"<sup>3</sup>. Neste passo o autor, anónimo, ao caracterizar os demónios, glosa a Sagrada Escritura: "Revesti-vos da armadura de Deus, para que possais resistir às ciladas do demónio. Pois não é contra homens de carne e sangue, que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal"<sup>4</sup> integrando esta passagem da epístola de S. Paulo aos Efésios no momento da agonia, instante em que o Bem e o Mal se degladiarão pela última vez, de modo a que o homem se previna em vida e não apenas na hora da morte.

Jogando, por um lado, com o medo causado por uma ocasião descrita como terrível e, por outro lado, com a misericórdia e protecção divinas, sempre presentes, aconselha-se o cristão a elaborar o seu testamento encontrando-se ainda com saúde, sem esperar pela enfermidade para o escrever.

Neste sentido a já citada obra do Padre Estevão de Castro é extremamente útil para quem pretende escrever testamento, ou auxiliar na sua composição. No prólogo afirma haver muitos tratados de bem morrer, "doutos e devotos", no entanto demasiadamente "difusos e compridos". Continua, expondo o inconveniente de tal circunstância, afirmando que mais servem para a "lembrança da morte", para viver cristãmente, do que para ajudar a bem morrer "no ultimo fim da vida e agonia da morte". É certo, prossegue, que o "verdadeiro aparelho p'ra bem morrer, he o bem viver, & quem cada dia se arma, & esforça a bem viver, cada dia se aparelha a bem morrer". No entanto, nada disto ajudará quer o enfermo, quer aquele que o auxiliará a morrer, seja sacerdote ou pessoa leiga. Por isso, divide muito didacticamente o seu tratado em cinco partes: doença; agravamento da doença; agravamento da doença que se presume perderá o juízo; agonia; penando na agonia ou passamento. No prólogo, adverte o sacerdote ou a quem auxiliar o enfermo a morrer de que deverá usar todas as partes do seu livro, ou apenas algumas, consoante as necessidades do momento \

No primeiro estágio da doença, depois de confessado, aconselha o enfermo a "ordenar" o seu testamento, instruído pelo sacerdote, no duplo aspecto que este documento comporta: o espiritual e o jurídico. Desta forma será dado um passo importante, tanto na preparação da morte como na pre-

---

<sup>3</sup> *A morte suave e Santa*, Lisboa, Régia Officina Typografica, 1781, p. 194. (anónimo)

<sup>4</sup> Efésios, 6, 115.

<sup>5</sup> CASTRO, Padre Estevam de — *Ob.cit.*, prólogo.

O seu enorme êxito editorial deve-se, possivelmente, à compilação do essencial sem se perder em considerações que complicam a leitura e desvanecem o objectivo do autor: preparação para a morte dos que se encontram enfermos.

paração da vida eterna, porque terá tempo de dispor conscientemente dos bens para a salvação da sua alma.

O testamento pode ainda ser encarado como um puro exercício espiritual, através do qual o homem, meditando na própria morte, se prepara ao mesmo tempo para ela. São Carlos Borromeu escreve a obra "Jesus, Maria, Joseph, Testamento e última vontade da alma, feita em saúde, para segu-rarse o Christão das tentações do demónio", que conhecemos por tradução do século XVIII<sup>6</sup>. Trata-se de um pequeno livra composto em forma de testamento, onde se acentua a necessidade de uma perfeita contrição quando afirma: "assim confesso a culpa de todos meus peccados [...] não tanto pelo temor do inferno, ou de outra pena sensível, quanto por haver offendido ao Summo Bem"<sup>7</sup>. Termina, aconselhando o leitor: "Guarda o testador. ou testadora este livrinho em seu escritório entre as cousas, que mais estima, como joya preciosa; e se fizer jornada, ou viagem, leve-o sempre consigo, e lea-o com muita atenção numa, ou duas vezes ao mez"<sup>8</sup>.

A leitura atenta e contrita deste testamento espiritual serviria como forma de preparação para a morte. O cristão lembrar-se-ia dela e assim se recordaria da necessidade da confissão, penitência e verdadeiro arrependimento, provando e exercitando o seu amor por Deus.

A ideia de que a elaboração do testamento é um momento óptimo de reflexão sobre o significado da vida e da morte, o momento em que o cristão se poderá dar conta do quanto é frágil, fortalecendo-se espiritualmente, encontra-se expressa noutras obras, nomeadamente na de Pacheco Pereira: "He o Testamento a última vontade do homem, a disposição da fazenda, a execução do futuro, o requerimento dos mortos, a carta sem resposta [...] onde se larga a vida, e o extremo desengano delia"<sup>9</sup>. A própria dualidade que constitui o homem, carne e espírito, reflecte-se na estrutura do testamento, onde o testador, ao fazer disposições de tipo material e ao invocar a protecção divina, prepara a salvação da sua alma e o destino do seu corpo que, um dia, há-de ressuscitar.

A eficácia do testamento como veículo de atitudes conducentes à salvação da alma dependeria dos sufrágios a mandar rezar e das obras de misericórdia a mandar realizar pelo testador.

---

<sup>6</sup> BORRUMEO, São Carlos — *Jesus, Maria, Joseph, Testamento e ultima vontade da alma, feita em saude, para segurarse o christão das tentações do demónio, na hora da morte*, Lisboa, officina da Musica, 1731 (traduzida e acrescentada por António Luís Coutinho de Abreu).

<sup>7</sup> *Idem, ibidem*, p. 8.

<sup>8</sup> *Idem, ibidem*, p. 33.

<sup>9</sup> PEREIRA, Diogo Borges — *Espelho de hum Peccador*, Officina Augustiniana, 1732, 1.<sup>a</sup> vol., pp. 426-127.

Quase 50% dos testadores (585 testadores num total de 1261 testamentos pertencentes a testadores do actual concelho do Porto, no período temporal de 1650-749) justificam os motivos que os levaram a elaborar testamento invocando razões de ordem espiritual e/ou de ordem material.

#### *Motivações Espirituais e Materiais*

	N.º casos	% (sobre um total de 585 casos)
<i>Espirituais</i>		
Salvação	501	85.6
Fim	7	1.2
Preparado para a morte	16	2.7
Total	524	89.6
<i>Materiais</i>		
Disponer de meus bens	224	38.3

Não era necessário ter rendimentos económicos que justificassem este acto. Há testadores que declaram pretender os seus bens de alma consoante as suas possibilidades (23 casos) ou, então, afirmam não terem possibilidades económicas para mandar fazer mais bens de alma (13 casos).

No testamento de Madalena da Silva, datado de 1719 e viúva do sapa-teiro José Pereira, lemos:

— "Faço esta declaração de minha ultima vontade porque não tenho de que fazer testamento como pobre que sou" <sup>10</sup>.

E é só, para além da encomendação, intercessores pretendidos e de uma breve referência às confrarias de que é irmã, sem chegar, no entanto, a discrimina-las.

Considerando a salvação como "o fim sobrenatural pêra que [a alma] foi criada", palavras do sacerdote Manuel Rebelo da Cruz <sup>11</sup>, alguns testadores apressam-se a informar, desta vez de forma muito minuciosa, as razões de natureza espiritual que os moveram a elaborar testamento.

<sup>10</sup> *Arquivo Histórico da Misericórdia do Porto (A.H.M.P.), Série H, Banco 6, livro 20, f.43 v.. Testamento escrito por Frei Luis de São Bento, do qual não constam bens de alma. A testadora é irmã da Misericórdia faz mais de trinta anos, recebendo desta instituição esmola para conseguir sobreviver. Em relação às despesas com o seu funeral constata-se, a ff. 67-70, ser a testadora membro de varias irmandades e confrarias, às quais não paga anais faz mais de dez anos.*

<sup>11</sup> *Arquivo Distrital do Porto (A.D.P.), Secção Notarial. PO 9.º, 3,ª série. Livro 16 I, f. 67 v., testamento datado de 1711 e escrito pelo próprio.*

Pascoal Marques, homem solteiro, escolhe para herdeira de todos os bens que possui a própria alma. O seu testamento data de 1728 e encontra-se repleto de legados piedosos. No entanto Pascoal Marques escreve dois testamentos, exactamente iguais, porque, e informa;

“sucendo sumirce num apressa outro valendo tanto como ambos e ambos como hum”<sup>12</sup>.

Este caso, apesar de ser único num *corpus* documental de 1261 casos, parece-nos bastante significativo da vontade do testador em preparar a salvação eterna, utilizando um documento jurídico.

No ano de 1695 Isabel Soares, viúva do mercador João Pereira da Silva, aproveita o momento em que dita testamento para dar instruções, muito precisas, ao testamenteiro e, ao mesmo tempo, aliviar a sua consciência. Alerta a Ordem Terceira de São Francisco, responsável pela execução das disposições testamentárias, aconselhando-a a que no dia da sua morte "tome" todas as chaves da sua casa para que a "terça de alma" não diminua, visto não confiar nos filhos e ser imprescindível utilizá-la na totalidade para conseguir obter a salvação. Atentemos no discurso:

— "Tenho satisfeito muitas obrigassoins que elle [marido] me cuminhou antes de sua morte cuia alma dezemearreguei como fiel companheira sua ganhando com muito trabalho e disvello pêra descarregar a sua e minha comsienca que como foi mercador de groço cabedal e elle e eu tinhamos de que nos descarregar em segredo o que nossos confessores nos acomselhavão"<sup>13</sup>.

O testamento pode ser encarado como um momento que auxilia o pensar-se na morte despojando-se o testador, nem que seja por breves instantes, daquilo que o prende ao mundo dos sentidos corporais, prisão da alma e obstáculo à verdadeira vida. Daí ser necessário estar preparado para a sua chegada, que pode acontecer em qualquer instante. A proprietária Teresa do Espírito Santo afirma:

"sem mais doença ou moléstia que a da concidração da morte que sendo certa e emserta a sua ora e deseiendo nella deitar luz e dezembarasala dos cuidados desta vida"<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> A.H.M.P., Série H, Banco 6, livro 20, f. 21 v., testamento escrito pelo sacerdote Caetano Mendes de Mato.

<sup>13</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 4.º, Livro 96, ff. 119 v-120. Testamento escrito pelo Padre Manuel da Costa Teixeira, parente do testadora, a qual não sabe ler nem escrever.

<sup>14</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 8.º, Livro 212, f. 121. Testamento datado de 1742 e escrito pelo Padre José Ferreira. A testadora não sabe ler nem escrever.

O receio da morte repentina também se encontra presente, podendo o testamento ser encarado como um dos meios que ajudaria a evitar tal situação considerada muito perigosa devido às consequências que consigo arrastaria. Neste sentido, dona Maria Pereira de Andrade ajuíza:

"Mas temendome da morte ladrão quoando menos he esperada custuma assaltar os corassois que estão mais descuidadoz" <sup>15</sup>.

Consciente de que a morte é uma rendição tocante a todos, o homem de negócios João Carneiro de Araújo confessa:

"sem necessidade que a isto me constringesse nem obrigasse maiz que aquella que deve obrigar precizamente a todo aquelle, a quem Deos deu uzo de razão que he o verdadeiro conhecimento de que todos devemos pagar o infalível tributo a morte sem ter a certeza da hora nem de quando Deos será servido chamamos para sy, com este vivo conhecimento de que discreta esta acção não ezperar para a occazião da enfermidade em que se faz maiz dificultosa a boa dizpo-zição estando de saude por mercê de Deus" <sup>16</sup>.

Preparar a própria morte é um assunto grave que merece todo o cuidado e atenção possíveis. O Reverendo Doutor José Palmer Xavier sintetiza esta problemática rogando ao seu testamenteiro, o Padre António Alves da Silva, que se lembre da sua alma sempre que o relógio de horas bater:

"a cuio som se lembre de minha alma e das recomendaçoens particulares que lhe deixo sendo a maior o cuidado da sua salvação cuia impertancia so conhecemos ordinariamente a hora da morte isto Amigo e companheiro te escrevo com tinta misturada com amargozas lagrimas a que me obriga a comsideração do que faço e do que tu faras" <sup>17</sup>.

Estas palavras reflectem, com toda a certeza, leituras várias, como de certa forma um certo à vontade no manejo da palavra escrita. Contudo, transformar um documento jurídico num instrumento de preparação para a morte, rumo à salvação eterna, é um factor presente na maioria do *corpus* documental, elaborado por uma massa socialmente heterogénea <sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> *Idem, ibidem*. Livro 37, f. 163 v.. Testamento escrito pelo Padre Manuel de Barros em 1656

<sup>16</sup> A H.M.P., Série H. Banco 6. livro 20, f 54

<sup>17</sup> *Ideai, ibidem*, livro 200, f. 277. Testamento escrito pelo testador em 1726.

<sup>18</sup> O *corpus* documental é constituído por 1261 casos (1650-749).

Considerando a existência no mundo uma forma enganosa de viver D. Fernando da Cruz. Boaventura Maciel Aranha e Diogo Borges Pacheco Pereira aplicam os seguintes significantes, na tentativa de definirem a vivência mundana:

*D. Fernando da Cruz*

- vida significando clausura
  - prisão
  - duro cativo
- vida significando ausência de luz
  - sombra
  - trevas
  - noite
  - inverno
- vida significando clausura e ausência de luz
  - escuro cárcere e tenebroso
  - escura e penosa prisão
- vida significando castigo do pecado
  - pesado jugo de Adão
  - desterro
  - padecimento
  - vale de lágrimas
  - morte <sup>19</sup>

*Boaventura Maciel Aranha*

- vida significando clausura
  - cárcere
  - cadeias que prendem a alma
- vida significando ausência de luz
  - trevas
  - frialdade da corrupção
  - névoa da ignorância
  - inverno
- vida significando castigo do pecado
  - eterna condenação
  - penosíssimo desterro
  - vale de lágrimas

---

<sup>19</sup> CRUZ, D. Fernando da — *Alvío das doenças e disposiçam para huma preciosa morte, orações, actos de Fé, & amor de Deos*, Lisboa, Domingos Carneiro, 1691, pp. 30-159.

— vida significando algo de desprezível

- miserável
- desaventurada
- ignorante
- tibia
- fraca <sup>20</sup>

*Diogo Borges Pacheco Pereira*

— vida significando clausura

- cárcere contínuo
- masmorra perpétua
- prisão eterna

— vida significando castigo do pecado

- sempre se morre
- sempre se chora
- sempre se padece
- sempre se lamenta
- nunca se descansa
- nunca se alivia
- nunca se consola <sup>21</sup>.

Alguns testadores referem-se à vida terrena utilizando, de igual modo, expressões que revelam a forma penosa como a encaram. Imploram a Deus que proteja a sua alma quando ela for arrebatada "deste miserável Mundo" (7 casos) ou desta "miserável vida mortal para a eterna" (1 caso), ou, ainda, "deste miserável corpo" (2 casos).

Liberta a alma pela morte, das cadeias que a prendem ao enorme equívoco que constitui a existência na terra, esta conseguirá encontrar, finalmente, a verdadeira felicidade, o verdadeiro amor, "ver Deos cara a cara" <sup>22</sup>. O discurso erudito caracteriza o Paraíso por oposição às considerações tecidas em relação ao mundo. Ele é o lugar onde se vive "o Paraíso dos deleites", sem neves, trovões, relâmpagos, tempestades, trevas, inferno, frio, calmas ou chuvas <sup>23</sup>. Uma "alegre primavera" recheada de "prados floridos"

---

<sup>20</sup> ARANHA, Boaventura Maciel — Brevíssima instrução e modo fácil para se aprender, & ajudar a bem morrer, Lisboa, António Pedrozo Galvão, 1728 pp. 18-127.

<sup>21</sup> PEREIRA, Diogo Borges Pacheco — Ob. cit., p. 115.

<sup>22</sup> Idem, ibidem. p. 112.

<sup>23</sup> Idem, ibidem. p. 80.

"vales de verdadeiros gozos" onde as "suaves musicas" são uma constante, enfim, "tudo conforme os desejos" pode aí ser encontrado na união com-templativa da alma com Deus <sup>24</sup>.

Os testadores são bastante mais sóbrios quando se referem ao local que pretendem ocupar na eternidade. Fazem-no 244 testadores, exprimindo-se da seguinte forma:

- ceu (7 casos);
- glória (106 casos);
- gozar de Sua gloria e de Sua vista (6 casos);
- gozar de sua vista (5 casos);
- bem aventuraça (106 casos);
- Seu santo paraíso (5 casos);
- Sua santíssima misericórdia (2 casos);
- eterna vida (6 casos);
- subir em graça (1 caso).

Como se verifica, dominam as referências que conferem prestígio ao Paraíso — glória, bem aventuraça — e não expressões que o descrevem.

As situações relativas à falsidade da beleza, da fortuna, dos deleites mundanos, são também colocadas em evidência e até mais facilmente pela poesia. Eis um extracto de um soneto intitulado — "Morte":

"Esta horrenda figura, q aqui vês  
Te mostra em triste sombra o q has de ser  
Poemlhc esses olhos teus, e a torna a ver. Que  
eu seguro no teu proveito dês.

.....  
E pois se es quasi o mesmo que ella he,  
Representa na vida outro papel,  
Em que a morte depois morte não dê" <sup>25</sup>.

Interpretando o problema da existência mundana de forma maniqueísta em que a felicidade é identificada com Deus, só a morte poderá libertar a alma, de maneira completa, dos seus inimigos: o mundo, o demónio e a carne.

---

<sup>24</sup> *Idem, ibidem*. p.142.

<sup>25</sup> COSTA, Joam Cardoso — "Morte", *Musa Sacra*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1736, p. 7.

Ansiar morrer para alcançar o sumo bem, de forma total e inequívoca, é encarado como uma atitude revestida de santidade e utilizado como exemplo tendo por objectivo libertar o homem comum do vão temor da morte.

Alguns manuais que ensinam o cristão a bem morrer são dirigidos às pessoas sãs e não às enfermas. Disso são exemplo as obras do Padre Inácio Manuel e do Padre João Francisco. Declaram esta intenção na introdução dos seus livros, transformando estes manuais num conjunto de preceitos e técnicas para bem viver, mais do que para bem morrer.

D. Fernando da Cruz, afirma mesmo ser a morte dos justos um alegre "desposório", ela é "esposa" e preciosa pois tira as pessoas da miséria, livra-as "deste mortal corpo, de quem S. Paulo tanto desejava verse livre", afirma<sup>26</sup>.

A utilização de exemplos relativos à vida dos Santos tom por objectivo servir de modelo a quem os lê evidenciando, por um lado, a alegria a sentir pelo cristão se alcançar uma feliz morte e, por outro lado, os aspectos enganosos de que se reveste a vida.

O Padre António Pimentel cita Santa Teresa de Ávila para reforçar uma das "Dez cousas, que ha de fazer o que perfeitamente quer agradar a Deos" e escolhe o seguinte passo:

"Que duros estes distierros,  
Esta carcel, y estos hierros,  
En que el alma esta metida:  
Solo espero la salida  
Me causa un dolor tan fiero  
Que muero, porque no muero"<sup>27</sup>.

O décimo passo apontada pelo autor é "Desejar morrer por ir gozar de Deos na bemaventurança"<sup>28</sup>, explicando: "se por ver a Deos, que he o summo be (...) he necessário morrer, dittosa a morte, que he principio de tal vida"<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> CRUZ, D. Fernando da— *Ob. cit.*, introdução.

<sup>27</sup> PIMENTEL, Padre António - *Cartilha para saber ler em Cristo, & compendio do livro da vida Eterna*, Lisboa, João Rodrigues, 1684, p. 337.

<sup>28</sup> *Idem, ibidem*, p. 298.

<sup>29</sup> *Idem, ibidem*, p. 335.

Este tipo de ambiente em que a morte, o amor e a vida se abraçam de forma estreita e praticamente indissolúvel é muito utilizado, talvez como forma de expressão dos mais profundos anseios dos seus autores, mas também, e principalmente, para reforçar de forma didáctica uma ideia assaz simples: é necessário ao homem reformar os costumes, viver de acordo com as normas, para que a morte traga a vida e não a morte.

Reflectindo no perigo que o demasiado apego às coisas mundanas, "estradas da morte", pode trazer, Frei Gregório Taveira exclama:

"E pois quereis Senhor que viva metido neste labirinto de saudades vossas, que para mim he segundo cárcere, & dobrada prisão? Aqui fenecerei a vida, preso por vosso amor"<sup>30</sup>.

A morte ao transformar-se em objecto de amor dá lugar a sentidos queixumes, exprimindo a ansiedade em que a alma se encontra:

"Oh morte, como não levas esta alma já a gozar de quem he sua?"<sup>31</sup>

Novamente a ideia de caducidade/tempo, relacionada com o corpo, e de alma imortal, porque viajará para a eternidade, se encontra presente, constante que persegue escritor e leitor.

O mesmo autor chega a aconselhar o enfermo a cantar como expressão de felicidade, visto encontrar-se mais próximo da verdadeira vida, acompanhado de música branda e delicada porque:

"Tem a musica hua força, para elevar os sentidos, suspender as penas, & aliviar as dores, despertando nos entendimentos saudosas lembranças da glória, & na vontade amorosos affectos do Creador"<sup>32</sup>.

Estamos em presença de uma festa, uma festa de despedida e ao mesmo tempo de noivado.

---

<sup>30</sup> TAVEIRA, Frei Gregorio — *Fugida do Mundo para Deos pella escada da Penitencia facilitada aos pecadores com sete degraus significativos nos sete salmos penitenciais*, Coimbra. Jozeph Antunes da Sylva, 1709, pp. 41, 154.

<sup>31</sup> CRUZ, D. Fernando da — *Ob. cit.*, p. 56.

<sup>32</sup> CRUZ, D. Fernando da — *Ob. cit.*, pp. 70-76.

O amor divino é levado ao rubro por Frei Pedro de Santa-Clara quando interroga doridamente:

"O Ceos, não sejas para mim de bronze (...) occultando-me o meu Amado (...) Como vos não doeis, oh ceos, de meus suspiros? Como vos não inclinais a meus gemidos? (...) He possível que não vos fação abalo saudades tão enternecidas! Me possível que não vos commova num desterro tão prolongado? Huma auzencia tão dilatada?"<sup>33</sup>.

As acções do homem, incluindo o momento da agonia, deverão ser pauladas pelo amor devido a Deus e não pelo medo do castigo devido pelo pecado.

Os testamentos reflectem indirectamente toda a problemática do amor de Deus e para com Deus. Não constituindo textos de literatura espiritual, expressam apenas a vontade dos testadores em alcançarem a salvação eterna.

De acordo com o espírito da época que impõe normas retóricas muito elaboradas na abordagem de determinadas questões, alguns aproximam-se do discurso erudito.

"De pe com meus achaques que a fragilidade da vida dá de si querendo tomar conselho do Santo Evangelho que manda esteja aparelhada acautelada e vigilante"<sup>34</sup>, são palavras de Isabel de Brito, moradora na freguesia da Sé e escritas no seu testamento datado de 1662. Referência directa à fugacidade das coisas terrenas e à necessidade de preparar com tempo e cuidadosamente, de acordo com o texto sagrado, a salvação da alma. Mas será esta declaração efectivamente da autoria de Isabel de Britto? Esta mulher, proprietária de bens fundiários, não sabe ler nem escrever e é o Padre João Pereira da Silva que elabora, a seu pedido, o testamento.

A mesma ideia constitui o núcleo da encomendação do testamento de Isabel de Sousa, datado de 1749, moradora na freguesia da Sé e casada com o sapateiro Paulo de Sousa:

"eu Izabel de Souza encomendo minha alma a Deos e meo corpo a terra a pedrição aos bichos eu deixo de boa vontade todos os bens temporais que não são mais que vaidades eu perdoe de todo meo coração e de toda minha alma aos meos inimigos"<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> SANTA-CLARA, Fr. Pedro de — *Alma soltária e Peregrina no desterro deste mundo*, Lisboa, Pedro Ferreira, 1735, p. 214.

<sup>34</sup> A.H.M.P., Série H, Banco 6, Livro 16, f. 73.

<sup>35</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 1.º, 4ª série, livro 292, f. 96.

Esta mulher, membro da ordem terceira de São Francisco e de várias confrarias, não possui meios para mandar rezar sufrágios ("Declaro que não quero officios alguns pella minha alma porcoanto não ha por onde se pos-são fazer"), não sabe ler nem escrever, sendo o testamento redigido por um seu vizinho de nome José Gomes Pacheco.

Ao nível das fórmulas dos preâmbulos, das fórmulas das encomenda-ções e das fórmulas das protestações de fé, pressente-se que o escrivão tem um papel mediático muito intenso. Todos podem sentir e acreditar, mas exprimir correctamente a sua fé, do ponto de vista doutrinário, e ágil, do ponto de vista da escrita, constitui tarefa difícil e impossível para a maioria dos testadores. Mais adiante, esta mesma mulher Isabel de Sousa declara:

"Eu creio em Deos Hum na excenssia e trino nas pessoas, Pai e filho e espirito Santo creador e redentor e rimonerador todo pode-rozo todo bom e todo sábio, e tudo que a Sancta Madre Igreja nos prepoem pera querer espero na vontade de Deos a remição de todos meos pecados e a vida eterna e tomo a Deos de todo o meo coração e de todas as minhas forssas por ser infinitamente bom e me resigno puramente inteiramente absolutamente na dispozição do sua santa e sempre adorável vontade estando aparelhada pera trabalhar e padesser estar tam enferma viver e morrer tudo como elle quizer".

Doroteia de Jesus, moradora na freguesia de São Nicolau, viúva do cidadão Pedro Blens e mulher muito abastada<sup>36</sup>, faz testamento no ano de 1727, testamento este escrito por Frei Joaquim da Purificação, pregador da ordem de São Francisco. O inevitável acontece. Depois da relação de intercessores, limitados à Virgem Maria, Santo do nome e Anjo da Guarda, encomendação igual a centenas de outras, declara:

"Finalmente protesto aceitar a morte com toda a minha vontade em qualquer modo que Deos nosso senhor ma enviar conformando o meu querer em tudo com a sua divina vontade e aceitandoa com paciência em satizfação de meos pecados (...) dezejando verdadeira penitencea pera poder chorallos não tanto pello temor do inferno como por haver ofendido a Deos a quem devo sobre todas as cou-zas amar e temer (...) levandome minha alma ao porto seguro da bemaventurança"<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> A testadora, segundo afirma, pode dispor de mais de 5000 cruzados para bens de alma.

<sup>37</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 4.º, Livro 165, f. 48.

Duas novas ideias se podem ler. Era primeiro lugar, a morte e o sofrimento são aceites porque implicam a limpeza dos pecados: em segundo lugar, encontramos a afirmação de uma contrição perfeita. Não é o temor das penas internas que move a testadora mas, sim, a dor por ter ofendido a Deus, a quem ama e igualmente teme.

A vontade em conseguir alcançar contrição dos pecados cometidos pode ainda ser lida no testamento de Teresa de Jesus. A testadora implora aos intercessores, Virgem Maria, todos os Anjos, S. Miguel, Anjo da Guarda, Santa do nome, S. José, Santa Ana, S. Joaquim e S. Pedro, que a amparem, nos seguintes termos:

"na hora de minha morte alcançando de Deus a verdadeira e entranhável dor de meus pecados e perdão de todas as injúrias que por minha malícia e ignorância tenho feito a Magestade Divina e defendendo-me de meus inimigos e suas tentações para que alcançando esta vida em paz e graça de meu Deus mereça aqui gozalla eternamente em sua companhia"<sup>38</sup>.

O testamento acima transcrito, datado de 1733, é igualmente escrito por um membro do clero, o Padre José Ferreira da Congregação do Oratório. Saber até que ponto a testadora tinha plena consciência do que representava a contrição e a acção é tarefa impossível.

José Luís Mola, morador na paróquia de São Nicolau, capitão, cidadão e homem de negócios, cujo testamento data de 1711, pede ao Santo do seu nome e ao Anjo da Guarda que não lhe faltem "com todos os auxilios", acrescentando:

"ainda que eu como pecador os não merecesse, porque arrependido das ofensas que contra meu Deus cometi me peza de todo o coração e com toda a minha alma de o aver ofendido (...) e pelas penas do inferno que me pode dar portento se em minha vida vivi não como católico agora e na ora que for chamado a juízo particular não entre comigo em rigor e atenda as suplicas que por minha alma tiver"<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 9, 3.ª série. Livro 34 A, f. 88.

<sup>39</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 2.º, livro 1º, f. 97.

O testador, para além de exprimir confiança no poder dos intercessores, implorando: “atenda as suplicas que por minha alma tiver”, sente arrependimento porque ofendeu a Deus mas, essencialmente, porque teme as penas do inferno e o juízo particular, atitude de atrição a que talvez não seja alheia a mão do escrivão. De facto, é um licenciado e não um membro do clero que o executa. Provavelmente, um membro do clero ter-se-ia exprimido de uma outra maneira, onde o arrependimento pleno, por amor e não por medo, não deixaria margens para dúvidas,

Existe naturalmente uma grande diferença entre os discursos da espiritualidade erudita e os discursos testamentários. Enquanto os primeiros pretendem ensinar e também convencer recorrendo, principalmente, à autoridade da Sagrada Escritura e dos Doutores da Igreja, utilizando técnicas da retórica no duplo intuito de apresentarem ideias com uma maior beleza formal e um maior poder de persuasão, parte do testamento reflecte conceitos aí expressos.

Transformar a morte em objecto de amor, através do emprego de uma linguagem piedosa e cuidada, declarando-se desejoso que ela chegue, é uma situação que não se lê em nenhum dos testamentos. O testador tem consciência de que não é Santo, logo não merecerá, à partida, o paraíso. No entanto, acredita firmemente na misericórdia e amor divinos, acredita na possibilidade de ser salvo, confia no poder da Virgem Maria e dos Santos como seus advogados no momento da agonia e juízo particular.

As explosões amorosas que podemos ler em alguns discursos produzidos pela literatura espiritual são recriados no testamento e apresentados de forma matizada e mais sóbria.

Nos exemplos transcritos, de forma objectiva, a dicotomia bem/mal, alma/corpo, pode ler-se nas alusões à fragilidade da vida e à vaidade que os bens temporais representam, por oposição à salvação na eternidade. Ao mesmo tempo, as atitudes de resignação perante a divina vontade caracterizada como "adorável vontade", a aceitação total da morte, as declarações de verdadeiro arrependimento, expressão do amor a Deus acima de todas as coisas, e o desejo de, finalmente, repousar "em seos amorosos braços" são ideias veiculadas pelos textos eruditos, e têm com eles alguma semelhança pela forma como são escritos. No entanto, os respectivos escrivães, sem dúvida, conhecem a literatura de espiritualidade e o seu discurso reveste-se de alguma erudição. Nesta perspectiva, os preâmbulos, encomendações e protestações de fé por eles produzidos decalcam formas de exprimir um sentimento de religiosidade escritas por tantos outros.

O testamento mais simples e estereotipado é o mais seguro na tentativa de conhecermos quais as atitudes manifestadas pelo conjunto de

indivíduos, objecto da presente análise, em relação à própria morte. O amor a Deus aí expresso não é tão manifestamente dorido, sofrido, pontado de saudade; é um amor-confiança, não escrito em longas frases, mas que se lê indirectamente em Todo o corpo do testamento: invocações, encomendações, intercessores, sufrágios, esmolos, devoções particulares. Esta confiança repousa, constantemente, em dois vectores: comunidade celeste e comunidade dos fiéis. Ao mesmo tempo, ela revela ainda um outro sentimento — o medo.

O medo encontra-se presente em todo o *corpus* testamentário, quer nos testamentos já citados, quer em todos os outros. A utilização de uma linguagem cuidada pode encobri-lo, mas igualmente o revela, pela preocupação de implorar a entidades celestiais a Graça. Esta confiança e insegurança, na realidade, não são apresentadas separadamente, formam um todo, sempre presente, tornando-se as atitudes que revelam confiança as mesmas que descobrem a insegurança da comunidade, porque quem pede auxílio não se sente seguro.

Quando o Padre Inácio Manuel afirma não haver nada de mais difícil do que vencer o medo da morte mas, logo em seguida, informa ser o único mal da morte o medo que o homem dela tem <sup>40</sup> estamos perante um novo problema. O tema continua a ser a morte; porém, qual morte?

Trata-se da morte/agonia e da morte/juízo particular. E evidente que nem a agonia nem o juízo particular podem ser considerados morte. Constituem estádios antecedentes e que se sucedem. O primeiro caso é o momento que precede a morte do corpo, revestido de inúmeros perigos substanciados nas investidas do inimigo, de forma a conseguir tentar a alma através do sofrimento do corpo. O segundo caso é a altura que precede a declaração da morte eterna, pela condenação da alma. Quer a condenação quer a salvação dependem das boas ou más acções cometidos por cada um no decurso da sua vida, incluindo a maneira como se comportou enquanto moribundo.

São estes dois aspectos que, convergindo com a morte, devem ser receados. O cristão tem de realizar uma boa preparação para os últimos instantes e tomar consciência das ciladas que o demónio lhe preparará. Depois há apenas que confiar no poder intercessor da Virgem Maria, dos Santos e nas preces dos vivos.

---

<sup>40</sup> MANOEL, Padre Ignacio — *Preparaçam para a eternidade offêrecida ao descuido humano*, Lisboa, Valentim da Costa Deslandes, 1705, p. 76.

A frequência com que os testadores afirmam temer e desconhecer a hora da morte, ronda os 50%. Temer a morte é afirmado por 49.7% dos testadores (627 casos), enquanto desconhecer a sua hora é empregue por 52.3 % (660 casos). As expressões utilizadas, para acentuar ambas as situações, variam um pouco caracterizando os aspectos que revestem a própria morte na óptica de quem escreve os testamentos,

Aqueles que se servem da expressão TEMER, fazem-no de três modos, cada um deles registando variantes.

1. <i>Temer a morte porque é certa e/ou natural</i>	
	N.º de casos
• temer a morte que a todos é certa .....	255
• temer a morte que a todos é natural .....	56
• Temendo a morte que a todos e certa e natural...	2
Total .....	313 (24.8%)
2. <i>Temer a morte</i>	
• Temer a morte .....	182
• Temendo como católico a morte.....	7
• Temendo a morte que todos devem recear .....	1
Total .....	190 (15.1%)
3. <i>Temer a hora da morte e o juízo particular</i>	
• Temer a hora da morte e a estreita conta que hei-de dar de minhas culpas e pecados .....	124 (9.8%)
Total.....	627 (49.7%)

O medo, fruto do desconhecimento, lê-se em dez variantes que agrupamos em três fórmulas: uma delas onde a acção de Deus constitui o núcleo, representando 47.6% (600 casos); outra onde se manifesta, apenas, o desconhecimento da hora da morte, 3.8% (48 casos); a última refere-se à incerteza da vida e da morte, apenas 1% (12 casos). Um total de 660 testadores (52.3%) cujas inquietações provêm directamente do desconhecimento da acção divina.

### 1. *Desconhecer a acção de Deus e a hora da morte*

	N.º de casos
• Não saber o dia e a hora em que Deus será servido levar-me para si .....	390
• Não saber o dia e a hora em que Deus me levará para si desta vida presente a pedir-lhe contas de suas culpas e pecados .....	99
• Não saber o que Deus de mim quer fazer e quando será servido levar-me para si .....	83
• Não saber o que Deus de mim quer fazer .....	28
Total .....	600 (47.6%)

### 2. *Desconhecer a hora da morte*

• Ignorando a hora da morte .....	10
• Não saber a hora dela.....	5
• Morte que a todos é certa e incerta a hora dela...	33
Total .....	48 (3.8%)

### 3. *Incerteza da morte e da vida*

• Considerando a incerteza da vida .....	8
• Morte duvidosa .....	3
• Morte de todos desconhecida .....	1
Total .....	12 (1%)

---

Total ..... 660 (52.3%)

Na ignorância do momento preciso, da hora exacta em que Deus decidirá "levá-los para si", a elaboração do testamento assume-se como um meio, na prática ao alcance de todos, de preparar e precaver quer o momento tão temido da agonia quer o momento do julgamento particular, circunstâncias que conjuntamente com os actos praticados durante a vida conduzirão os testadores a salvação ou condenação eternas.

Se em muitos casos é a morte que se torna responsável de todos os receios, tomando quase a forma de uma entidade e não de um momento, o discurso da literatura de espiritualidade — os manuais de preparação para a morte — são claros. Não é a morte que deve ser temida, mas sim os estados que a precedem — agonia e juízo —. O testamento reflecte esta atitude, pelo receio manifestado em relação a estas duas situações.

A consciência de que a agonia e o juízo são momentos especialmente perigosos manifesta-se em 56.6% dos testadores (714 casos). Quando estes invocam a protecção dos intercessores no momento em que a alma se separará do corpo, fazem-no pensando quer nos últimos instantes de vida, quer no juízo particular.

Os momentos cruciais da agonia, da separação entre corpo e alma e do juízo particular, não sendo confundidos, constituem passos em direcção à morte (física e eterna), que quase se sobrepõem no tempo.

Tomé Ribeiro, homem de negócios, regressa da Índia e em 1652 prepara-se para partir para o Brasil. Elabora testamento nesse mesmo ano, em pública forma, e roga o auxílio divino para aquela "apertada hora pêra que não perca o sentido da salvação", não desejando que na hora da morte o "inimigo commum" lhe fizesse "damno"<sup>41</sup>. Refere-se à agonia e ao mesmo tempo à hora da morte.

Mais explícita é a declaração de Ana de Arendo. Esta mulher invoca a protecção divina afirmando:

"conhecendo a fraqueza da natureza humana e os enganos do diabo que na ora da morte mais que em outro tempo algum da vida costuma oprimir com mais forsa aos mortais como quem sabe que pasado aquele tempo nao tem dahi por diante em que lhe empesar [...] arrenego do diabo mancha e carne de toda a sogeição tentasão e apetite mau que contra esta fee verdadeira me tenha vindo ou haia de vir trazida pello inimigo de nozas almas [...] nao podendo comfesar esta fee e verdade com a boca na hora da morte por causa das dores delia confusão da doenza agora a confesso e hei por confessada"<sup>42</sup>.

A hora da morte referida pela testadora corresponde ao momento da agonia, ocasião de grande sofrimento para o corpo, o último instante de vida temporal e, igualmente, o derradeiro momento em que as tentações diabólicas se podem manifestar.

Cada uma das partes joga a cartada final. A alma tentando salvar-se, apoiada pelos intercessores celestes e pelo sacerdote que auxilia o enfermo a morrer, o demónio fazendo o derradeiro esforço para conseguir arrebatá-la essa mesma alma.

A testadora, Ana de Arendo, ao escrever "nao podendo comfesar esta fee e verdade [...] na hora da morte [...] agora a confesso e hei por confe-sada", tenta prevenir o mais possível todos os perigos que poderão ocorrer. A fé católica assegurar-lhe-á a salvação eterna.

---

<sup>41</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 4.º, livro 44, f. 138.

<sup>42</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 1º, 4ª série, Livro 169, f. 27.

Igualmente, Manuel Fernandes Neves ao redigir testamento em 1682 roga o auxílio da Virgem Nossa Senhora, do Anjo da Guarda, de todos os Santos da corte celestial, dos Serafins e Querubins, das Potestades, Tronos e Dominações para que lhe acompanhem a alma quando esta sair do corpo:

"pera me livrarem do inimigo mau [...] do demónio a quem renego agora e na hora da minha morte"<sup>41</sup>.

A mesma ideia já acima exposta. Implora-se o auxílio divino para o processo da morte, iniciando-se este processo com o tempo da agonia.

No testamento do homem de negócios André de Barros podemos ler:

"temendo a morte e a conta que de meos pecados hei de dar diante a devina magestade [...] ultima hora das atentações do demónio"<sup>44</sup>.

São receadas duas situações — agonia/hora da morte e juízo — que imediatamente se seguem uma à outra, aparentemente com um reduzido intervalo temporal a separá-las.

A fórmula — temer a hora da morte e a estreita conta que hei-de dar de minhas culpas e pecados — com uma referência de 9.8% (124 casos), bem como a fórmula — não saber o dia e a hora em que Deus o levara para si desta vida presente a pedir-lhe contas de sua culpas e pecados — com uma referencia de 7.9% (99 casos), representam uns modestos 17.7% de testadores que aludem ao juízo particular, através da expressão "pedir-lhe contas de suas culpas e pecados"; no entanto silo indicadores de que a ideia de Purgatório está perfeitamente construída e ti um traço característico da mentalidade da época. As alusões à mesma situação empregando a palavra juízo somam apenas 43 casos, sendo em dois deles o juízo universal a estar em causa.

O demónio continua a ser uma ameaça para além do momento da morte física. No testamento do juiz da moeda António de Couros Carneiro, datado de 1657, o testador dirige-se à Virgem Nossa Senhora do Amparo com a seguinte finalidade:

"ma emparar [alma] e defender do inimigo commum no dia de meu juizo particullar". E continua: "contra as tentacois do diabo e acuzação que fizer diante da divina Magestade de minhas culpas, mizerias hinsolencias que forão e são muitas e com a sua ajuda confiado na mizericordia divina espero alcançar perdão de todas"<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> A.D.P., Secção Notarial. PO 1.º, 4ª série, Livro 186, f. 151 v.

<sup>44</sup> A.D.P., Secção Notarial. PO 1.º, 4ª série, Livro 188, f. 24.

<sup>45</sup> A.H.M.P., Série H, Banco 6, Livro 18, ff. 234-234 v.

De acordo com a perspectiva dos testadores pela invocação da protecção da Virgem e dos Santos, o cristão não se precavê apenas para o trânsito da agonia, mas também para o julgamento que se lhe seguirá, quase imediatamente. De um lado encontram-se os advogados de defesa da alma, do outro os de acusação: "Coando os Inimigos da minha alma me estiverem acuzando diante da magestade divina", a Virgem Maria, o Anjo da Guarda, o Arcanjo São Miguel, São Pedro e São Paulo e todos os Santos da Corte Celestial deveriam amparar a alma do Desembargador Pedro Pinheiro de Souza, naquele particular momento "para a conta que [havia] de dar no tribunal de sua divina justisa"<sup>41</sup>.

Todas as precauções relacionadas com os últimos instantes da vida estão escritas de forma exemplar no testamento do cónego da Sé Catedral e comissário do Santo Ofício, Manuel dos Reis Bernardes, datado de 1733. e falecido oito anos depois. Invoca a intercessão de 50 entidades celestiais e depois, escreve:

"E quando succeda que por minha miseria caya em alguma demência ou que por cauza da minha enfermidade prorompa em alguns delírios de que rezulte proferir algumas palavras temerárias e dissonantes a nossa Fe Catholica Romana e contrarias as escrituras Santas Doutrinas da Igreja e Ley de Christo que professo, protesto, ratifico e de novo torno a dizer que como verdadeiro filho da Igreja Catholica Romana creyo em tudo o que ella cre e ensina [...] E dado que pelas minhas miserias caya nos sobre mencionados frenezis (o que Deos não permitta) declaro que se tenham como alheações do juizo: porque desde agora pêra então e sempre hei por repetido e ratificado aquelle pacto que fis e de novo torno a fazer com Deos com todas as clausulas circunstancias e expressões que se conthem no acto heroyco do Illustrissimo Bispo Philipense Reverio. Outrossim declaro que em todas as vezes que eu levantar os olhos pêra o Ceo vir alguma imagem pia bater nos peitos, ouvir relógio, sinal da Missa e de levantar a Sacratíssima Hóstia tomar nas mãos o Rozario ou o vir: E assim mais todas as vezes que eu ouvir com os ouvidos estas santas palavras — Jesus, Maria, Joze, Bento Aleluia; e também quando sentir que os três inimigos d'alma Mundo, Diabo, Carne me tentão em as virtudes da Fe, Esperança e Caridade, Paciência e Humildade ou em outra qualquer virtude; desde agora em lugar de então declaro, que outras tantas vezes quero fazer e exercitar na melhor forma, e modo

---

<sup>46</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 1º, 4ª série. Livro 232. f. 285. Testamento escrito pelo Padre Domingos de Macedo.

que me he possível todos os actos expressos e declarados no dito acto heroyco com todas suas circunstancias, e expressões ainda que meu entendimento por fragilidade minha esteja deles divertido."<sup>47</sup>

Trata-se de um testador informado, bastando cotejar o seu testamento com textos impressos para se concluir ter conhecimento directo do que está escrito.

Toda esta situação, em que a agonia é imaginada como uma batalha, leva a que, num plano ideal, seja um especialista a acompanhar o enfermo nos últimos momentos, afastando dele tudo aquilo que possa lembrar-lhe a vida, pois esta lembrança impediria os sentidos de se concentrarem em Deus fazendo perigar, por isso, a salvação da alma. Os parentes e os amigos deverão ser apartados do agonizante, recomendando-se: "se sayam de sua presença & se ficarem alguma, estejam calladas, sem chorar, ou gemer, ou dizer cousa, que o possa molestar, ou divertir do cuidado de sua alma, & ocupar-se em cuidar cousas da terra, que lhe podem ser causa, & occasião de mina; pelo que só devem ficar com o doente pessoas religiosas, & devotas"<sup>48</sup>.

Pensando na morte de forma mais imediata, o testador, escritas as fórmulas pias convencionais, apressa-se a rogar a intercessão de toda uma panóplia de Santos e outras entidades celestiais que mostram, agora de uma forma individualizada, as devoções de cada um.

Se todos têm consciência de ser Deus a decidir da condenação ou da salvação da alma, acreditam que a corte celestial exerce um papel muito activo, quer auxiliando os testadores, quer defendendo-os do Inimigo, quer mesmo intercedendo directamente junto de Deus, rogando-lhe misericórdia,

A relevância da necessidade da intercessão é atestada pela percentagem de solicitações: 93.6% (1180) dos testadores não se esquecem de a referir. Por um lado, a confiança explode nesta cláusula. Por outro lado, o temor surge igualmente, visto os intercessores terem funções de advogados de defesa da alma junto de Deus.

A súplica dos testadores tem, contudo, vários objectivos. O mais geral, implícito em todos os enunciados, é a protecção do testador no momento da morte. No entanto, alguns deles explicitam as circunstâncias em que pretendem ser defendidos, os perigos de que querem ser afastados, as funções específicas da defesa que imploram.

A protecção para a hora do júízo individual é referida por 41 testadores; a que se relaciona com a hora da morte, pela expressão "dar-me boa morte", por 94 testadores; a ligada ao júízo universal por 2

<sup>47</sup> A.H.M.P., Série H, Banco 6, Livro 20, ff. 122-122 v.

<sup>48</sup> FONSECA, Iriam da — *Guia de enfermos, moribundos, & agonizantes. Com exemplos accomodados às matérias de que trata*. Lisboa, Manoel Ferreira, 1689. p. 148. testadores.

Apesar de somarem apenas 137 casos (10.9%), os números relativos a cada um dos pedidos de defesa revelam-nos o momento em que a agonia se precipita rapidamente na morte, quase se confundindo com ela, num total de 94 casos; segue-se-lhe o juízo particular; por fim, o juízo universal.

Os intercessores, verdadeiros intermediários entre Deus e o testador, são comandados sempre pela Virgem Maria. O seu nome aparece invariavelmente em primeiro lugar e, por vezes, é chamada de mãe dos pecadores (62 casos), Rainha dos Anjos (9 casos), Imaculada (3 casos). Senhora da Boa-Morte (3 casos), Gloriosa (2 casos), Rainha dos Céus e da Terra (1 caso).

Se o Filho, Cristo Redentor, ocupa de forma geral um espaço privilegiado na encomendação neste segundo grande momento é a Mãe, a Virgem, que domina a área reservada aos intercessores. Ela é invocada por 93% (1176 casos) dos testadores. Em 89.2% (1125 casos) apenas como Virgem Maria e em 51 casos com menções precisas, somando o do Nossa Senhora do Rosário o maior número de ocorrências, vinte e duas, concentradas nas freguesias de São Nicolau, Sé e Vitória (14 casos). As outras invocações do nome de Maria somam vinte e nove ocorrências, dispersas por 11 invocações diferentes, relacionadas com as devoções particulares de cada um e, muito provavelmente, com os cultos particulares de cada freguesia.

Em segundo lugar é rogado o auxílio do Anjo da Guarda, situação registada em 688 casos (54.6%).

Um outro conjunto de intercessores é constituído pelas invocações Santorais. A maioria dos testadores (76.4%-964 casos) utiliza uma expressão cómoda que previne todas as situações, solicitando o auxílio de "Todos os Santos da Corte Celestial". É ainda invocada a protecção de trinta e nove Santos (incluindo a expressão Apóstolos) e nove Santas, num total de 431 ocorrências. Destacam-se São Pedro e São Paulo citados 127 vezes (10.1%); São Francisco citado 50 vezes (4%); Santo António citado 41 vezes (3.3%); S. José citado 38 vezes (3%); São João Baptista citado 20 vezes (1.6%); São Domingos citado 18 vezes (1.4%) e São Bento citado 12 vezes (1.1%). Todos os outros revelam ocorrências menores que dez. Nas invocações femininas destaca-se apenas Santa Ana com 16 pedidos de intercessão.

Note-se a proporção relativa de três invocações de Santos directamente relacionadas com três conventos: São Francisco, São Domingos e São Bento. As duas primeiras invocações chegam ao termo da cidade do Porto, enquanto a última, São Bento, é citada por testadores de toda a cidade intra-muros, estendendo-se, apenas, até a freguesia de Santo Ildefonso, com uma maior implantação na freguesia da Vitória, local onde se encontra implantado o mosteiro masculino. Igualmente a invocação de São Francisco e maioritária na paróquia de São Nicolau, onde este se situa. Da mesma forma. São João Evangelista e Santo Agostinho são referidos por testadores da

cidade onde estão os conventos das suas invocações. Santo Inácio de Loiola e São Francisco Xavier permanecem como intercessores na cidade intra-muros, onde se situa o colégio de São Lourenço da Companhia de Jesus.

Apesar dos intercessores se encontrarem dispersos por múltiplas invocações, algumas questões podem ser colocadas. Em primeiro lugar, o culto aos familiares de Cristo, excluindo a Virgem Maria, — São José, Santa Ana, São Joaquim e São João Baptista — nunca alcançam o termo longínquo da cidade (São João Baptista regista apenas um caso na paróquia de Campanha). Note-se que os dois primeiros ostentam altares de destaque na Sé Catedral a partir de 1717<sup>49</sup>, concentrando-se as referências quer a São José quer a Santa Ana, precisamente, na primeira metade do século XVIII.

Em segundo lugar, os Santos mais recentes — São Francisco Xavier. Santo Inácio de Loiola, Santa Teresa D'Ávila, São João de Deus — surgem a partir do intervalo temporal de 1690-1709.

Se os pedidos de intercessão constituem uma das expressões individualizadas de devoção, os dados apontam, apesar da sua dispersão, para o estabelecimento de um elo entre os cultos implantados nas paróquias e as atitudes dos testadores, auxiliando o incremento desses mesmos cultos. Da mesma forma, os mais recentes, mais tardiamente se vislumbram. Assim, espaço e tempo desempenham um papel importante na orientação devocional quando da invocação de intercessores. Por outro lado, cultos muito implantados, como o de São Francisco e São Domingos, permanecem, auxiliados, provavelmente, pelo êxito crescente das respectivas Ordens Terceiras.

A comunidade terrestre ocupa do igual modo um lugar de destaque como agente intercessor. As Constituições Sinodais do Bispado aconselham:

"He cousa Santa, louvável, & pia fazerem-se suffragios pelas almas dos defuntos, pêra que mais cedo se vejão livres das penas temporais, que no Purgatório padecem em satisfação de seus peccados; & aos que ja gozão de Deos, se lhes acrescente a gloria accidental. Por tanto exhortamos muito a todos nossos súbditos, que em seus testamentos, & ultimas vontades se lembrem, não só de mandarem dizer as missas, & fazer as exéquias, officios, & oblações costumadas, mas alem disso, o que cada hum mais puder conforme sua devoção, & possibilidade"<sup>50</sup>.

A este tipo de discurso respondeu prontamente a comunidade de fiéis, tanto em género como em número. Os ofícios foram mandados rezar por

<sup>49</sup> ALVES, Natália Marinho Ferreira — *A Arte da Talha no Porto na Época Barroca*, Câmara Municipal do Porto, 1989, p. 54.

<sup>50</sup> *Constituições Sinodais do Bispado do Porto...*, Porto, 1690, livro IV, título II, constituição 6.

73.9% (932 casos) de testadores<sup>51</sup> e ordenar missas foi atitude tomada por 82.1% (1035 casos) deles. O número de uns e de outros varia, de acordo com o texto das Constituições: "o que cada mais hum puder conforme sua devoção, & possibilidade".

Alguns testadores preveniram-se em vida, tendo já mandado rezar algumas missas para benefício da sua alma. Esta situação é referida por seis deles. Dois em que o total de sufrágios pretendidos é igual a cem, e quatro outorgantes que não declaram o seu número exacto. No primeiro caso alertam os respectivos testamenteiros para a necessidade de se abater ao total o conjunto de sufrágios já cumpridos.

Ao longo do período temporal tratado, a determinação — mandar rezar missas pela própria alma — aumenta. Passa de 79.8% (91 casos em 114) para o período de 1650-669, para 83.9% (339 casos em 404) em 1730-749.

A comunidade de fiéis aderiu arrebatadamente ao apelo da Igreja, não esquecendo nos seus testamentos de referir este factor que ascende, em alguns casos, aos milhares de sufrágios a cumprir.

Presente-se o medo que os testadores têm das penas temporais devidas pelo pecado, mas também a confiança no poder intercessor das orações.

Bastante esclarecedores são os prazos em que as missas deveriam ser rezadas: durante a agonia, no dia do falecimento, de corpo presente, entre três e oito dias depois do falecimento, "o mais breve possível", como é referido por diversas vezes. Por último, dois novos conjuntos. Um cujo tempo para realização das missas exigidas não é determinado, outro substituído pelas missas perpétuas.

Encontramo-nos perante um fenómeno que encerra três realidades: a primeira constituída pelos sufrágios ordenados o mais próximo possível da hora da morte, período em que, com toda a certeza, os testadores imaginam decorrer o juízo individual, restando ainda algum tempo à comunidade para sufragar as suas almas; a segunda composta pelos sufrágios sem um prazo definido para serem cumpridos, evidenciando, do mesmo modo, o sentimento de que como pecadores deverão pagar o seu tributo; a terceira, as missas perpétuas a serem ditas até aos finais dos tempos, o dia do juízo universal.

Ao primeiro conjunto (missas a serem rezadas num breve espaço de tempo em relação à hora da morte) aderem 62.2% (784 casos) dos testadores, ao segundo conjunto 56% (706 casos) e ao terceiro 15.6% (197 casos).

---

<sup>51</sup> Têm já feito por suas almas um ofício de defuntos dois proprietários (1690-709 e 1730-749): dois ofícios de defuntos tinham, também, já sido mandados rezar por um proprietário (1670-689), um membro dos ofícios mecânicos e dois testadores de estatuto social indeterminado (1710-729).

O tempo urge. Quanto mais rapidamente a alma for auxiliada pelo sacrifício da missa, mais cedo se poderá livrar das penas do Purgatório e ir gozar da glória no Paraíso.

Esta situação não é alheia a um conjunto de influências várias: os conselhos proporcionados pelos confessores; uma vivência num espaço pejado de associações piás; as homilias e sermões escutados.

Da acção exercida pela pregação referiremos como exemplo um ser-mão pregado pelo jesuíta Francisco de Mendonça e recitado em Évora no ano de 1615. O orador sagrado, a certa altura, pretende mover o coração dos ouvintes de forma a que rezem pelas almas do Purgatório. Para o conseguir, descreve-o muito plasticamente:

"Imagino eu o Purgatório, como numa torre [...] onde estão encarcerados todos os presos de caso menor que os de caso mayor. estão lá na cova [...] estão lá no inferno; donde nunca hão de sair". No entanto o Purgatório encontra-se cercado por "dous exércitos de misericórdia": um constituído pela "Igreja Militante" que naquele momento, dia um de Novembro, reza a Deus pedindo-lhe para abrir "aquellas portas do Purgatório": outro, o do céu que "assesta toda sua artilharia" implorando ao mesmo Deus que liberte aquelas almas <sup>52</sup>.

A situação atrás descrita repetia-se, com toda a probabilidade, inculcando nos ouvintes temor em relação às penas e, ao mesmo tempo, confiança em relação aos sufrágios rezados expressamente para a libertação das almas. Por isso, a necessidade manifestada em dispor com antecedência, através das cláusulas testamentárias, o número de missas e o tempo em que deveriam ser rezadas. Já na segunda metade do século XVI Frei Amador Arrais, num dos diálogos, exprime através do personagem Antioco estes dois sentimentos — temor e confiança, ao escrever:

"Hua amizade vos peço Salonio, e he, que com muita brevidade cumpraes este meu testameto; porque temo grandemente aquellas penas do Purgatório. Sepre ouvi, que nenhum poderia sofrer nesta vida, sem morrer, as penas, e dores, que nossas almas padecem naquelle lugar; e do excesso, que o seu fogo faz ao nosso calor, e actruidade, tenho lido cousas que me fazem pasmar". A resposta de Salonio visa encher de confiança o seu interlocutor, que se encontra enfermo: "Deos todo misericordioso não sofre muito tempo a ausencia de seus amigos; e por tanto ordenou, que os tormentos do Purgatório fosse intensissimos, para com elles brevemente serem purgadas as almas dos justos" <sup>53</sup>.

<sup>52</sup> MENDONÇA, Francisco de — *Sermoens*, Lourenço do Anveres, 1649, p. 375.

<sup>53</sup> ARRAIZ — *Ob. cit.*, f. 229 V.

O número de missas a serem cumpridas num curto espaço de tempo varia entre uma e vinte mil, passando por um conjunto de testadores que afirmam desejar todas as possíveis. Os homens de negócio registam a maior percentagem em relação aos sufrágios a serem rezados o mais próximo possível da hora da morte, atingindo os 78.9% (101 casos em 128). Segue-se a nobreza que as requesta em 76.6%; o clero em 72.6%; oficiais e letrados em 65.9%; membros dos ofícios mecânicos em 66.7%; proprietários em 72.9%; lavradores em 46.4%; mareantes em 33.3%; pescadores em 11.1%; assalariados em 66.7%; soldados em 14.3%; estatutos sociais indeterminados em 46.5%. De forma geral estes sufrágios são pretendidos pelos grupos sociais que dispõem de somas em numerário que lhes permitam efectuar o respectivo pagamento.

Assim, estabelecemos as seguintes classes em relação a esta primeira tipologia de missas:

MISSAS A SEREM REZARAS NUM CURTO ESPAÇO DE TEMPO

<i>Nº de missas (classes)</i>	<i>Nº de Casos</i>
1-93 .....	428
100-284 .....	130
300-430 .....	41
480-900 .....	31
1000-2100 .....	36
2850-6665 .....	8
10 000-20 000.....	12
Indeterminado .....	98
Total .....	784 (62.2% em 1261 casos)

A adesão a cada uma das classes de sufrágios estabelecidas encontra-se condicionada pelos recursos económicos de cada um dos testadores. Por isso, à medida que se desce na escala social o número de sufrágios pretendidos diminui.

A evolução secular deste factor atinge um pico, em 1670-689, com 72.3% de solicitações, iniciando, a partir daí, uma regressão e terminando, em 1730-749, com 55.4%. Este conjunto de sufrágios domina quase todo o século, e a partir de 1710-729 começa a ganhar terreno a segunda tipologia convencionada, aquela cujos sufrágios não têm um prazo definido para serem cumpridos.

As missas sem prazo definido iniciam-se com 48.2%, progredindo constantemente e alcançando os 63.9% no espaço temporal de 1730-749. Estes indicadores não significam que o medo do Juízo Individual e do Purgatório se desvanece para o século XVIII. Os grupos sociais: nobreza, oficiais e letrados, homens de negócio e mareantes, registam uma tendência altista relacionada com os sufrágios a cumprir num espaço temporal breve em relação à hora da morte; membros dos ofícios mecânicos revelam uma curva estável; pelo contrário, clero, proprietários, lavradores e assalariados, manifestam uma tendência de baixa. Os que possuem avultados rendimentos imediatamente disponíveis, o que pressupõe numerário, cada vez com mais veemência insistem neste aspecto. Disto são prova os homens de negócio: tomam esta atitude em 55.6% para o período de 1650--1669 e atingem os 82.5% passados cem anos. A partir do século XVIII muitos deles, segundo nos informam, possuem milhares de cruzados, fruto de variadas sociedades de risco e de vultosos negócios principalmente com o Brasil, mas também com Angola.

Na segunda tipologia (missas sem prazo definido para serem rezadas) verifica-se uma menor diferença percentual de estatuto para estatuto: a nobreza pretende-os em 56.5%; o clero em 64.2%; oficiais e letrados em 52.9%; homens de negócio em 64.1%; ofícios mecânicos em 45.5%; proprietários em 66.7%; lavradores em 54%; mareantes em 33.3%; pescadores em 44.4%; assalariados em 41.7%; soldados em 71.4%.

A quantidade de sufrágios pedidos é igualmente muito variável dependendo o seu número do grupo social a que o testador pertence.

#### MISSAS SEM PRAZO DEFINIDO PARA SEREM REZADAS

##### *Nº de Sufrágios*

1-220.....	430
250-642.....	101
700-1332 .....	63
1400-4009 .....	65
4800-8060.....	24
9503-12 000 .....	12
20 000-40 000.....	3
Indeterminado .....	8
Total .....	706 (56% em 1261 casos)

A soma das duas tipologias que temos vindo a analisar revela que mais de 50% dos testadores se inclinam para as centenas e milhares de missas, impondo-se-nos uma nova quantificação: conhecer a progressão deste factor de forma total que oscila, como já dissemos, entre uma e quarenta e uma mil missas <sup>54</sup>.

SOMA DAS DUAS TIPOLOGIAS DE MISSAS

*Nº de Missas*

1-86 .....	440
90-365.....	245
370-910 .....	108
1000-4300 .....	159
4900-8210 .....	30
10 000-14 000.....	14
20 000-41 000 .....	6
Indeterminado .....	16
Missas perpétuas.....	17
Total .....	1035 (82.1% em 1261 casos)

A análise das tendências seculares de cada uma das classes acima referidas evidenciam, em primeiro lugar, que as classes de missas com menores quantitativos recuam à medida que se avança no tempo. Ao contrário, aquelas cujos quantitativos são às centenas e milhares, à medida que se entra no século XVIII registam percentagens que se mantêm ou aumentam, na generalidade. Por último, os sufrágios que superam os 4900 iniciam-se, sempre, no período 1670-689.

Não só a atitude — ordenar missas — progride, como também o seu número por testador. Este entusiasmo piedoso faz recuar enormemente as missas perpétuas que registam uma quebra em flecha.

Em meados do século XVII as missas perpétuas representam 37.7% (43 casos em 114), descendo até aos 12.4% (50 casos em 404) para o período temporal de 1730-749.

Nesta última tipologia deparamos com um vazio social, muito compreensível. Estes sufrágios implicam um importante investimento, que terá

---

<sup>54</sup> Neste total trabalharemos com 1018 casos, visto 17 testadores pretenderem apenas missas perpétuas.

de render o suficiente para que possam ser rezadas "até ao fim do mundo", expressão utilizada amiudadamente pelos testadores. Em todos os grupos sociais as percentagens recuam ao longo do século e na maioria deles (nomeadamente: clero, oficiais e letrados, ofícios mecânicos e proprietários) o retrocesso é abrupto.

O sacrifício da missa constitui um traço característico do período estudado, dominando todo o século. No entanto, a sua oportunidade é, talvez, interpretada de maneira diferente da do século XVI. De acordo com os indicadores quantitativos que possuímos, a grande oposição verifica-se entre missas perpétuas e missas a serem rezadas em grandes quantidades e de uma vez só. As primeiras em nítida recessão, as segundas numa clara ascensão. Por outro lado, aquelas que deveriam ser cumpridas num prazo curto, relativamente à hora da morte, encontram-se presentes em mais de metade do *corpus* testamentário (62.2%). É provável que quinhentos registre tendências inversas ou, pelo menos, uma maior constância na menção de missas perpétuas.

Os testadores encontram-se cada vez mais inquietos, revelando temor e ansiedade em relação ao juízo particular e às penas a sofrer no Purgatório, circunstância equilibrada pela confiança que os sufrágios proporcionam e pela certeza de que serão rezados. Afinal, existe um documento jurídico que obriga o testamenteiro a dar cumprimento a todas as deliberações aí expressas.

Ângela de Jesus, viúva do mercador José Peixeira de Carvalho, depois de decidir o referente aos seus bens de alma, declara: "que permitira Deos que com as oraçoens de algumas creaturas tenha a minha Alma algum alívio pera onde espero hir pella mizericordia de Deos"<sup>55</sup>.

A necessidade de sufragar a alma é sentida por todos, os milhares de missas acumulam-se e, também, os atropelos em relação ao modo que deveria caracterizar a sua celebração. Esta é a informação concedida pelo padre António Soares Robles, por testamento datado de 1694. Este período corresponde, precisamente, a um dos mais férteis em centenas e milhares de missas.

O sacerdote considera ser este sufrágio "o principal remédio que as tira [almas] da pena para entrarem na gloria", pretendendo que se lhe mandem rezar todas as possíveis, de corpo presente, em altares privilegiados de todos os mosteiros, igrejas, ermidas e capelas da cidade, advertindo: as que se "poderem dizer desentamente pello tempo devido para cada hua pêra que o Santo Sacrifício seja agradável a Deos e honra dos fieis Christaoens".

---

<sup>55</sup> A.D.P., Secção Notarial, PO 4.º, livro 197, f. 57 v. Testamento datado de 1736.

Acrescenta: "serão mais meritórias pella perfeição do que da brevidade pellas indisencias que as pressas nestas ocasiões se experimentão"<sup>56</sup>.

O testador critica uma pratica por si observada no dia a dia, cuja consequência não é difícil de imaginar — missas rezadas de forma incompleta. Saliaenta que o benefício por elas oferecido não se mede pela brevidade, mas pela dignidade com que c cumprido.

Para além dos sufrágios referidos, o testador pretende ainda mais 6100 missas. Prevenindo possíveis abusos, avisa os testamenteiros de que deverão ser ditas uma a uma e pagas uma a uma, diariamente.

A situação descrita pelo padre Amónio Soares Robles era certamente do conhecimento de muitos testadores. No entanto, esta parece não ter inibido a atitude de grande parte deles, que medem a eficácia do ofício divino pela brevidade com que era rezado.

Existem, porém, fortes razões que levam os testadores a mandar cumprir as missas para salvação da sua alma, o mais depressa possível. Tentam, através desse sacrifício, encurtar o tempo de permanência no Purgatório. A literatura de espiritualidade apela nesse mesmo sentido; "E podendo ser, mandaimas dizer todas em breve tempo [missas], por muitos Sacerdotes, não porque meu fin principal seja escusarme das penas do Purgatório, (que he amor interesseiro) mas porq desejo de ver mais cedo a face de meu Dcos. conforme ao puro amor que lhe devo"<sup>57</sup>.

Os números mostram um certo alvoroço, muito piedoso, na viragem para o século XVIII com a solicitação de centenas e milhares de missas, atitude representativa da barroquização do sentimento religioso.

Ao analisar o conteúdo dos testamentos encontramos diferenças, fruto dos recursos á informação a que cada um tinha acesso, fruto da vivência individual, por vezes influenciada pela inserção num determinado espaço paroquial e não motivadas por valores espirituais divergentes.

O conjunto de testadores não se encontra, na generalidade, familiarizado com a problemática espiritual erudita. Revela uma atitude comum — amar e temer — constituindo este conjunto, produto de uma época, o real motor desta mesma época, perpetuando e transformando pela simplicidade um conjunto de ideias de compreensão difícil. Ela divulga determinadas atitudes pelo homem comum sendo ao mesmo tempo o homem comum.

Indivíduos de ascendência social heterogénea elaboram testamentos diferentes na forma e conteúdo, mas com a mesma estrutura espiritual<sup>58</sup>,

<sup>56</sup> A.D.P., .Secção Notarial, PO 1. 4ª- série, Livro 205 (2.º livro), f. 14.

<sup>57</sup> FONSECA, Joam da — *Ob. cit.*, p. 148.

<sup>58</sup> CHAUNU, Pierre; — *La Mort à Paris. 16. 11, 18 sièc/es*, Paris, Fayard, 1978, pp. 399-400.

prova de que os métodos utilizados para a propagação de determinadas ideias e conceitos, métodos que de Iodo lhes escapam, produziram frutos e, possivelmente, encontramos-nos perante uma expressão cultural de certa forma massificada <sup>59</sup>.

Se o escritor exerce um efeito mediador na elaboração de determinadas fórmulas, ao exprimir-se num discurso convencional e até estereotipado faz-se eco de um conjunto de ideias aceites, enraizadas e que, de maneira geral, ilustram o sentimento religioso do período estudado.

Não acreditamos estar perante uma época atraída pelo lúgubre ou mesmo pela tristeza. É certo que a prudência aconselha a respeitar-se e a temer-se as ciladas demoníacas, mas a certeza do amor divino e do auxílio das comunidades celeste e terrestre apaziguaria, pela confiança nelas depositada, o coração do verdadeiro cristão.

Escrever o testamento é um acto que visa preparar a felicidade eterna e que se inscreve no dia a dia do homem da época barroca, revelando uma forma de encarar o mundo em que o espaço ocupado pelo religioso tem um papel de relevo.

"Não entregues teu coração à tristeza,  
Mas afasta-a e lembra-te do teu fim.  
Não te esqueças dele porque não há retorno;  
Na paz em que o morto entrou deixa repousar a sua memória.  
E conforta-o no momento em que exalar o último suspiro" <sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> MARAVALL, José António — *La cultura del Barroco*. Barcelona, Ed. Ariel, 1986, pp. 129-176.

<sup>60</sup> *Eclesiástico*, 38, 21-22.24.

## HORRORES BREVES —HORRORES ETERNOS

### UMA REFLEXÃO SOBRE A OBRA *GRITOS DO INFERNO PARA DESPERTAR AO MUNDO DO* PADRE JOSEPH BONETA

MARIA GABRIELA GOMES OLIVEIRA Escola  
Secundária Joio Gonçalves Zarco (Matosinhos)

O padre aragonês Joseph Boneta (1638-1741)<sup>1</sup> dá à estampa nos inícios do século XVIII (1705) uma obra piedosa - *Gritos del Infierno para despertar el mundo*, que conhece sucessivas edições em castelhano, várias em francês, e em Portugal foi traduzida e editada em 1716 e 1721 sob epígrafe que reproduz o original: *Grilos do Inferno para despertar ao mundo*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Joseph Boneta y Laplana, natural de Zaragoza, doutor em Teologia e prebendado da igreja de S. Salvador da mesma cidade. Foi autor de bibliografia com um certo êxito editorial para a época. Algumas das suas obras foram traduzidas em várias línguas entre as quais o português, o francês e até o chinês e conheceram sucessivas edições, algumas delas ainda editadas na segunda metade do século XIX.

Citamos alguns dos seus títulos:

— *Vidas de Santos y venerables varones de la religion de Nuestra Señora del Carmen de la antigua observância*, Zaragoza, oficina de António Francisco Castan, 1687.

— *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos*, Zaragoza, 1689. Desta obra há várias edições em português.

— *Crisol del Crisol de desengaños*, Zaragoza, en la casa de Antonio Rubio, 1700. Existe tradução e edição portuguesa.

— *Gritos del Infierno para despertar el mundo*, Zaragoza, por Tomas Martinez, 1705. A obra teve uma segunda edição em Zaragoza em 1714, seis edições em Barcelona, a última das quais em 1856. Foi traduzida e editada em francês pelos irmãos Garnier, s/d.

— *Gracias de la Cracia. Saladas agudezas de los Santos*, Zaragoza, por Tomas Martinez, 1706. Existe tradução e edição portuguesa in PALAU Y DULCET, António — *Manual del librero Hispano Americano*, Barcelona, 1948, 327-328.

<sup>2</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno para despertar ao mundo*, Lisboa, traduzida em português por António Faria Barreiros, officina de Filipe de Sousa Villela, 1721. Esta edição é a que seguimos no trabalho aqui desenvolvido.

Como sugere o título, o autor quer acordar as consciências do "sono do pecado" e mover os ânimos ao arrependimento e à reforma de vida. Em ordem aos objectivos que contempla, o padre Bonda oferece um processo meditativo sobre as penas do Inferno, organizado em tomo de um forte apelo emocional: os *gritos* dos condenados. Voluntariamente inquieta, amedronta, aflige, porque confia, como o texto deixa com clareza intuir, no poder dinamizador do *medo* e na utilidade de horrorizar para salvar. Assim, logo na dedicatória e no prólogo do livro surgem expressões reveladoras desta linha de pensamento: a Pilatos no acto da entrega de Jesus "moveram mais os gritos [do povo] que as razões, pois as tinha, para livrar a Christo" <sup>3</sup>; mais defende o medo do que a autoridade, "pois mais vale um grande cão na poria do que dentro hum grande Senhor" <sup>4</sup> e "pode haver razão para que por lhes não darmos [às almas] hum horror tão breve, come medicinal, as condenemos a outro horror tão irremediável como sempre eterno, sempi ternus horror inabitat"? <sup>5</sup> *Gritos do Inferno para despertar ao mundo* integra-se, por estes motivos, no que Jean Délumeau chama a "pastoral do medo", em que se recorria a uma tática de pavor, de modo que os fiéis temerosos se afastassem do pecado, fizessem penitência por suas culpas e, o que não é menos importante, se mantivessem no seio da Igreja Católica <sup>6</sup>.

Nesta obra, o autor usa, como já precedentemente fizera em *Gritos das Almas do Purgatório...*, uma técnica de ficção, não original mas convincente, em que põe o mundo do Além a comunicar com o mundo terreno <sup>7</sup>. Os condenados, da única maneira que lhes é possível, aos *gritos* forma que tanto indica a veemência do castigo como a urgência do aviso — alertam os pecadores dos perigos que os aguardam se não arripiarem caminho e descrevem os suplícios a que estão sujeitos. Eles, os actores da cena infernal, dão notícia das misérias que suportam, o que, obviamente.

---

<sup>3</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 13.

<sup>4</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 2.

<sup>5</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 16.

<sup>6</sup> Cf. DELUMEAU, Jean — *Naissance et affirmation de la Reforme*, Paris, P.U.F., 1965. 50-53 e *Le Péché et la Peur. La culpabilisation eu Occident (XIII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris. Fayard, 1983, 340-369, 415.

Foi esta uma pastoral de largo fôlego que, entre nós, teve na *Missão Abreviada da Padre Manuel Couto*, um testemunho alto e editado ainda na segunda metade do século XIX. COUTO, Padre Manuel José Gonçalves — *Missão Abreviada poro Despertar os Descuidados. Converter os Peccadores e Sustentar o Fruto das Missões*, Porto, Typografia de Sebastião José Pereira, 1859

<sup>7</sup> Ver OLIVEIRA, Mana Gabriela Gomes de — *Uma "irmandade" volante do século XVIII. O folheto "Lágrimas das Almas"* in *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas*, II Série, Vol. IX, Porto. 1992, 349-354.

reforça o impacto junto do leitor ou ouvinte, conferindo autenticidade e realismo à narrativa. O texto elenca uma série de vícios, bem definidas situações de erra, comuns a grupos sociais que poderíamos dizer de extracto médio-alto, daqui resultando um esboço de tipologia de pecadores onde, com relativa facilidade, o leitor se enquadrará: o pai desatento à educação religiosa e moral de seus filhos; o amo relaxado no pagamento a seus criados; os que excessivamente cuidam de suas fazendas em prejuízo da vida espiritual; os progenitores autoritários quanto à escolha de estado de seus dependentes; a mulher fútil, enleada em seus atavios; o jovem esquecido da brevidade dos anos e todo entregue aos prazeres do mundo; o adúltero; o mexeriqueiro... No final de cada uma das considerações surgem os *grilos* dos condenados, avisando: se és como eu, olha o que te espera... O padre Boneta centra o discurso nas penas do Inferno, na duração, variedade e rigor dos castigos. Nem a geografia, nem a morfologia do "lugar" o ocupam, como acontece com alguns notos autores que o precederam e alguns seus contemporâneos <sup>8</sup>. O Inferno aparece com os usuais atributos de prisão, trevas e fogo; é "escuro cárcere", "negra região das sombras", "pego de inextinguíveis chamas...". As imagens concretas com que o sacerdote aragonês evoca os tormentos infernais seguem os modelos aprovados pela Contra-Reforma os quais, por sua vez, espelham, com ligeiros matizes, elementos da tradição judaico-cristã que, a partir de Sto. Agostinho, se vão estruturando e, ao longo dos séculos XIII a XV se impõem através das obras de piedade, dos sermões, do teatro religioso e da iconografia respectiva <sup>9</sup>. Note-se a ausência de dois temas frequentes no vocabulário do Além infernal: a dualidade ardente/glacial e as representações de animais fantásticos, monstruosos ou repelentes: dragões, serpentes, áspides, sapos e guzanos. Nas páginas dos *Grilos do inferno*... vemos sublinhada a noção do duplo castigo espiritual/corporal, o que está a indicar a admissão da possibilidade de as almas "separadas" sofrerem "corporal-mente" <sup>10</sup>, mais a antiquíssima adequação do castigo à natureza do pecado e ainda a repartição das penas segundo os cinco sentidos de acordo com o que tradicionalmente se diz o modelo jesuítico.

---

<sup>8</sup> É pacífica, neste passo, a reminiscência de Dante Alighieri e de *Divina Comédia*. No século XVIII e no nosso país, alguns autores preocuparam-se em retratar a paisagem infernal; por exemplo, CORTE-Real, Jerónimo in *Auto dos Quatro Novíssimos*, Lisboa. Officina patriacal, MDCCLXVII.

<sup>9</sup> Veja-se a propósito a obra dirigida por XELLA, Paolo — *Arqueologia del Inferno*, Barcelona. Editorial Aura, 1991 e o artigo de BASCHET, Jérôme — *Le Moyen-Âge a-t-il eu peur de l'enfer?* in revista *L'Histoire*, Paris, Novembro, 1994, 26-33.

<sup>10</sup> De acordo com S. Tomás de Aquino em *Suma Teológica* in LE Goff, Jacques — *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993. 20 e 30, nota 9.

No que diz respeito à relação culpa/castigo, ilustremo-la com alguns exemplos: o do mexeriqueiro cujas palavras semearam a discórdia e roubaram a paz nas famílias e entre amigos. Ele vai receber no Além a pena de uma guerra contínua com todos os que o rodeiam e consigo mesmo, de tal maneira que, ao volver os olhos apenas verá "hum inimigo e algós do coração" <sup>11</sup>. O pai de família que não velou atentamente pelo bem estar espiritual dos que tinha a seu cargo sofre o castigo de "velar sempre" isto é, olhar continuamente os seus próprios martírios <sup>12</sup>. Por sua vez, aqueles pais opressores que obrigam seus filhos ou filhas a tomar estado que não era da vontade deles sujeitam-se à imobilidade total, e por demais eterna: "Ponderay quanto excede a opressão que tenho à que dey... que não tenho só presos pes e mãos, mas também sentidos e potências de maneira que não há em mim cousa, a qual não esteja atada, e presa com grilhões feitos em braza..." <sup>13</sup>.

No tocante aos tormentos dos cinco sentidos, a vista magoa-se com a "feííssima figura dos demónios" <sup>14</sup> e a "cruel carniceria de Justiçados" <sup>15</sup> a que assiste; o ouvido ó obrigado a escutar "blasfémias contra Deus" <sup>16</sup> e "espantosos bramidos" dos malditos, de tal forma aterradores que "desejarás morrer por te livrares destas agonias..." <sup>17</sup>. Ao olfacto sufocam "tantas e tão reconcentra das podres corrupções...", o paladar suporta a destruição do órgão principal, a língua, despedaçada pelo danado que há-de também engolir matérias escaldantes como ouro derretido, enxofre fervente e o próprio fogo <sup>18</sup>. Repare-se que neste ponto se omite a fome e a sede, consideradas por outros autores um dos mais insuportáveis martírios do Inferno, provações que, em primeiro lugar, afectam o sentido do gosto <sup>19</sup>.

O tacto, o mais extenso de todos os sentidos, sofre pelos maus tratos que os demónios infligem ao corpo que e cuspidos, pisados, empurrados, espetados, açoitados — punição de escravos — com grilhões e cadeias em brasa. Em não raras páginas se alude à patética "carnificina" que se desenrola na "negra região das sombras". A destruição do corpo, em que se insiste de

---

<sup>11</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit, 29-32.

<sup>12</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit, 11.

<sup>13</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit, 244.

<sup>14</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit, 176.

<sup>15</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit, 376.

<sup>16</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit, 376.

<sup>17</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit, 179.

<sup>18</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit, 27, 43-44.

<sup>19</sup> Assim, por exemplo, Alexandre de Gusmão em *Eleiçam entre o bem e o mal eterno*, Lisboa Occidental na Officina da Musica, Anno MDCCXX, 178-179.

uma maneira reiterada até ao excesso e, para nós hoje, pouco crista, completa-se pelo tormento do fogo.

A visão do padre Boneta sobre o fogo do Inferno assenta nas posições tradicionalmente seguidas pela Igreja cristã e católica e a qualificação do elemento ígneo reproduz atributos comuns a obras afins da mesma época. Veja-se em Portugal, *Eleiçam entre a bem e mal eterno* do padre Alexandre de Gusmão, de 1720, *Os últimos fins do Homem, salvação, e condenação eterna* do padre Manuel Remardes, de 1728, *Desengano dos Peccadores...* do Padre Alexandre Perier, de 1765. O texto de *Gritos do Inferno...* refere o fogo, criado por Deus para satisfação de sua vingança <sup>20</sup>. "primitivo", "inextinguível", "eterno", "sobrenatural" mas com efeitos abrasadores iguais, ainda que muito aumentados, aos do fogo terreno. Menciona-se o fogo/chamas atribuindo-lhe, como ensinavam Tertuliano, S. Cipriano, S. João Crisóstomo <sup>21</sup>, o poder de queimar sem consumir. As labaredas rodeiam os condenados, servem-lhes de cama, trespassam-nos e brotam dos poros do corpo nele voltando a entrar pelos sentidos ~. O fogo/cozinha está presente em expressões como "forno" e "fornalha" onde assam os corpos dos justicados às penas eternas <sup>23</sup>. O processo culinário da fritura vem referido quanto aos suplícios destinados ao adúltero; este não é assado porque, deste modo, não o toca directamente o fogo, mas o calor. O culpado de tão grave delito frita-se, não já em azeite, mas em enxofre onde saltará e se queimará, do qual lerá as entranhas trespassadas e donde "sayrá queimando delias, suffocando-vos o alento a negra respiração de seu espesso encarcerado fumo e entristecendo-vos o coração sua macilenta amarela espantosa lus" <sup>24</sup>. O fumo, mal estar apontado como uma das múltiplas provações do Inferno e cujo rasto se encontra já em antigos textos cristãos, por exemplo, o *De Laude Martirii*, supostamente atribuído a S. Cipriano <sup>25</sup>, surge aqui também, como acabamos de ver; chega-se a

---

<sup>20</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed cit, 376 e 456. No século XVIII, os pregadores italianos dão particular realce ao tormento do fogo e entre estes o jesuíta Paulo Segneri cujo *Tratado do Inferno Aberto* se encontra traduzido em português por Frei Agostinho de Santa Maria. A 5ª edição, publicada por Pedro António Caldas encontra-se anexa a *Desengano de Pecadores Necessário a todo o género de Pessoas, Utilíssimo aos Missionários e aos Pregadores desenganados, que só desejão a salvação das almas*, Lisboa, Officina de Miguel Marescal da Costa, Anno de MDCCLXV.

<sup>21</sup> DELUMEAU, Jean — *Le Péché et la Peur...*, ed. cit., cap. XIII, notas 7, 8 e 703.

<sup>22</sup> BOCETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit, 90, 180.

<sup>23</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 179.

<sup>24</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed cit., 89,

<sup>25</sup> Cf. LE GOFF, Jacques — *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Editorial Estampa, 1992, 53.

falar de infelizes mergulhados em "huma cova de fumo" <sup>26</sup>. O chumbo derretido — mais um dos estereótipos infernais - cabe a uma mulher vaidosa "empurrada em num profundo poço cheyo de chumbo tão derretido, que apesar de seu pesar se erguia e tomava a levantar em torrentes e borbulhões com apressada fúria..." <sup>27</sup>. E o autor, em remate, faz notar que tal aflição se aplica "à mimosa brandura de huma mulher...". Julgamos pertinente sublinhar a mórbida e não menos sensual evocação de pormenores de que este é um exemplo entre outros que pontuam o texto de onde a onde. Uma passagem fala-nos de um menino condenado a contar que mons-truosíssimos demónios o açoitam com cadeias de ferro em brasa de modo a rasgar e a queimar a carne e tudo isto em um "tenro corpinho..." <sup>28</sup>. Estes pormenores sugerem a insistência com que se enumera e se "mostra" os suplícios "corporais". O estrago feito no "corpo" pode impressionar mais, aterrorizar melhor: há, pois, que carregar nos tons sombrios e arre-piantes, tornar o sofrimento físico medonho, repulsivo: merece a pena suscitar um breve horror para que as almas não caiam nos horrores eternos. De igual modo se procedia nos sermões, de onde, muito provavelmente, o padre Boneta colheu algumas das imagens do Além que inclui nesta sua obra.

Como não podia deixar de ser, o autor admite a eternidade das penas. As suas palavras sublinham este ponto relativo à duração dos castigos devidos pelo pecado original e mortal que tanta polémica, como se sabe, linha levantado ao longo dos tempos. Os condenados, nos *gritos*, vão dizendo que as misérias a que estão sujeitos durarão sempre, sempre, por uma "eternidade de eternidades"<sup>29</sup>.

Todavia, não esqueçamos, a punição é dupla e os castigos espirituais revelam-se igualmente terríveis. A enumeração dos sofrimentos espirituais que oprimem os malditos continua de perto um subtil esquema traçado por S. Bernardíno de Siena no século XV e que distingue dezoito categorias nesta ordem de tormentos <sup>30</sup>. Séculos depois, tal como o frade toscano, o

---

<sup>26</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 105.

O incómodo do fumo aparece em obras contemporâneas dos *Grilos do Inferno*. Assim o Padre Manuel Couto em *Missão Abreviada*, ed. cit., 85 diz; "Verás hum turbulento espesso fumo / Pelos lugares côncavos sombrios:...", Jerónimo Corte-Real em *Auto dos Quatro Novíssimos*, ed. cit., quando alude ao Inferno e suas penas "Lá verás um lugar de tormentos demos... onde os olhos estão cheios de fumo...".

<sup>27</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 115.

<sup>28</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 179.

<sup>29</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 181.

<sup>30</sup> DÉLUMEAU, Jean — *Le Péché et la Peur...*, ed. cit., 418-421.

padre Boneta acentua o desespero da salvação, a revolta contra a punição sofrida, o contínuo blasfemar, a impossibilidade da mudança e a exclusão da beatitude. As vozes que se elevam do "escuro cárcere" advertem: "Estou mal com a lembrança da impossibilidade de meu remédio..."<sup>31</sup>; e "o mayor tormento é a rayva e o furor que tenho contra mim próprio, e com que sempre me quisera acabar e nunca posso..."<sup>32</sup>; e ainda "blasfemar e dizer mal de Deos, de sua justiça, de sua Misericórdia e de seus Sacramentos"<sup>33</sup>.

A exclusão da beatitude, ou pena de dano, colocada pelo franciscano de Siena em primeiro lugar na lista de sofrimentos espirituais, ganha vulto nos sermões e na literatura piedosa dos tempos posteriores, embora seja difícil de explicar sobretudo às gentes mais simples. Neste texto, escolheu-se colocar a exclusão da presença de Deus quase nas páginas finais para que, passo a passo, o leitor chegue ao topo de todos os males, à pena superlativa, "quinta essência da amargura", para que atinja a culminância dos suplícios do inferno. "E assim entram de huma pancada todos os males em numa só peça se perdem todos os bens, por estarem todos em Deos... sem ficar a esperança do bem, nem o bem da esperança..."<sup>34</sup>.

Tendo já sugerido atrás que esta obra conheceu um relativo êxito editorial, podemos agora acrescentar que autores portugueses setecentistas a citam, chegando mesmo a apontá-la como modelo de leitura, aos sacerdotes missionários<sup>35</sup>.

*Gritos do Inferno para despertar ao mundo*, obra imbuída do "pate-tismo" — a palavra é de Robert Mandrou — que podia definir aquilo a que se chama Barroco<sup>36</sup>, resulta um livro apavorante — assim o desejou o autor —, como frisámos no início deste trabalho, mas nem por isso menos atraente para os "consumidores" da época, o que se verifica pelas edições e traduções que dele se fizeram. A linguagem acessível, a fórmula dos *gritos* que imprime vivacidade e ritmo ao discurso, o detalhe mórbido que sempre desperta no leitor um estranho fascínio, aliados a um sábio doseamento do horror, contribuem, de certo, para a expansão desta obra.

---

<sup>31</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 75.

<sup>32</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 32.

<sup>33</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 377.

<sup>34</sup> BONETA, Joseph — *Gritos do Inferno...*, ed. cit., 307-311.

<sup>35</sup> Ver em propósito JESUS, Fr. José de Santa Maria de — *Brados do Pastor às suas ovelhas*, Lisboa Occidental, na officina de Manoel Fernandes da Costa, Anno de MDCCXXXV.

<sup>36</sup> MANDROU, Robert — *Le baroque européen: mentalité, palhélique et révolution sociale* in *Annales*, 910.

A tentativa de comunicar ao coração dos fiéis o impulso da mudança pelo medo, a angústia, o escrúpulo, seria eficaz? Outros autores, tantos, pro-puzeram com iguais meios o cuidar no Inferno para evitar o pecado e atingir a salvação, indo até ao ponto, como o padre Perier, de ilustrar o texto com arrepiantes gravuras dos castigos eternos<sup>37</sup>. A permanência e a insistência sobre este *fim último do homem*, nos termos que acabámos de observar, deveras atemorizaria?

Recentemente, Jérôme Baschet, em um artigo publicado na revista *L'Histoire*, questiona o parecer, mais ou menos generalizado, sobre o temor do Inferno que tanto apoquentaria os homens da Idade Média e sugere que a confiança na bondade divina levou sempre a melhor sobre o medo da perdição eterna nas populações do Ocidente medieval<sup>38</sup>. Sabemos também que, dos séculos XV a XVIII, coexistiram posições moderadas e "optimistas" em contraste com a linha tradicional "pessimista" e angustiante que, a partir de 1563, em contexto de fronteiras de cristandade bem definidas, marcou a maior parte da literatura de espiritualidade<sup>39</sup>.

Atendendo à expressão cultural de cada época e à saturação das descrições mais ou menos inflamadas de um mundo maldito, império de monstros, lugar de atrozes tormentos, a lição de Jérôme Baschet pode levar-nos a perguntar até que ponto também nos "tempos modernos" os discursos de intimidação suscitariam um autêntico e duradouro pavor do Inferno<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> PERIER, Padre Alexandre — *Desengano de Peccadores...*, ed. cit.

O Padre Perier defende o valor e o poder da imagem na tática de persuasão dos fiéis. No seu livro, as gravuras referem-se aos castigos "corporais" segundo os cinco sentidos e às penas espirituais. São tão arrepiantes umas como outras.

<sup>38</sup> BASCHET, Jérôme — *Le Moyen-Age-a-t-il eu peu de l'enfer?* in revista *L'Histoire*. Paris, Novembro, 1994, 26-33.

<sup>39</sup> Importa lembrar que, no século XVIII existe uma corrente que se demarca da orientação teológica tradicional que defende que o número de eleitos é muito superior ao dos danados e insiste na bondade infinita de Deus que quer o bem de todas as criaturas, logo não se concebe que condene milhões de seres a um mal terrível e eterno como o Inferno. Entre autores que perfilham este parecer "optimista", distinguimos: o jesuíta siciliano Gravina, o apologista francês Nicolas Bergier e a protestante Marie Hubert. Cf. conferência de Jean Delumeau proferida no âmbito do curso *Correntes da Religiosidade da Época Moderna*. U. C. de Lisboa, Setembro, 1991.

<sup>40</sup> Pese embora o anúncio renovado e periódico das autoridades eclesiásticas sobre estas verdades doutrinárias, nos nossos dias, em 1986, em França, as revistas *Le Monde* e a católica *La Vie* publicaram um inquérito em que se mostra que grande parte dos católicos não acreditam no Inferno. A 24 de Janeiro de 1996, uma pequena notícia do *Jornal de Notícias* do Porto dava conta que, no Reino Unido, a Igreja Anglicana considera "não ser muito convincente" a visão tradicional das chamas e dos castigos infernais e os clérigos propõem um Inferno reformulado "escolha final e irrevogável do que se opõe a Deus tão completamente e tão absolutamente que o único fim é a total não-existência."

O Padre Boneta em *Gritos do Inferno para despertar ao mundo*, recorrendo aos horrores breves para salvar dos horrores eternos, confiava, realmente, na eficácia de tais métodos? Ou tomava-se cada vez mais necessário reforçar uma ideia que, afinal, poucos teriam em conta? É uma pergunta a que, por ora, não sabemos responder.

## **MANCILLA Y LIMPIEZA: LA OBSESIÓN POR EL PECADO EN CASTILLA A FINES DEL SIGLO XV**

ADELINE RUCQUOI  
C.N.R.S., Paris

¿Fue el final del siglo XV una época de temores escatológicos, de espera de llegada del Anticristo o de profunda melancolía en el reino de Castilla? ¿Vivieron los castellanos do finales de la Edad Media acom-pañados por el miedo y la angustia de la muerte? Todos los indicios que hemos podido reunir nos ofrecen, al contrario, la imagen de una nación en plena expansión y que no solo está rematando una empresa iniciada siglos antes, sino que ve abrirse ante ella la perspectiva de conquistar un nuevo mundo.

Objetivamente, todo apunta a que no fue ese período un momento de crisis espiritual, moral o incluso económica en Castilla, pese a los cronistas oficiales que hicieron de Juan II un monarca débil, poco interesado en el gobierno y dominado por el condestable Alvaro de Luna, e intentaron presentar el reinado de Enrique IV como época de disolución de las costumbres y caos político. Cualquier ojeada a la situación real del reino a lo largo del siglo XV permite comprobar el crecimiento de las ciudades, el desarrollo del comercio interno y externo, la introducción de nuevas técnicas para la explotación de la tierra, el perfeccionamiento en la reglamentación de la industria textil, el afianzamiento de los instrumentos de ejercicio del poder real, y el papel fundamental desempeñado por los españoles en los concilios y la curia romana. Castilla no ha vivido una guerra “de Cien Años” con ningún país vecino y las relaciones con Aragón y Portugal fueron restablecidas desde principios del siglo XV. Numerosas

ferias fueron creadas a partir de los años 1420 mientras que el libre tránsito era garantizado por las hermandades, el derecho de tanteo a favor de los fabricantes de paños fue institucionalizado en 1462, los mercaderes de Burgos se unieron en una universidad antes de mediados del siglo XV y obtuvieron jurisdicción propia en 1494 a través de la creación del Consulado, la artesanía de lujo se desarrolló añadiéndose a la tradicional. Los ingresos de la corona de Castilla le permitieron tener asoldada a gran parte de la nobleza a través de los acostamientos y las "tierras" y costear finalmente la campaña de Granada, mientras que la creación de nuevas Audiencias llevaba la justicia del rey hasta los confines del reino. Reformados o en franco serlo, jerónimos, dominicos, franciscanos, benedictinos y clero secular rivalizaban con la alta y mediana nobleza en la construcción de monasterios, capillas, castillos y palacios en los que se mezclaban las técnicas arquitecturales gótica, mudéjar y renacentista. La universidad de Salamanca obtuvo un reconocimiento universal, varios colegios fueron abiertos en las ciudades universitarias y en otras, y las bibliotecas particulares se enriquecieron con obras italianas y francesas, humanísticas y científicas.

Dentro del campo específico de las mentalidades y de la espiritualidad, no se advierten por lo tanto sino las manifestaciones comunes al conjunto de la Cristiandad; una religiosidad más íntima y personal, que recurre a las *Artes moriendi* y conoce la *Imitatio Christi* desde la primera mitad del siglo XV, religiosidad individual que se combina con manifestaciones públicas paulatinamente más ostentosas, en las que las procesiones y los autos de fe desempeñan un papel fundamental. Las lamentaciones sobre el estado del reino, como el *Decir sobre el estado del reino* de Juan Alfonso de Baena<sup>1</sup> o las que hizo el marques de Santillana hacia 1440-1445 *En propheçia de la segunda destruyçion de España* y en un *Soneto fecho al itálico modo*<sup>2</sup>, así como las afirmaciones del "Exercicio", en el *Tratado de la perfección del Triunfo Militar* de Alfonso de Palencia, de que "la común tristeza atormenta la España", la cual es "una nación muy oscura e dañosa por una entrañable saña afecionada a pensamientos muy malos"<sup>3</sup>, están aisladas en medio de un sentimiento general de orgullo y amor a la patria, cuyos mejores exponentes son el obispo de Burgos, Alfonso de Cartagena,

---

<sup>1</sup> *Cancionero de Baena*. ed. por J. M. Azáceta, Madrid, CSIC, 1966, t. III, p. 1206.

<sup>2</sup> LOPEZ DE MENDOZA, Iñigo — *Obras*, ed. por J. Amador de los Ríos, Madrid, 1852, p. 483-486 y p. 289.

<sup>3</sup> PALENCIA, Alfonso de — *Tratado de la perfección del Triunfo Militar*, ed. por Mario Penna en *Prosistas castellanos del s. XV*, B.A.E. 116, Madrid, 1959, p. 356 y 357.

y el regidor Fernando de la Torre <sup>4</sup>. A ojos de Antonio de Ferrariis, *alias* Galateo, que los vió en Nápoles a principios del siglo XVI, los españoles hacían gala de sus antepasados godos, desplegaban mucho lujo en su comer y su vestir, y afirmaban que los italianos habían aprendido de ellos <sup>5</sup>.

Las reservas emitidas por los españoles a la hora de aceptar los pre-supuestos de los humanistas italianos del siglo XV nos dan otra clave para entender las mentalidades hispánicas de finales del siglo XV. Cuando Leonardo Bruni d'Arezzo defendía la necesidad de traducir las obras de los antiguos romanos literalmente, Alfonso de Cartagena abogaba a favor de una traducción que fuera adaptación; el primero creaba así *ex nihilo* una "antigüedad clásica", después de la cual sólo existían una "edad media" y una degradación del latín, mientras que el segundo se situaba dentro de una continuidad ininterrumpida en la que la lengua evolucionaba con el tiempo. En la *Carta-Prohemio* con la que dedicaba en 1427 al rey Juan II su traducción de la *Eneida*, Enrique de Villena alababa la "castellana lengua", originada del latín y cercana a él, que permitía así una traducción literal de la obra de Virgilio<sup>6</sup>. A mediados del siglo XV, el continuador anónimo de la traducción que hiciera, a principios del siglo XIV, Gonzalo de Hinojosa del *De Hispaniae rebus Liber* de Rodrigo Jiménez de Rada, indicó con

---

<sup>4</sup> El *Discurso* de Alfonso de Cartagena *Sobre la precedencia del rey Católico sobre el de Inglaterra* en el concilio de Basilea en 1440 (en PENNA, Mario — *Prosistas castellanos del siglo XV, op. cit.*, p. 205-233) y la *Carta* dirigida por Fernando de la Torre en 1454 *al rey nuestro señor, al rey don Enrique IV deste nonbre* (en DIEZ GARRETAS, María Jesús — *La obra literaria de Fernando de la Torre*, Valladolid, 1983. p. 343-360) se añaden a otros muchos loores de la patria y de los reyes, como el tributo que rindió a Juan II Juan de Mena en su *Laberinto de Fortuna* (ed. por J. M. Bleca, Clasicos Castellanos, Madrid, 1943, estrofas 1, 142, 220 y 221), unas *Coplas* dedicadas por Juan Alvarez Gato a Enrique IV (ed. por Jenaro Aniles Rodríguez, Madrid, 1928, p. 108-109), un *Sermón travado* para Fernando el Católico de fray Iñigo de Mendoza (ed. por RODRIGUEZ PUERTOLAS, J. — Clásicos Castellanos, Madrid, 1968, p. 303, 316-318) y hasta la *Consolatoria de Castilla* escrita por Juan Barba para Isabel la Católica (ed. por Pedro Catedra en *La historiografía en versos en la época de los Reyes Católicos*, Salamanca, Universidad, 1989, p. 169-332).

<sup>5</sup> FERRARIIS, Antonio de, dit GALATEO — *De educatione (1505)*, ed. por Cario Vecce, Pol Tordeur y Pierre Jodogne, Peeters Press, Leuven, 1993.

<sup>6</sup> LEMARTINEL, Jean — "Marquis de Villena, «Carta-Prohemio»", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 13 (19 ), p. 35-51, en particular p 48: "Pues que ha Dios plogo tanto beatificar la castellana lengua que en aquella tan esmerada fuese trasladada y storia el por ella conservada biviese cerca de los romançistas tan provechosa doctrina que de la lengua no han notiçia latina endo fue originada e se mantiene çerca de los entendidos onde su dol-çor mas sabrosa es mejor sentida. E maguer algunos provaron trasladar la presente memorada Eneyda en la ytalica lengua (...) empero fasta la presente hora non ha paresçido quien su ymagen representase de palabra ha palabra el conçebido entendimiento transferiendo en elgun de las vulgadas lenguas segund aqui fize en la castellana por vuestro mandado e instançia epistolar..."

cierto orgullo, en el capítulo de las diversas lenguas del mundo, donde el arzobispo de Toledo sólo hablaba del latín y de las lenguas no latinas, que "en España hay una lengua, mas por eso bien conoscemos cuál es gallego e cuál castellano" <sup>7</sup>. Y si Alfonso de Toledo en 1467, en el prólogo de su *Inventionario*, determinó de "ordenar en plano estillo e ditar en lengua materna" una obra que, según decía, "mucho mas façil fuera a mi ordenar en latyn"<sup>8</sup>, tanto Alfonso de Madrigal el Tostado como Alfonso de Cartagena, Lope de Barrientos, Rodrigo Sánchez de Arévalo o el jurista Juan Alfonso de Benavente escribieron indiferentemente en latín y en castellano.

El siglo XV fue de hecho para los castellanos la época de culminación de un largo proceso cuyas raíces se remontaban más de un milenio antes. Los movimientos mesiánicos y milenaristas que se habían extendido por la Península ibérica en los siglos VIII y IX, si bien se fundaban en los textos tradicionales — la visión de Nabucodonosor en el Libro de Daniel, las profecías de Ezequiel, el Apocalipsis de san Juan y ciertas obras de Justino <sup>9</sup> —, fueron ante todo influidos por la *Revelatio Pseudo-Methodi* del siglo VII y las condenas del islam por hereje que hizo Juan Damasceno a principios del siglo VIII. El apogeo del movimiento no se situó alrededor del año 800 como en otras regiones de la Cristiandad occidental, y como lo afirmaba Beato de Liébana <sup>10</sup>, sino en el 883 con la *Crónica Profética* que anunciaba el fin de la dominación musulmana en España ". Reavivado a partir del siglo XIV gracias a los espirituales franciscanos, el milenarismo se nutrió entonces del *Oraculum Cyrilli* y de los *Vaticinia de summis pontificis* <sup>12</sup>, de los escritos de Arnau de Vilanova, así como de las profecías

---

<sup>7</sup> *La crónica de España del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada. Tradújola en castellano y la continuó hasta su tiempo don Gonzalo de Hinojosa, obispo de Burgos, y después un anónimo hasta el año de 1454*, CODON t. CV y CVI, Madrid, 1893; t. CV, p. 14.

<sup>8</sup> TOLEDO, Alfonso de — *Inventionario*, ed. por Philip O. Gericke, Madison, 1992, p. 16-17.

<sup>9</sup> Todas estas obras se encuentran en las bibliotecas altomedievales, como lo atestiguan, entre otros, los inventarios de libros hechos en 882 (Escorial, R-II-18, f<sup>o</sup> 90-90v, ed. por GIL, Iohannes — *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, C.S.I.C., 1973, p. 707-708) y en 927 en el monasterio de san Cosme y san Damián de Abellar (SAEZ, Emilio — *Colección documental del archivo de la catedral de León*, vol. I (775-952), León, 1987, n.º 75, p. 124-127). En cambio no he encontrado indicios de que se conocieran los Oráculos Tiburtinos.

<sup>10</sup> Gil, Juan — "Los terrores del año 800", *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1978, p. 215-247.

<sup>11</sup> RUCQUOI, Adeline — "Mesianismo y milenarismo en la España medieval". *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6 (en prensa).

<sup>12</sup> Que circulaban por la Península ya en esa época. Vid. MILLET, Hélène & RIGAUX, Dominique — "Un puzzle prophétique dans le manuscrit 6213 de la Biblioteca Nacional de Madrid", *Revue Mabillon*, nouvelle série 3, 64 (1992), p. 139-177.

de Juan de Rocatallada y Tomasuccio da Foligno<sup>13</sup>; a ese conjunto de profecías se añadieron las de santa Brígida, a cuyo servicio se dedicó a partir de 1368 el obispo de Jaén Alfonso Fernández Pecha, por consejo del *devo-tus et laudabilis heremita* fray Lorenzo de España, y cuyas revelaciones amparó hacia 1446 el cardenal de San Sixto Juan do Torquemada<sup>14</sup>. La victoria final sobre el Islam seguía siendo, sin embargo, el eje del mesia-nismo hispánico: textos de Arnau de Vilanova y la *Venguda de Antichrist v Reprobació de Mahoma* de fray Joan Alamany alimentaron la esperanza de que apareciera un rey "encubierto", nuevo David que encabezaría la lucha contra los musulmanes, los judíos y los malos cristianos<sup>15</sup>.

La esperanza de la derrota del Islam suscitó una exaltación de la época visigoda, hasta el punto de que las profecías que designaban a Fernando el Católico como el Nuevo David, destinado a "destruyr todos los moros y herejes", fueron atribuidas a Isidoro de Sevilla y a san Juan<sup>16</sup>. El "visigo-tismo" imperante a lo largo del siglo XV dió lugar a obras tan dispares como la *Crónica Sarracina* de Pedro de Corral, el proemio del *Victorial* redactado por Gutierre Díez de Games, las *Vidas de san Ildefonso y san Isidoro* del Arcipreste de Talavera, las "profecías" de Rodrigo Ponce de León y pinturas representando la entrega de la casulla a san Ildefonso por la Virgen, como la que se conserva actualmente en el museo del Louvre. Pero el visigotismo incluía también la idea de la pérdida o "destruycion" de España por culpa de los godos — Vitiza o Rodrigo, según los autores — y la necesidad consiguiente de que fuera "restaurada". En Castilla, el movimiento culminó con los Reyes Católicos y la conquista de Granada fue celebrada, al igual que la expulsión de los judíos que no querían convertirse.

---

<sup>13</sup> PERARNAU ESPELT, José — *Dos tratados «espirituales» de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1976. BIGNAMI-ODIER, Jeanne - *Etudes sur Jean de Roquetaillade*, Paris, Vrin, 1952. AURELL, Martin — "Prophétie et messianisme politique. La Péninsule ibérique au miroir du *Liber ostensor* de Jean de Roquetaillade", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 102 (1990) -2, p. 317-361. CARVALHO, José Adriano Freitas de — *Nas origens na Península ibérica: do franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo. O itinerário de fr. Vasco de Portugal*, Porto, *Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas*. II série, vol. I, 1984.

<sup>14</sup> COUSSEMACKER, Sophie — *L'Ordre de saint Jérôme en Espagne, 1373-1516*, tesis de doctorado dactilografiada, Universidad de Paris X-Nanterre, 1994, t. 1, p. 147-163: COLLEDGE, Eric — "Epistola solitarii ad reges: Alphonse of Pecha as Organizer of Brigittine and Urbanist Propaganda", *Medieval Studies*. 18 (1956), p. 19-49. HERNANDEZ, Ramón — "Teólogos dominicos españoles pretridentinos". *Repertório de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, t. 3. Salamanca, 1971. p.189-202.

<sup>15</sup> MILHOU, Alain — *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983, en particular p. 233-240. *Id.*. "La Chauve-souris, le Nouveau David et le Roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18 (1982), p. 61-78.

<sup>16</sup> *Historia de los hecnos de don Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz*, CODOIN. t. 106, Madrid, 1893, p. 247-251.

como una "restauración" <sup>17</sup>. El descubrimiento coetáneo de un "nuevo mundo" se produjo dentro de esa expectación mesiánica, que difundían y entretenían los franciscanos, y Cristóbal Colón compiló en un libro una serie de "profecías" que volvían sobre el tema, muy antiguo, de la restauración de Jerusalén y del rey universal o de los últimos días <sup>18</sup>. El tema del emperador "encubierto", Carlomagno redivivo que sería el emperador de los últimos días, vencedor de los turcos y flagelo de una Iglesia corrupta, había sido revitalizado en Alemania con la *Pronosticatio* redactada en 1488 por el astrólogo Lichtenberger y, en España, por el *Libro del Anticristo* de Martín de Ampicés, publicado en 1496. La profecía fue aplicada al bisnieto de Federico III, Carlos V, rey de España, y el superior de los agustinos. Egidio de Viterbo, lo comparo con Alejandro, rey de reyes, el que uniría bajo su mando el mundo entero; el saqueo de Roma de 1527 fue considerado por muchos como la prueba del papel al que estaba destinado el joven emperador <sup>19</sup>.

La historia del milenarismo y del mesianismo hispánico de finales de la Edad Media ha dado lugar a numerosos estudios y, si bien aún no existe ninguna síntesis general, se conocen sus fuentes e circunstancias <sup>20</sup>. También empiezan a ser mejor conocidas las visionarias que, a partir de la segunda mitad del siglo XV y durante todo el XVI, profetizaron sobre el reino y sus gobernantes o enjuiciaron la Iglesia de su tiempo; María de Ajofrín (†1489). María de Santo Domingo (1486-1524) y Juana de la Cruz (1481-1534) son las precursoras tanto de Teresa de Ávila (1515-1582) como de Lucrecia de León <sup>21</sup>. Las doctrinas milenaristas o mesiánicas, que habían

<sup>17</sup> *L'Europe, héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, en particulier MILHOU, Alain — "De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur" (p. 365-382, RUCQUOI, Adeline — "Les Wisigoths, fondement de la «nation-Espagne»" (p. 341-352) y REDONDO, Augustin — "Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles" (p. 353-364).

<sup>18</sup> COLON, Cristóbal — *Libro de las Profecías*, ed. por Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza, 1992. MILHOU, Alain — *Colón y su mentalidad mesiánica...*, op. cit..

<sup>19</sup> DELUMEAU, Jean — *Mille ans de bonheur. \*\* Une histoire du Paradis*, Paris, 1945.

<sup>20</sup> Además de las obras anteriormente citadas, ver CEPEDA ADAN, José — "El provi-dencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos", *Arbor*, 17 (1950), p. 177-190. LAFAYE, Jacques — *Mesías, cruzadas, utopías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984. CARO BAROJA, Júlío — *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1985. MILHOU, Alain — "El concepto de «destrucción» en el evangelismo milenario franciscano".

*Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (s. XVI)*, Madrid, Deimos, 1988, p. 297-315.

<sup>21</sup> SURTZ, Ronald E. — *The Guitar of God. Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, University of Pennsylvania Press, 1990. Id, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, UPP, 1995. Muñoz FERNANDEZ, Angela — *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas corredoras del poder (s. XIV-XVI)*, Madrid, Universidad Complutense, 1994. KAGAN, Richard L. — *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, ed. española: Madrid, Nerea, 1991.

vuelto a surgir con fuerza en la segunda mitad del siglo XV, fueron luego llevadas a América, por los franciscanos en general, y crearon al otro lado del Atlántico una mentalidad específica<sup>22</sup>.

Este conjunto de esperanzas mesiánicas y milenaristas no se sitúa, en Castilla, dentro de una perspectiva escatológica de terror o melancolía por un cualquier fin del mundo o de los tiempos. Fue vivido precisamente como la realización o culminación de un proceso que tenía sus raíces en la sexta edad y era parte de ella, como la restauración del cuarto imperio del Libro de Daniel. Vencedores de los musulmanes en su propio territorio, llamados a luchar contra los turcos en el Mediterráneo y a defender la Iglesia, muchos españoles vieron en el Nuevo Mundo el paraíso terrenal, signo de la recompensa suprema que les deparaba Dios<sup>23</sup>.

Si los textos y actitudes mesiánicos o milenaristas no nos parecen indicar una preocupación por el fin de los tiempos, ésta se encuentra probablemente detrás de un fenómeno menos visible y menos fácil de descifrar por ser más difundido en la sociedad y no pertenecer al solo campo de las mentalidades religiosas: el tema del pecado y de la salvación. Fue ésa una cuestión crucial que recorrió toda la Cristiandad, originando angustias existenciales, melancolía y mentalidad obsidional. En su magistral estudio del sentimiento de culpa que invadió Occidente entre los siglos XIII y XVIII, Jean Delumeau mostro precisamente como la obsesión por el pecado, la certidumbre de su omnipresencia y las dudas acerca de la salvación conformaron las mentalidades religiosas europeas a lo largo de los siglos XV y XVI y suscitaban tanto una "pastoral del miedo" como la creación de instrumentos de lucha contra el demonio e instituciones destinadas a "dar seguridad"<sup>24</sup>. La reflexión sobre el pecado en general, y el

---

<sup>22</sup> MILHOU, Alain — "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes", *Etudes sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, Paris, L'Harmattan, 1981-1983, t. 1, p. 25-47 y t. 3, p.11-54. *Id.*, "Las Casas à l'âge d'or du prophétisme apocalyptique et du messianisme". *Autour de LAS Casas. Actes du colloque du V<sup>e</sup> Centenaire*, Paris, Tallandier, 1987, p. 77-106. Juan GIL, *Mitos y utopías del Descubrimiento. Colón y su tiempo*, Madrid, Alianza, 1989. HUBEÑAK, Florencio — "Mesianismo y escatología en el Descubrimiento de América". *Prudentia Iuris* (Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires), 29 (1992), p.105-134. DELGADO, Mariano — *Die Metamorphosen des Messianismus in den Iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Schweiz-Suiza (Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft, CH 6405 Immensee), 1994.

<sup>23</sup> DELUMEAU, Jean — *Une histoire du Paradis*, Paris, Fayard, 1992, p. 79-81 y 145-152. HUBEÑAK, Florencio — "Mesianismo y escatología en el descubrimiento de América", *op. cit.*

<sup>24</sup> DELUMEAU, Jean — *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983. *Id.*, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

pecado original en particular, con sus corolarios de dudas acerca de la salvación y sentimiento de que el mundo era viejo y estaba llegando a su fin, cuya aparición en la Península ibérica coincide con el Gran Cisma, se convirtió paulatinamente en una verdadera obsesión,

El pecado, tema poco mencionado anteriormente, fue invadiendo a lo largo del siglo XV la producción literaria e historiográfica. El poeta Juan de Mena escribió en 1456 un *Debate de la razón contra la voluntad*, sub-titulado *Coplas de los siete pecados capitales*, que fue luego ampliado por Gómez Manrique. y Pero Guillén de Segovia los *Siete salmos penitenciales trovados*. El prólogo de una de las obras más apreciadas en el siglo XV, la *Crónica del rey don Rodrigo y de la destrucción de España y como los moros la ganaron* o *Crónica Sarracina*, que escribió Pedro de Corral hacia 1430, es una larga digresión sobre el pecado — castigo divino a los pecadores, pecado de negligencia y "sueño espiritual", pecado del rey don Rodrigo y "los muchos y grandes pecados de las españolas gentes" — que desemboca en un llamamiento a la penitencia<sup>25</sup>. Los males de Castilla fueron atribuidos por el autor del *Libro de la Consolación de España*, hacia 1440, a los pecados que había cometido, con lo que la exortación "Hora tus pecados e sanaras" lleva a la oración puesta en boca de España: "Señor, non me desampares nin me fagas entrar en la cuenta de los tus ayrados. Peque mucho e los mis pecados me desesperan de ti"<sup>26</sup>. Pocos años después, Alfonso de Cartagena recordó en el prólogo de su *Doctrinal de los caballeros* "la terrible mal andanza e singular desventura que Dios. provocado por nuestros peccados, quiso dar a España en tiempo del rey don Rodrigo"<sup>27</sup>. El anónimo continuador del *Sumario de los Reyes de España*, que escribía después de 1454, atribuyó a los "pecados del reyno" las derrotas sufridas por los castellanos durante el reinado de Juan I; en Aljubarrota, en particular, los portugueses vencieron, "no por su valor, mas porque fueron executores dados por Nuestro Señor Dios en la gran desventura que acaescio a este rey e a sus caballeros"<sup>28</sup>. Aunque no se mencionara explícitamente la palabra pecado, "la malicia", "el mal", y "los malos" cuya "pestilencia" corrompe el aire, eran la causa de la pérdida del reyno de Castilla, del mismo modo que el pecado de la carne había

---

<sup>25</sup> CORRAL, Pedro de — *La cronica del rey don Rodrigo y de la destrucion de España y como los moros la ganaron*, Valladolid, Nicolas Tierri, 1527.

<sup>26</sup> RODRIGUEZ-Puertolas, Julio — "El Libro de la Consolación de España. Una mediación sobre la Castilla del siglo XV", *Miscelánea de textos medievales*, I (1972), p. 189-212.

<sup>27</sup> CARTAGENA, Alfonso de — *Doctrinal de los caballero*, Burgos, Fadrique Alemán, 1487, fº 2.

<sup>28</sup> RODRIGUEZ DE CUENCA, Juan — *Sumario de los Reyes de España*, ed. por Eugenio de Llaguno Amirola, Madrid, 1781; ed fac-simil, Valencia, 1971, p. 80.

perdido la España de don Rodrigo y el reino de Francia en la *Hystoria de la Ponzella de Francia*, redactada hacia 1470-1480 <sup>29</sup>. La misma idea aparece en la *Copilación de las baiullus canpales* que, en 1481, Diego Rodríguez de Almela dedico al jerónimo fray Juan Oitega de Maluenda, donde limito sin embargo el tema del castigo divino a la invasión de los musulmanes: "e a la fin fue el dicho rey don Rodrigo, por sus peccados e de la cristiandad de España, vencido"<sup>30</sup>. Dos años después, el bachiller Alfonso de Palma dedicaba una obra entera al tema de la "cayda de España" en Aljubarrota por los pecados del reyno y a su "rrestauracion" por los Reyes Católicos<sup>31</sup>.

Los testamentos revelan que la idea de pecado no era solamente una obsesión de letrados, poetas o cronistas, sino que éstos reflejaban fielmente la mentalidad imperante. Aunque familiar ya en el siglo XIII para las mentalidades francesas, la culpa no parece haber abrumado al castellano antes del siglo XV: a partir de mediados de ese siglo, en cambio, la mención de los pecados del testador, de su indignidad, de la cuenta que habrá de dar a Dios, y los llamamientos a la misericordia divina y a los intercesores celestiales se convirtieron en una constante <sup>32</sup>. En su *Confesional*, redactado alrededor de 1450, Alfonso de Madrigal, el Tostado, no había dudado a la hora de afirmar, a propósito de la mujer que "quiere usar vestiduras muy fermosas allende de su estado", que "todas las cosas que se fassen contra ley e contra rason son pecado" <sup>33</sup>.

La noción de pecado pertenece en primer lugar al campo religioso, en el que la culpa tiene un carácter moral y teológico. Frente al pecado, libre decisión humana, y a la grada, gratuitamente concedida por Dios, se establece el sacramento de la penitencia, administrado por la Iglesia a

---

<sup>29</sup> *La poncella de Francia y de sus grandes fechos en armas sacados de la crónica real por un cavallero discreto...*, Sevilla, Jacobo Cronberger, 1520 (B.N. Lisboa. Res. 461/21

<sup>30</sup> Rodríguez de Almela, Diego — *Copilación de las batallas campales*, Murcia. 1487; ed fac-simil, Valencia, 1963.

<sup>31</sup> PALMA, Bachiller Alfonso de — *Divina rretribuçion sobre la cayda d'España*, ed. por José María Escudero de la Peña, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles n.º XVIII, 1879.

<sup>32</sup> RUCQUOI, Adeline — "De la resignación al miedo: la muerte en Castilla en el siglo XV", en Manuel Nuñez & Ermelindo Portela (coord.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela, Universidad, 1988, p. 51-66.

<sup>33</sup> MADRIGAL, Alfonso de — *Confesional*, copia hecha para Pedro de Escavías en 1472, B.N. Madrid, Ms. 4183, f.º 6v. La traducción de las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla pone en boca del autor que "La eame no stra siibiecla ai alma ni la vida a la rra/on sy el coraçon dei onbre no es subiecto a Aquel que lo crio" (CAVALLERO, Pablo A. — *Del Soberano Bien Romanceamiento castellano medieval de las Sententiae de San Isidoro*, Buenos Aires, SECRIT [Incipit, n.º 3], 1991, p. 20).

través de los confesores. Las *Sentencias* de san Isidoro, leídas a lo largo de toda la Edad Media y traducidas al castellano desde finales del siglo XIV, dedicaban varios capítulos al tema de la contrición, la confesión y la penitencia<sup>34</sup>. En 1467, Alfonso de Toledo dedicó un título entero a los "inventores de la penitencia", indicando que ésta era "el remedio contra el pecado actual"<sup>35</sup>.

Aunque los grandes temas tratados por los teólogos en el siglo XV fueran eclesiológicos e interesaran ante todo el problema de la *potestas papalis* y el de la unidad de la Iglesia, teólogos, confesores y juristas reflexionaron también sobre el pecado y el pecador, y redactaron múltiples obras destinadas a encontrar ese "remedio contra el pecado actual". Inspirándose o no en el *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez (c. 1315), Andrés Díaz de Escobar escribió varias obras para los confesores entre 1414 y 1429, Clemente Sánchez de Bercial redactó un *Tratado de la confesión* en 1423, el bachiller en cánones Juan Martínez de Almazán un *Tratado de confesión* entre 1415 y 1435, el agustino fray Lope Fernández de Minaya un *Tratado breve de penitencia* y un *Libro de confesión*, Alfonso de Madrigal el Tostado una *Brevis formula confessionum ad rudium instructionem* en 1437 y un *Confesional* diez años después, Alfonso de Cartagena una *Declaración sobre el tratado «De Penitentia» de Juan Crisóstomo*. Felipe de Malla un *Memorial del pecador remut*, el canonista Juan Alfonso de Benavente una compilación de los *Canones poenitentiales et actus confessoris* en 1456 y un *Tractatus de poenitentiis* que fue publicado en Salamanca en 1502.

La reflexión de los teólogos acerca de la penitencia y de los confesores desembocó en un discurso sobre las llaves de Pedro y el poder de remitir los pecados<sup>37</sup>, discurso llevado hasta sus últimas consecuencias por Pedro Martínez de Osma en un *Tractatus de confessione*, que fue condenado y solemnemente quemado en 1479; sus adversarios también escribieron sobre la penitencia: el teólogo Juan López de Salamanca un *Tratado de la penitencia según la Iglesia romana*, el canónigo burgalés Pedro Díaz de Costana un *Tractatus de confessione sacramentali*, y el jerónimo fray Hernando de Talavera un *Confesional o avisación de todas las maneras en que podemos pecar contra los diez mandamientos*.

---

<sup>34</sup> CAVALLERO, Pablo A. — *Op. cit.*, p. 76-79.

<sup>35</sup> B.N. Paris, Ms. Esp. 204, f<sup>o</sup> 11-11v., 43-48. En la edición de Philip O. Gericke. p. 191-194.

<sup>36</sup> *Historia de la Teología Española*, Madrid, FUE, 1983. p. 499-548.

<sup>37</sup> RUCQUOL, Adeline — "Démocratie ou monarchie. Le discours politique dans l'université castillane au XV<sup>e</sup> siècle", en Nilda Guglielmi & Adeline Rucquoi (coord), *El discurso político en la Edad Media*, Buenos Aires, CONICET-CNRS, 1995, p. 233-255.

Sabemos por otra parte que se comentaba frecuentemente a los fieles el símbolo de Atanasio *Quicumque vult salvus esse*, al mismo tiempo que el *Credo*. En 1443 el obispo Alfonso de Cartagena estipuló en unas Constituciones que se hiciera en adelante el comentario en castellano para que lo entendieran mejor los fieles de su diócesis<sup>38</sup>; en 1472 fueron publicados en Salamanca los comentarios de Pedro Martínez de Osma *in symbolum Quicumque vult salvus esse*. Sin ser teólogo, en 1416 ya, en su *Apología del cristianismo contra los judíos*, maestro Juan el Viejo de Toledo había dedicado largos párrafos al tema de la "mancilla" del pecado<sup>39</sup>.

Pero el primer pecado es el pecado original, cuestión fundamental en la teología cristiana, que supone una "mancilla" previa, de la que ninguno es directamente culpable pero que hace, en palabras de san Isidoro, que "todos los males, por el pecado del primero hombre, en pena son pasados en el universal linaje de los hombres. E por ende, cualesquier cosas que a nos parecen malas en parte son malas a nos por el pecado primero de nuestro padre, e en parte son malas a nos por la culpa por no usar bien de ellas"<sup>40</sup>. La reflexión sobre el pecado, causa de todos los males, no podía prescindir de este pecado que compartían, por su misma condición, todos los seres humanos, y múltiples escritos sobre ese tema vieron la luz a partir de finales del siglo XIV. Entre las obras perdidas del dominico fray Nicolás Eymerich, que escribió parte de su obra en Aviñón en los años 1380-1396, figura ya un *Tractatus de peccato original: et de conceptione Beatae Virginis*<sup>41</sup>. Por las mismas fechas, en Bolonia en 1397, el franciscano fray Alfonso d'Alpro ilustró su *Ars praedicandi* con el ejemplo de la "sabiduría de la gloriosa Virgen". El tema de la *macula originale*, que debía llevar al oyente a escoger la limpieza y la pureza — *ut diligas munditiam et puritatem* —, aparece allí como ilustración de la *visceralis maternitatis* de María que es *puritatis et munditiae*<sup>42</sup>. Hacia 1440, el canónigo Francsch de Pertusa dedicó una de las tres partes de su tratado de teología, escrito en valenciano, al problema del pecado original; el contenido de los dieciocho capítulos de este "Tractat del peccat original" revela una inspiración

---

<sup>38</sup> LOPEZ MARTINEZ, Nicolás — "Sínodos burgaleses del siglo XV", *Burgense*, 7 (1966), p. 318-319.

<sup>39</sup> Maestro Juan el Viejo de Toledo. *Apología del cristianismo contra los Judíos*, B N. Madrid, Ms. 4306, f<sup>o</sup> 13v, 49, 50v-51.

<sup>40</sup> CAVALLERO, Pablo A. — op. cit., p. 19.

<sup>41</sup> *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España*, I, Salamanca, 1967, p. 254-258.

<sup>42</sup> HAUF, Albert G. — "El «Ars praedicandi» de Fr. Alfonso d'Alpro, O.F.M. Aportación al estudio de la teoría de la predicación en la Península Ibérica". *Archivum Franciscanum Historicum*, 72 (1979), p. 233-329, en particular p. 278-279.

muy augustiniana y el último se titula "Que mou un dupte sobre la redempcio de nostra humana, e la solucio"<sup>43</sup>. Además de sus tratados sobre la confesión, Pedro Martínez de Osma elaboró, a petición del obispo de Segovia Juan Arias Dávila, un *Tractatus brevis de peccato originali et actuali*<sup>44</sup>. Paralelamente, los comentarios *in Genesim*, como el que redactó Alfonso de Madrigal en 1436 o el *Exameron* perdido de fray Martín de Córdoba, reforzaban la meditación sobre el tema del primer pecador. La quinta sesión del concilio de Trento, celebrada el 17 de junio de 1546, decreto que aquél que no reconociera que Adán, al transgredir el precepto divino "perdió inmediatamente la santidad e justicia en que fue constituido" e incurrió en la muerte y "con la muerte en el cautiverio baxo el poder del mismo que despues tuvo el imperio de la muerte, es a saber el demonio" debía ser excomulgado.

En el proemio que antepuso a su *Invencionario*, dedicado en 1467 al arzobispo de Toledo don Alfonso Carrillo, Alfonso de Toledo explico que "la transgression del padre primero grand miseria engendro en la condiçion umanal"; de ser "poco menos noble que angélica criatura", el hombre "mas miserable es fecho que los brutos animales". ha sido "privado de la gracia original e de la beatificaçion" y tuvo que ingeniárselas para "aplaser a Dios" y "recobrar la gracia e por consiguiente la gloria de que privado se veyá". El pecado original está así en el origen de lo "que los omens ynventaron para sustentacion de la vida tenporal" y "para adquirir la vida eternal": según el autor, para "aplaser a Dios" se busco en primer lugar "el remedio contra el pecado original", o sea la circuncisión, luego el bautismo, la confirmación, la extrema unción y otras unciones de crisma y olio. El bautismo que recibió Cristo, dice Alfonso de Toledo, solo era un "lavamiento de fuera", ya que tenía "su carne linpidissima" y por lo tanto no podía "ser alimpiado que nunca cosa fue mas linpia"; en cambio el bautismo, por el que "non solamente los pecados son quitados, mas aun la gracia ayudadora es otorgada", está simbolizado por la vestidura blanca que reviste el neófito, vestidura "que significa la ynocencia el puridad xristiana" y que estan "lavadas las viejas mansillas"<sup>45</sup>.

La reflexión acerca del pecado original en el siglo XV no tenía por único fin el encontrar los "remedios" a esta primera mancha. Llevó rápidamente al estudio de sus consecuencias y, por lo tanto, a la contraposición entre un "antes" y un "después". Isidoro de Sevilla, cuyas *Sententiae*

---

<sup>43</sup> SIVERA, J. Sanchis — "Un libro de teología del siglo XV, escrito en valenciano". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, I. LI (enero-marzo 1930), p. 267-283.

<sup>44</sup> Biblioteca de la Catedral de Oviedo, Códice 35, f 78-87v.

<sup>45</sup> B.N. Paris, Ms.Esp. 204, fº 11-11v.. 41-48. En la edición de Philip O. Gericke, p. 19, 83-93.

circulaban en forma romanceada bajo el nombre de *Del soberano bien*, ya había advertido que "Dios fizo todas las cosas muy buenas", pero que la razón por la que "consyntio Dios nascer el estado del mal" fue "que de los males contrarios se demostrase la fermosura de la buena natura" <sup>46</sup>. Recordando sin duda ese capítulo de san Isidoro, el autor anónimo del *Tresenario de contenplaçiones* glosó largamente el tema de la inocencia, honra, grandeza y lindeza del hombre creado por Dios, para resaltar a continuación lo que Adán perdió con el pecado: "Cayó do su resplandor / do su tanta dignidad / perdió su estado y honor / toda su gloria y favor / menospreçió su señor / destruyó la libertad"; sus descendientes, por lo tanto, "ya todos en el pecamos / generalmente morimos / todos en el afanamos / en el contino lloramos / y con sospiro bevimos". Exorta entonces a la Virgen a que consienta a la encarnación "porque toda la manzilla / de la umanal quadrilla / se rrepare por ti madre" <sup>47</sup>. La misma idea del pecado original está detrás de las *Coplas de Vita Christi* que escribía entonces fray Iñigo de Mendoza <sup>48</sup> y vuelve a aparecer en el *Nobiliario Vero*, redactado hacia 1475 y publicado en Sevilla en 1492. En el prólogo del Libro Primero, Fernando de Mexía recuerda que "Dios bendito e eterno a Adam crio en tanta perfeçion e exçelencia quanta Dios pudo criallo", y que este primer hombre "por el pecado fue tomado, de excelente e rresplandeçiente escuro, e de fermoso feo, e de perfeto ynperfeto, e de ligero posado" <sup>49</sup>.

El pecado iba asociado, tradicionalmente, con la bestialidad, la tierra y la servidumbre. Son "la sensualitat e bestial partiçipio" de los que, según Enrique de Villena, los "omes razonables" debían apartarse gracias a una "virtuosa vida". Glosando la traducción que hizo de la obra de Vegecio hacia 1442, el autor — quizás Alfonso de San Cristóbal — explicaba, en margen del séptimo capítulo del Libro Primero, que "de los otros que mal vivieron e cayeron en servidumbre vinieron los que son llamados villanos. el qual nombre han o ovieron los que mal c pecadora mente biven"<sup>51</sup>. En 1441, Diego de Valera había definido con mayor precisión que: "La natura libres nos crió, mas la fortuna siervos nos fizo; de onde los menos fuertes

---

<sup>46</sup> CAVALLERO, Pablo A. — *Op. cit.*, p. 19.

<sup>47</sup> KERKHOF, Maxim P. A. M. — "Le Tresenario de contenplaçiones por estilo rrimado. Texte espagnol anonyme du XV<sup>e</sup> siècle", *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 31 (1984), p. 286-369.

<sup>48</sup> MENDOZA, Fray Iñigo de — *Cancionero*, ed. por Julio Rodríguez Puértolas, Madrid. Cálisis Castellanos, 1968.

<sup>49</sup> MEXIA, Fernando de — *Nobiliario vero*, Sevilla, Pedro Drun & Juan Gentil, 1492, f<sup>o</sup> 7.

<sup>50</sup> VILLENA, Enrique de — *Arte Cisoria*, ed. por Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p.20.

<sup>51</sup> VEGECIO — *De las batallas*, B.N. Paris, Ms.Esp. 211, f<sup>o</sup> 7.

quedaron en yugo de servidumbre detenidos por rústicos o villanos" <sup>52</sup>. Esa misma definición del villano, pecador, semejante a las bestias y privado de libertad, dió a finales de siglo Fernando de Mexía cuando explico que "como el primero padre pecco e el pecado era vil e no nada de cuyas tor-pezas pertenesçia usar a las bestias e no al onbre, como el onbre uso de la condiçion e desobediencia de las bestias, convino que le fuese dado el lugar de las bestias"; luego, los que se apartaron del bien, "siguiendo el desco-noçimiento de su principio, fueron fechos oscuros e sin linaje acercandose siempre a la villania e obscuridad del pecado e de las malas costumbres, así mismo dandose o metiendose a viles ofiçios e torpes maneras, los unos llegandose a las virtudes, los otros usando de toda manera de viçios" <sup>53</sup>.

La obsesión por el pecado y los pecados se generalizo pues en Castilla a lo largo del siglo XV, al tiempo que sobrepasaba los límites del campo teológico o moral para dar a luz a criterios de diferenciación social. El villano o rústico, por oposición al noble, era pecador y por su pecado se man-tenía en ese estado. En *Los doze trabajos de Hércules*, escrito hacia 1417, Enrique de Villena aconsejaba que los labradores, por su "vida rústica o aldeana", "trabajen e coman gruesas viandas e vistan non delicadas vestiduras" <sup>54</sup>. Sesenta años después, Fernando de Mexía glosó esa identifica-ción entre el hombre y sus alimentos; el villano "es cryado gruesamente, e la grosedat de su nutrytyva ha fecho su materya gruesa por respecto de los manjares gruesos que engendran gruesos umores, como paresçe en todo aquel que es de obscuro linaje (...) e la tal gruesa materya trae o engendra gruesas las virtudes del anima e del entendimiento, como natural mente es visto acerca de los barbaros, de los labradores, de los pastores, de los sylvestres, e de los otros de la tal condicion" <sup>55</sup>. Sea por su condición de rústico o el ejercicio de algún oficio vil, el villano es vil por definición y su vileza es pecado.

Por su parte, la tradición patrística, glosada y desarrollada en los siglos XII a XIV, afirmaba que el judío había sido reducido a la servidumbre a raíz de la crucifixión de Cristo <sup>56</sup>. Así lo confirmaba la historia: la reduc-

---

<sup>52</sup> VALERA, Diego de — *Espejo de verdadera nobleza*, ed. por Mário Pcna. *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid, BAE n.º 116, 1959, p. 95.

<sup>53</sup> MEXIA, Fernando de — *Nobiliario vero*, Sevilla, Pedro Brun & Juan Gentil. 1492, prólogo al Libro I.

<sup>54</sup> VILLENA, Enrique de — *Los doze trabajos de Hércules*, ed. por Margherita Morreale, Madrid, R.A.E., 1958, p. 71.

<sup>55</sup> MEXIA, Fernando de — *Nobiliario vero*, B.N. Madrid, Ms. 3311. f.º 97v.

<sup>56</sup> DAHAN, Gilbert — *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1990, p. 570-573. Uno de los primeros exponentes hispánicos de la servidumbre de los judíos a consecuencia de su pecado fue Martín de León en su *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* a finales del siglo XII. Vid. RUCQUOI, Adeline — "L'invective anti-juive dans l'Espagne chrétienne. Le *Sermo IV, In natale Domini II*, de Martin de León", *Atalaya*, 5 (1994) [*L'invective au Moyen Age. France, Espagne, Italie*], p. 135-151.

ción de los judíos a la esclavitud, ordenada por Egica a finales del siglo VII, constaba en las crónicas y los textos jurídicos. Al ser pecado y servi-dumbre nociones tan íntimamente ligadas, varios autores del siglo XV intentaron mostrar que el bautismo era una liberación de la esclavitud y que no debía existir diferencia alguna entre viejos y nuevos cristianos; apoyán-dose en la *lex Gallux*, Alfonso de Cartagena afirmó que, liberado, el cris-tiano nuevo debía ser reintegrado en sus dignidades y bienes y que, con ambos pueblos, se debía crear un único pueblo nuevo<sup>57</sup>. Sin embargo, los argumentos jurídicos no prevalecieron y Fernando de Mexía podía afirmar, hacia 1475, que "los ebreos no ovieron fermosura en su fablar ni poliçia ninguna", que "de la liberalidad de fortaleza de grandesçimiento de casti-dad e de fieldad (...) comun mente o por la mayor parte desfalleçio en los ebreos", y que de la ciencia, "como esta carezca entre el linaje çiego de los judios, siguense de pura neçesidad confesar que la dicha nobleza falleçera, como falleça dentro de la ley judayca"<sup>58</sup>.

El pecador, según las definiciones que de la palabra diera Alfonso de Palencia en su *Universal vocabulario en latín y en romance* publicado en Sevilla en 1490, era "quien por acto se ensuzia" y "todo peccador es suzio"<sup>59</sup>. A mediados de siglo, en su *Tractado de la Divinança*, el obispo de Cuenca don Lope de Barrientos había explicado que, según la tradición, el arte de la magia provenía de un hijo de Adán, que a su vez la tenía del ángel que guardaba el paraíso, y que "de aqueste fijo de Adam proçedió a los otros descendientes fasta el día de oy, en gran pestilència e ensuziamiento del linaje humano"<sup>60</sup>. De todo el género humano, tan sólo la Virgen María había nacido sin la mácula original y era así espejo de pureza y claridad. El tema de la "inmaculada concepción" de Maria y de sus virtudes como ser no pecador, ejemplo para todos los humanos, conocido en la Península desde siglos atrás, se convirtió en una fuente inagotable de reflexión en la España de finales de la Edad Media, ti tratado perdido de Nicolás Eymerich sobre el pecado original ya unía ése con la inmaculada concepción al titularse *Tractatus de peccato originali et de conceptione*

---

<sup>57</sup> Alfonso de Cartagena mantuvo en Aviñón en 1434 una discusión escolástica acerca de la *Lex Gallus* y fundó parte de su *Defensorium unitatis christianae*, el IVº teorema de la Parte IIª, sobre ello. Vid. PENNA, Mario — *Prosistas castellanos del siglo XV*, op. cit., p. XXXVII-LXX. BELTRAN DE HEREDIA, Vicente — *Cartulario de la universidad de Salamanca (1218-1600)*, I, Salamanca, 1970, p.318-333. CARTAGENA, Alfonso de — *Defensorium unitatis christitianaee*, ed. por Manuel Alonso, Madrid, 1943.

<sup>58</sup> MEXIA, Fernando de — *Nobiliario vero*, Sevilla, Pedro Brun & Juan Gentil, 1492. fº 20v y 28v.

<sup>59</sup> HILL, John M. — «*Universal Vocabulario*» de Alfonso de Palencia. *Registro de voces españolas internas*, Madrid, RAE, 1957, p. 141.

<sup>60</sup> CUENCA, MUÑOZ, Paloma — *El "Tractado de la Divinança" de Lope de Barrientos*, Cuenca, Ayuntamiento, 1994, p. 149.

*beatas Virginis*. Los tratados se multiplicaron a partir del segundo tercio del siglo XV, y vieron la luz, entre otros muchos, un *Liber de sancta conceptione beatissimae Dei genitris Mariae* escrito por Juan de Segovia en 1436, un *Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis* por el cardenal Juan de Torquemada en 1437, unos *Goços de Nuestra Señora* por el marqués de Santillana, un *Libro de la perpetua virginidad de santa María* por el arcipreste de Talavera, varias obras por el dominico Juan López de Salamanca y por el franciscano fray Iñigo de Mendoza, un *De laudibus Mariae Virginis* escrito hacia 1474-1479 por el obispo de Gerona Joan Margarit, y la traducción al latín de una obra de Pedro del Monte, *De conceptione immaculata*, por Gonzalo de Ayora.

La Virgen María era el único ser humano concebido sin pecado. Todos los demás habían recibido al nacer la mancilla o "suziedad" del pecado original, al que se añadían los otros múltiples pecados cometidos a lo largo de la vida. El problema crucial que se planteaba entonces era el de como "lavar", "limpiar" esta mancilla, fuera original o proviniera de una "mala vida". De hecho, el problema de la "limpieza" — si nos atenemos al empleo de la palabra en los textos — se extendió a muy diversos campos. En un capítulo dedicado a lo que debían hacer los escuderos antes de "recibir" la caballería, Alfonso de Cartagena puso en primer lugar la limpieza: "Ca bien asi como la limpieza deven aver dentro en si mesmos (...) otrosi la deven aver de fuera en sus vestiduras e en las armas que traxe-ren", especificando que "han le los escuderos a batear e lavarle la cabeça"<sup>61</sup>. "Que andedes linpias y vos lavedes con buenas aguas" era el consejo que daba un padre a sus hijas a mediados de siglo. después de condenar los "afeytes" o sea los artificios que son "armas del diablo" destinadas a "desazer la ymagen de Dios"<sup>62</sup>. Según Alfonso de Toledo, Dédalo había sido el "ynventor de la mesa e de la sylla"; antes de él, "los onbres non tan linpia mente nin con tanto rreposo nin con tanta solepnidat comian como agora"<sup>63</sup>. El mismo Alfonso de Toledo, más adelante, unía vocablos como "claridad", "pureza" y "limpieza" a propósito de la Orden de Santiago y de sus primeros fundadores<sup>64</sup>. Unas coplas, atribuidas a fray Iñigo de Mendoza y dirigidas al rey Alfonso V de Portugal, recordaba que sus con-trincantes, reyes de León y Castilla: "por virtud y oraçion / linpiaron nuestra region / de la pagana ranzilla"<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> CARTAGENA, Alfonso de — *Doctrinal de los caballeros*, fº 11.

<sup>62</sup> *Castigos y dotrinas que un sabio dava a sus hijas*, Escorial, a-IV-5, fº 93v-94. <sup>63</sup>

TOLEDO, Alfonso de — *Invencionario*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>64</sup> TOLEDO, Alfonso de — *Invencionario*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>65</sup> GARCIA de La CONCHA, Victor — "Un Cancionero salmantino del siglo XV: el Ms. 2762", *Homenaje a José Manuel Blecua*, Madrid, Gredos, 1983, p. 222.

El bautismo es, indudablemente, el sacramento que "lava", "limpia" o "purga" el pecado original, según los términos empleados por el traductor de las *Sentencias* de san Isidoro<sup>66</sup>. En 1416, al disertar sobre el Juicio Final y la Pasión de Cristo, maestro Juan el Viejo de Toledo hizo una comparación entre el bautismo y la purificación del oro y la plata por el fuego o el "xabon que quita las mansillas"; el bautismo le permitió asociar "pecado" y "mansilla" y, citando a Ezequiel, añadir: "yo derramare sobre vos aguas limpias e seredes limpios de todas vuestras mansillas, e de todas vuestras maldades vos fare limpios"<sup>67</sup>. El agua es el elemento que, por excelencia, lava y limpia, y el agua del bautismo es lo que permite la regeneración del nuevo cristiano. Lo recordaban los sínodos, los tratados dedicados a los sacramentos, redactados en latín como el de Lope de Barrientos o en castellano como lo hizo Clemente Sánchez de Bercial, y las *repetitiones* universitarias como el *De baptismo* de Juan Alfonso de Benavente. Juan de Torquemada extendió el valor purificador del agua en un *Tractatus de aqua benedicta* o *Tractatus de efficacia aquae benedictae*, que se imprimió en Roma en 1475.

Pero más que el agua, la sangre lava. Las ofensas se lavan en sangre. La sangre de Cristo, vertida en el momento de la Pasión, ha lavado el pecado original. El motivo de la sangre fue abanderado por los franciscanos a partir de san Buenaventura y conoció un rápido desarrollo en el siglo XIV llegando a convertirse en tema obsesivo en la correspondencia de la dominica Catalina de Siena (1347-1380)<sup>68</sup>. El tema de la sangre de Cristo fue tratado en los países septentrionales bajo la forma de la prensa mística, mientras que los pintores meridionales preferían representar la misa de san Gregorio, en la que un chorro de sangre salido del costado del Salvador llena el cáliz de san Gregorio en el momento de la consagración<sup>69</sup>. Menciones a la "preciosa sangre" redentora de Cristo comenzaron a aparecer en los preámbulos de los testamentos, mientras que disputaban dominicos y franciscanos acerca del tema; en 1464, el papa Pío II tuvo que prohibir, por la bula *Ineffabilis summa providentia*, toda predicación o controversia relativa a la sangre de Cristo. La quinta sesión del concilio de

---

<sup>66</sup> CAVALLERO, Pablo A. — *Op. cit.*, p. 48-50.

<sup>67</sup> Maestro Juan el Viejo de Toledo, *Apología del cristianismo contra los Judíos*, B.N Madrid, Ms. 4306, f° 13v, 49, 50v-51.

<sup>68</sup> Roux, Jean-Paul — *Le sang. Mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988. ALEXANDRE-BIDON, Danièle (ed.), *Le Pressoir mystique. Actes du Colloque de Recloses*, Paris, Cerf, 1990; *vid.* en particular RIGAUX, Dominique — "Le sang du Rédempteur" (p. 57-67) y LARUCHE, Béatrice — "Le sang du Christ dans la littérature italienne de la fin du Moyen Age" (p. 69-77).

<sup>69</sup> SILVA MAROTO, María Pilar — *Pintura hispanoflamenca castellana: Burgo y Palencia*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1990.

Trento, dedicada al pecado original, amenazó sin embargo con la excomu-nión al que no creyera que el "pecado de Adán" solo podía quitarse por "el mérito de Jesucristo, Señor nuestro, único mediador, que nos reconcilio con Dios por su sangre", y recordó en su sesión XXII que el sacrificio de la misa se hacía en memoria de *quando per sui sanguinis effusionem nos redemit*.

La sangre era, al mismo tiempo, el signo visible de la transmisión, tanto de las cualidades y virtudes como de los vicios o pecados, de los padres a los hijos. Donde las *Punidas* en el siglo XIII hablaban de "linaje", el siglo XV preferirá paulatinamente ver !a "sangre". Diego de Valera, por ejemplo, en su *Doctrinal de príncipes* dedicado a Fernando de Aragón, le profetizo que "reformareis la silla imperial de la ínclita sangre de los godos" <sup>70</sup>. Diego Rodríguez de Almela, en la mención de la primera batalla ganada por los cristianos en Asturias frente a los moros, indico que los encabezaba "el príncipe don Pelayo, fijo del duque don Phafila que descendia del linaje, sangre e casa real de los reyes godos de España"<sup>71</sup>. El anónimo autor de un *Breve compendio de las crónicas de los reyes de España*, escrito hacia 1493, dedico su obra a Fernando el Católico recor-dándole que "asy el linaje de los reyes de Castilla, de que Vuestra Alteza viene por amos respetos, es muy eçelente ca procede de la muy alta e clara sangre de los famosos reyes godos" <sup>72</sup>.

Si, como lo decían todos los autores, el pecado era "suciedad" y "vileza", y asemejaba los hombres a los animales o los reducía al estado de rústicos y esclavos, la limpieza no podía ser solo un problema teológico, resuelto con el bautismo o la penitencia. Tenía que encontrarse un equivalente social, que permitiera al hombre alejarse de la suciedad de la bestia-lidad o de la condena a la servidumbre. El tema de la "limpieza de sangre" se inserta aquí dentro del amplio marco de las respuestas que dieron los europeos a la cuestión angustiosa del pecado y de la salvación. Porque la "limpieza de la sangre" es, en primer lugar, un problema de y para los cristianos, que en la Península ibérica se extiende al de las relaciones entre la ciudad y el campo, entre el ciudadano y el labrador, y que define la *civi-litas* o *urbanitas* frente a la barbarie o rusticidad, al noble frente al vil.

Por mucho que Diego de Valera, en su *Espejo de verdadera nobleza*, o Alfonso de Cartagena, en su respuesta a la pregunta que le había hecho el marqués de Santillana sobre el origen de la caballería, hubiesen intentado vincular la nobleza al derecho y, apoyándose en el *De nobilitate* y el

---

<sup>70</sup> PENNA, Mario — *Op. cit.*, p. 173.

<sup>71</sup> Rodríguez de ALMELA, Diego— *Copilación de las batallas campales*, *op. cit.*, n.º 68.

<sup>72</sup> B.N. Paris, Ms. Esp. 110, fº 1.

*De insignis et armis* de Bartolo de Sassoferrato, hacer de ella una creación del príncipe en función de las virtudes del postulante, el concepto de nobleza que se fue forjando a lo largo del siglo XV se basó en la anti-guedad del linaje, garantía de la pureza de la sangre. Ya advertía Diego de Valera, en 1441, que los descendientes del noble "gozan de la dignidad de sus antepasados en quanto honestamente biven", admitiendo pues el principio de herencia de la condición, aunque preguntando "a cuánto tiempo dura la nobleza que de linaje viene" <sup>73</sup>. Alfonso de Cartagena preciso por su parte, nada 1445, que "fidalguia segund diximos en la ley antes desta es nobleza que viene a los ornes por linaje", precisando que estos "fazen buena vida porque les viene de lueñe como de heredad" y que por lo tanto ten-drán más cuidado en no obrar mal, "ca non tan sola mente quando lo fazen rreçiben daño e verguença ellos mismos, mas aun aquellos donde ellos vienen" <sup>74</sup>.

Hacia 1475, Fernando de Mexía sistematizo la oposición entre vil y noble, que es finalmente una oposición entre el pecado y la salvación. En el primer libro de su obra, el veinticuatro de Jaén empieza con la creación del mundo. Dios, dice. es "noble, alto, profundo, sabio, fuerte, eterno, ynfi-nito, omnipotente, dulce, suave, piadoso, santo, espantable, bueno, perfeto e grande" y "crio todas las cosas buenas e al onbre noble, así exçelente como es dicho en el comienço deste nuestro libro"; teniendo en cuenta "el linaje muy alto a cuya semejança fue plasmado e la perfeçion de la materia en quanto materia, e el fabricador que conpuso nuestra humanidad (...) seamos generosos e nobles o lo deviera ser todo onbre". La nobleza es pues el estado de perfección del hombre, el que tenía en el paraíso terrenal cuando fue creado y que le asemeja a Dios. Pero, sigue explicando el autor, "por el pecado fue perdida toda la nobleza", por el pecado Adán "fue tornado de excelente e rresplandeçiente escuro, e de fermoso feo, e de perfeto ynperfeto, e de ligero pesado" <sup>75</sup>. El hombre se fue acercando "a la villa-nia e obscuridad del pecado".

Perdida, la nobleza original del hombre puede ser recuperada, del mismo modo que, con la gracia de Dios, este se puede salvar del pecado original. Aquí intervienen en primer lugar los méritos del que quiere adquirir la nobleza, y Fernando de Mexía, al igual que Diego de Valera o Alfonso de Cartagena treinta años antes, admite las tres vías definidas por el derecho: las "dignidades" o ejercicio de algún oficio público, el servido de las armas, y los títulos universitarios. Sin embargo, una vez conseguido

---

<sup>73</sup> VALERA, Diego de — *Espejo de verdadera nobleza*, ed. por Mário Penna, *op. cit.*, p. 95-105.

<sup>74</sup> CARTAGENA, Alfonso de — *Doctrinal de los caballeros*, *op. cit.*, F 7.

<sup>75</sup> MEXIA, Fernando de — *Nobiliario vero*, *op. cit.*. Libro I, cap. 54 y prólogo.

el estado de nobleza, el nuevo noble sigue todavía muy cercano a sus orígenes plebeyos o viles. Un proceso de purificación se impone, que Fernando de Mexía explica así: "Así el plebeo o pechero o villano no se puede ser limpio ni purgado por vía del principio de su nobleza fasta el quarto grado en el qual es fidalgo. En el qual grado es alimpiado de la vileza del linaje. E luego. traspassando al otro quarto grado, sus descendentes seran nobles por generaçion e antigüedad de linaje" <sup>76</sup>.

La "limpieza" es, pues la de la "villanía" que es "vileza". La vileza se transmite por la sangre, con lo que esta ha de ser limpiada a través del proceso que, en una de sus conclusiones, Fernando de Mexía compara con el paso del día: "Pues bien así el onbre plebeo ensuziado de la vileza de sangre de villanía que es el noche, la qual es la tiniebra de su vil linaje, con-viene que salga de las alvergadas do mora, las quales son las costumbres de sus padres, e se lave en agua que son la limpieza de las virtudes. E tornara en la tarde, la qual es la orden de cavalleria o grados de çiençia. E entonçes entraran en las alvergadas de fidalguia sus desçendientes des-pues de puesto el sol de su obscuridad, que así como puesto el sol todas las cosas fuelgan e descansar. Así el onbre plebeo e obscuro e sin linaje, en la noche de olvidança de su principio que es en la quarta generaçion, descansa delectandose a cerca de la membrança de ser alongado de su baxo e obscuro comienço" <sup>77</sup>. La limpieza de la sangre es, pues, necesaria al hombre que quiere renunciar al pecado para volver a su estado original, estado que tenía antes del pecado de Adán y que le asemejaba a su Creador,

El tiempo es aquí el factor fundamental: el "nuevo noble" está todavía "ensuziado", mientras que la antigüedad del linaje garantiza la limpieza de la sangre. De ahí que los textos de finales del siglo XV hicieran hincapié, como lo hacía el autor del *Breve compendio de las crónicas de los reyes de España*, en que "el linaje de los reyes de Castilla, de que Vuestra Alteza viene por amos respetos, es muy eçelente ca procede de la muy alta e clara sangre de los famosos reyes godos (...) pues no menos se consydera la eçclençia de vuestra clara progenie, su antyguedat tan alongada et contyna subçesyon, viniendo por reta linea un rey de otro de su propio linaje a oy" <sup>78</sup>. De ahí también la multiplicación de las obras genealógicas que, aparecidas en la segunda mitad del XV, florecieron sin par en los siglos XVI y XVII<sup>79</sup>. La limpieza de la sangre del villano/pecador a tra-

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, Libro II, cap. 23.

<sup>77</sup> *Ibid.*, Libro II, Conclusión 3.

<sup>78</sup> B N. Paris, Ms. Esp. 110, fº 1.

<sup>79</sup> RUCQUOI, Adeline — "Etre noble en Espagne aux XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles", *Nobilitas: Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa* (Actas del Coloquio de Tegernsee, febrero 1994), en prensa.

vés de las generaciones debía efectuarse mediante el ejercicio perseverante de las buenas costumbres y virtudes, y con un alejamiento de todo lo que recordaba la vileza, la suciedad y la casi bestialidad de los orígenes del nuevo noble. Porque, dice Fernando de Mexía, "es de notar que toda cosa sotyl es mas digna e mas noble que lo grueso, e lo ralo mas que lo espeso. Esto paresçe asy que lo sotyl sube al çielo, va por ysando. E dei çielo des-çiende e cae espesado"; por lo tanto "asy mismo, delicados, sotyles e dyri-gibles manjares trae natural e aun heredytaria mente mas sotyles umores, lo qual es cabsa de asotalisar el yngenio a elevar el entendimiento, e a puryfycar, e a generar mas lynpia e mas pura sangre" <sup>80</sup>.

Si la reflexión sobre el pecado había llevado a establecer unas distinciones teleológicas en las que el rústico y el judío eran pecadores, el primero por su proximidad con la tierra y las bestias, el segundo por su estado de servidumbre, la que busco el modo de limpiar la mancha original man-tuvo o creó profundas divisiones en el seno de la sociedad. En teoría, cual-quier cristiano tenía a su alcance los medios para salir del estado de pecado o villanía y alcanzar el de salvación o nobleza; en cuatro generaciones el proceso de ennoblecimiento podía llevarse a cabo. mientras que el bautismo, reforzado por el ejercicio de la virtud a lo largo de la vida y las oraciones de los vivos después de la muerte, aseguraba al cristiano la salvación y la beatitud eterna. En la realidad, los grupos que estaban asociados con el pecado se vieron vedado el camino hacia la nobleza o la salvación visible <sup>81</sup>,

La rusticidad, con su séquito de manjares gruesos, ausencia de hermosura, sutileza y virtudes — los rústicos son "flacos e temerosos" —, y el desempeño de "oficios viles" impedían a los hombres recobrar el estado de perfección anterior al pecado original. La pobreza también actuaba como impedimento, ya que, como dice Fernando de Mexía, "el cavallero o noble que rico no fuese, pocas vezes se podria excusar de no se envolver en actos baxos o ofiçios desonestos" <sup>82</sup>. La primera descripción de Sancho Panza lo presenta como "un labrador (...), hombre de bien (si es que este titulo se puede dar al que es pobre) pero de muy poca sal en la mollera"; ese labrador no era valiente y le apetecía una "ordinaria comida de viandas rústicas".

El tema de la "limpieza de sangre" ha sido abundantemente tratado, por otra parte, en relación con el problema de los conversos, y numerosos

---

<sup>80</sup> MEXIA, Fernando de — *Nobiliario vero, op. cit.*, Prólogo del Libro I; B.N. Madrid, Ms. 3311, f<sup>o</sup> 97v-98.

<sup>81</sup> RUCQUOI, Adeline — "Noblesse des conversos?", *Les conversos et le pouvoir en Espagne à la fm du Moyen Age* (Colloque d'Aix-en-Provence, noviembre 1993), en prensa.

<sup>82</sup> MEXIA, Fernando de — *Nobiliario vero, op. cit.*, Libro I, cap. 55.

autores quisieron ver en él una característica de la España intolerante y anti-judía que habría nacido con los Reyes Católicos. Desde Antonio Domínguez Ortiz que, en 1955, veía a los conversos como "clase social" hasta el estudio de Henry Méchoulan de 1979 sobre "La sangre del otro o el honor de Dios", pasando por los trabajos de Albert Sicroff, I. S. Revah y Cecil Roth <sup>83</sup>, el tema de la limpieza de sangre se ha convertido en elemento consubstancial del problema converso: frente al cristiano viejo que tiene la sangre "limpia", el descendiente de judío la tiene siempre mancillada. Según los historiadores, tal actitud revelará un fanatismo meramente religioso o francamente "racista", un enfrentamiento económico o social, una rivalidad política o uno de los primeros indicios del "retraso" y la decadencia de España. Américo Castro, en su reflexión "Sobre el nombre y el quién de los españoles", llegó a afirmar que "la creencia había ido convirtiéndose en la base y también en el horizonte de la vida", con lo que después de la "destrucción" de las creencias musulmana y judía por los Reyes Católicos, "al llegar el siglo XVIII, los españoles se encontrarán desnudos de todo. menos de creencia y de puro dinamismo personal"; añadía que "tal es el motivo de las tajantes diferencias entre España y el occidente europeo" <sup>84</sup>.

Pero el problema de la limpieza de la sangre de los cristianos nuevos frente a los viejos se inscribe dentro de un marco mucho más amplio que este, que, lejos de despojar a los españoles de "todo", contribuyó a ofrecerles respuestas a la agobiante cuestión del pecado. Es parte de la obsesión que, desde principios del siglo XV, había invadido progresivamente toda la sociedad cuando, angustiada por la idea del pecado y de la man-cilla, buscaba afanosamente la forma de "limpiar" aquella mancha, recobrar el paraíso perdido, asegurarse la salvación eterna. La "limpieza de sangre" es ante todo y fundamentalmente un problema dentro de la sociedad cristiana. Es la respuesta que dieron letrados, eclesiásticos, poetas, cronistas y otros a la insostenible convicción de la impureza congénita y de la condena del hombre; es una respuesta menos desesperada que la que llevó a Calvino a negar toda posibilidad al hombre de regenerarse, ya que partía del postulado de la existencia, en el hombre, del deseo de volver al estado

---

<sup>83</sup> DOMINGUEZ ORTIZ, António — *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Madrid, CSIC, 1955. SICROFF, Albert A. — *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1960 REVAH, I. S. — "La contro-verse sur les statuts de pureté de sang", *Bulletin Hispanique*, t. LXIII, n.º 3-4 (1971). ROTH, Cecil — *A History of the Marranos*, New York, Sepher-Ikman Press, 1974. MECOULAN, Henry — "Nouveaux éléments dans la controverse des statuts de pureté de sang en Espagne au XVII<sup>e</sup> siècle", *Studia Rosenthalia*, Assen, n.º 2, 1976. *Id.*, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*, Paris, Fayard, 1979.

<sup>84</sup> CASTRO, Américo — *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid, Sarpe, 1985. p. 178-179.

de perfección primordial. Ser noble fue el signo de ese deseo, con lo que la sociedad se dedicó a una "carrera hacia la nobleza" de la que testimonian tanto las ejecutorias de hidalguía como los tratados genealógicos, la obtención de títulos de nobleza por parte de las ciudades como las diversas imágenes literarias de hidalgos, la obsesión por el honor y el temor a que este fuera manchado<sup>85</sup>. Quedaban naturalmente excluidos de esa "salvación" los pecadores empedernidos, judíos o rústicos; y quedaban marginados los neófitos, fueran nuevos nobles o cristianos nuevos, cuya sangre aún estaba "ensuziada".

La obsesión por el pecado original y por la "mancilla" que este imprime en todos los seres humanos, llevándolos a la muerte espiritual y a la condena eterna, con su corolario de exaltación de la pureza de la Virgen María y de su "inmaculada" concepción, no fueron propios de la Castilla de finales del siglo XV. Diversos estudios de Jean Delumeau sobre la sociedad europea de los siglos XV y XVI ya resaltaron como fenómenos generalizados el miedo asociado con la noción de pecado y de pérdida del paraíso, y los "remedios" que la Iglesia propuso, desde designar al demonio como responsable — sea bajo el disfraz de turco, judío o mujer — hasta la multiplicación de rituales, asociaciones como las cofradías de ánimas, cultos a santos específicos y, en el caso de los protestantes, la justificación por la fe y la predestinación<sup>86</sup>. La respuesta original que aportó Castilla fue precisamente el vincular estrechamente el estado de perfección original del hombre con la nobleza y, en consecuencia, el pecado con la pérdida de la nobleza, con la villanía. Así, la consecución de la nobleza, merced al desempeño de algún cargo público, las hazañas militares, la obtención de títulos universitarios y una constante progresión para no decaer, fue un "camino de perfección" tanto social como moral: el noble es aquél que ha recobrado el estado de pureza original del hombre, el que está en la gracia de Dios, estado de gracia que manifestarán en la tierra los privilegios y riquezas que Dios le permite disfrutar.

---

<sup>85</sup> D. RODRIGUEZ VELASCO, JESÚS — en su tesis: *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballeresca castellana en su marco europeo* (Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996), aunque recuerde que, para enjuiciar un fenómeno histórico, es necesario conocer el marco jurídico, filosófico, teológico y político en el que se desarrolla (p. 282), deja sin embargo de lado el difícil problema de las relaciones entre nobleza y caballería, y no explica porque el debate sobre el tema fue fundamental en la Castilla de los siglos XV y XVI.

<sup>86</sup> DELUMEAU, Jean — *La peur en Occident (XIV-XVIII siècles)*, Paris, 1978; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Paris, 1983; *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989; *Une histoire du Paradis*, \* *Le Jardin des Délices*, Paris, 1992; *Une histoire du Paradis*, \*\* *Mille ans de bonheur*, Paris, 1995.

## OS "ÚLTIMOS FINS" DE PORTUGAL

JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO  
Universidade do Porto

Será possível falar dos "novíssimos"..., "últimos fins"..., de uma nação tal como se fala dos "novíssimos" do homem? Não sabemos se o assunto foi, alguma vez, *assim* expressamente abordado..., se mereceu as honras de um tratado, mas conviremos que da bibliografia mais corrente da literatura de espiritualidade ibérica não consta qualquer tratado que medite nos "últimos fins" de uma nação... Nos "novíssimos" de Portugal..., nas "postremerías" de Espanha...

Haverá sempre, porém, o recurso a pensar que as nações, enquanto entidades do Mundo, tal como este, hão-de, algum dia, acabar..., isto é, desaparecer..., "morrer", e serem julgadas... O seu destino final será, naturalmente, o da maior e melhor parte dos seus habitantes..., destino que se prende, por tantos lados, com esse conceito de nação eleita, que cada um dos povos da cristandade europeia gostou, muito especialmente na Época Moderna, de desenvolver, procurando aprofundar, intensivamente, em ânsias de confirmação, os sinais que de longe descobertos dele faziam "o povo do Senhor"... Teremos ocasião de aludir a algum aspecto da questão a propósito dos seguidores do Anti-Cristo na Península Ibérica..., independentemente de recordar aqui o que rendeu esse tema de pregação na parenética portuguesa do século XVII e talvez mesmo de muito tempo depois... Recordaremos que tudo na escatologia crista converge para esse momento dramático do Juízo dos homens e das nações no momento da segunda vinda de Cristo... O *Apocalipse* e mais alguns textos neo-testamentários (*Math. 24, 36; 24,42, Jo. 21,22*, por exemplo) ordenavam-se a inscrevê-lo na economia dos "últimos tempos".

Mas que uma nação individualmente possa ser destruída..., “morrer”... acabar, porque foi julgada perdida pelos seus pecados é um tema que, no quadro que vimos evocando, não parece ter merecido um tratamento particular... Essa destruição que deverá, assim, ser entendida como uma punição antecipadora desse juízo final..., cuja figura se pode encontrar na destruição de Jerusalém, não poderá ser, directamente, concebida como essas ameaças de destruição de uma nação para sobre as suas ruínas proceder a uma sua restauração de acordo com a sociedade cristã ideal..., tantas vezes identificada com a de um império de Cristo — o Quinto Império, por exemplo, fosse qual fosse o seu verdadeiro carácter: material? espiritual? —, e que tão bem tem sido estudado por A. Milhou<sup>1</sup>. O século XVI europeu, através de velhos textos proféticos — uns que herdara de remotos tempos e de remotos autores, outros que, no pleno sentido da palavra, “inventou” — viveu em permanente tensão profética exploradora dessas ameaças e dessas esperanças, ainda que, como sempre, tenha, naturalmente, havido zonas e momentos fortes<sup>2</sup>... Passemos Colombo e o seu ouro para a reconquista da Casa Santa<sup>3</sup>... e recordemos os desesperados “remédios” de Fr. Bartolomé de las Casas para a salvação das índias e de Espanha: “Plega a Dios que no destruya a Espana como se dice que ha hecho de las Índias”<sup>4</sup>... Entre nós, as *Trovas* que G. A. Bandarra explicou aos inquisidores como sendo feitas em “louvor de Deus e d’el-rey”, a partir de 1527-1530 haverá que lê-las — ou relê-las... — à luz desta tensão, sem esquecer de sublinhar os seus anúncios de um rei — ou imperador — restaurador que bem podiam caber num rei de Portugal que “reconquistava” um Oriente que já fora cristão e de lá recebia embaixadores que o premiam nessa urgência, um filão semântico que, depois, permitiu que as *Trovas* fossem veneradas — lidas, interpretadas, imitadas — tanto por messiânicos mais ou menos clandestinos

---

<sup>1</sup> MILHOU, A. — *De la "destruction de l'Espagne à la "destruction" des Indes. Notes sur l'emploi des termes "destroyr", "destruir", "destruyimiento", "destrucción", "destroydor", "destruidor", de la "Primera Crónica General" à Las Casas in Melanges à la Mémoire d'André Joucla-Ruau, Aix-en-Provence, 1978, 907-919; El Concepto de "Destrucción" en el Evangelismo Milenario Franciscano in AA. VV., Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI), Madrid, 1988, 297-315.*

<sup>2</sup> Niccoli, O. — *Profeti e Popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, 1987 estudou alguns desses momentos mais fortes para a Itália — e para uma certa Europa — do século XVI, com especial relevo para essa fronteira cronológica que se forma à volta de 1530.

<sup>3</sup> MILHOU, A. — *Colón y su Mentalidad Mesiánica en el Ambiente Franciscanista Español*, Valladolid, 1983, em larga medida centrado sobre o tema, e as várias e eruditíssimas “schede” de R. RUSCONI à sua magestosa edição do *Libro de las Profecías* (Nuova Raccolta Colombiana, Roma, 1993) são obras de referência inultrapassáveis.

<sup>4</sup> CASAS, Fr. Bartolomé de Las — *Octavo Remedio*, in *Obras Escogidas* (V), Ed. e Est. Crítico de J. Pérez Tudela, Madrid, 1958, 111.

tinios...<sup>5</sup>, como por restauracionistas políticos visando, antes de mais, a real independência do reino...<sup>6</sup>.

No entanto, se a História se podia conceber como uma série de impérios e reinos desaparecidos, não era, geralmente, fixada a meditação no seu desaparecimento como punição, mas, preferentemente, no *sic transit* e, talvez com mais força ainda, na sua sucessão com vista a esse império final, caso este em que, como bem se sabe, a nota política dava tantas vezes o tom. Por outro lado, a destruição de uma cidade — e, conseqüentemente, de um reino — como Jerusalém — prescindamos, porque o nosso autor dessa perspectiva também prescinde, de que sobre as ruínas de tal cidade venha erguida a nova Jerusalém, a Igreja..., o reino de Cristo — era o exemplo mais acabado de uma punição *exemplar* de uma nação por causa dos seus pecados e que, como tal, oferecia todas as possibilidades de um sempre actualizável comentário parenético.

Com efeito, o que, seguindo à letra o seu autor, parece estar em causa no *Tratado sobre a Destruição de Hierusalém* que em 1624 publicou no Porto o dominicano Fr. António Rosado — curiosamente fazendo seguimento aos seus *Tratados sobre os Quatro Novíssimos* (Porto, João Rodrigues, 1622) — é a possibilidade da destruição iminente de Portugal à semelhança dessa Jerusalém que nunca mais foi restaurada, pese aos esforços de muitos dos seus logo depois da sua destruição pelos exércitos romanos. Tentemos ler essas páginas seguindo o seu autor ao pé da letra...

Como, pelo que sugerido fica, estaremos de acordo, não se trata de uma glosa mais ou menos extensa do velho tópico do *mundus senescens*, apontando ao envelhecimento e conseqüente degenerescência da nação portuguesa quanto a costumes, brios, conquistas, virtudes..., ainda que, evidentemente, o conceito achesse muitas das páginas do *Tratado* de Fr. António Rosado... Com efeito, não se trata de uma meditação na decadência de um país — como, por exemplo, a de J. de Mariana sobre *El*

---

<sup>5</sup> SERAFIM, JOÃO Carlos G. — *Gonçalo Artes, O Bandarra. Sapateiro de Trancoso* (Dissertação de Mestrado em História da Cultura Portuguesa — Época Moderna, apresentada à F. L. U do Porto), Porto, 1996, representa o mais complexivo estudo do nunca verdadeiramente editado e estudado processo de Bandarra, bem como o contributo mais completo sobre a circularção das *Trovas* até à data do referido processo (1541).

<sup>6</sup> MARQUES, JOÃO Francisco — *A Parenética Portuguesa e a Restauração. 1640 — 1668*, Porto, 1989, II, 212-218, 280, 299 *et passim...*, oferece importantes referências à utilização das *Trovas* no âmbito dos textos que estuda; para a sua utilização num interessantíssimo texto de polémica sebastianista elaborado pelos últimos anos em que se centra o citado trabalho de João F. Marques, ver Fr. João da Cruz, *Reina de Portugal Prophetizado a Esdras*, ed., introd. e notas de Ilídio Rodrigues, (trabalho modelar apresentado como Dissertação de Mestrado em História da Cultura Portuguesa — Época Moderna, apresentada à F.L.U. Porto), Porto, 1996.

*estado de las cosas de España...*<sup>7</sup> —, embora, decorrente da perspectiva anterior, essa meditação assome, algumas vezes, à flor do texto. O que verdadeiramente está ou parece estar em causa é a destruição irremediável... a morte de uma nação..., o seu julgamento e desaparecimento antecipados por referência ao Juízo final que ditará o fim e destino de todas as nações...

Ainda que não o declare expressamente, Fr. António Rosado devia considerar o *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem* como uma obra sua "maior", já que — e isto, sim, declara-o - as anteriores — *Tratado em Louvor do Santíssimo Rosário, sobre a Oração do Padre Nosso e Cântico da Senhora* (Porto, João Rodrigues, 1622) e *Tratados sobre os Quatro Novíssimos* — são obras "de humilde estilo"..., mesmo que umas e outras tenham, seguramente, idêntica origem: sem que ele igualmente o confesse, podemos, com larga segurança, supor que essas obras são uma parte dos inúmeros sermões que pregou..., ele que, em 1624, tinha, como previne no cabo da dedicatória do *Tratado sobre a Destruição de Jerusalém*, "limpos seiscentos sermões de todos os Domingos do anno, festas e santos principaes"... Com efeito, e sacando apenas exemplos desta última obra, seria muito fácil demonstrar as diferentes marcas residuais de sermão pregado que estilisticamente as percorrem e que, por ventura, ao tempo de preparação dos textos para publicação impressa, ou não foram consideradas suficientemente significativas de oralidade ou escaparam a essa revisão...<sup>8</sup>. E como obra maior dedica-a a D. Afonso Furtado de Mendonça, arcebispo de Braga desde 1618, que fora reitor da Universidade de Coimbra nessa "idade de ouro" — a expressão é sua — dessa Escola, tempos em que António Rosado lá se bacharelou em Cânones e, em vésperas de se licenciar, abandonou o mundo para se "sepultar nessa honrada sepultura como he a sagrada Religião dos Pregadores" .... o que parece ter-se verificado no convento da Batalha em 15. 5. 1602<sup>9</sup>.

Passemos elogios de prosápia genealógica..., o *cursus honorum* do antístete em que os seus lances de Armas em tempos de assaltos de

---

<sup>7</sup> MARIANA, Juan de — *Tratado contra los Juegos Públicos* (escrito depois de 1580, isto é, "despues á lo menos de haber juntado [Espanha] con lo demás á Portugal..."), cap. XXVI, in *Obras*, Madrid, 1950, II, 458- 462.

<sup>8</sup> Mesmo que lastimemos que, como parece, se tenham perdido os seiscentos sermões que o autor tinha para imprimir, os diversos "tratados" de Fr. António Rosado oferecem um bom exemplo da pregação portuguesa dos primeiros vinte anos do século XVII e, por alguns dos seus temas, bem poderiam ser considerados no quadro de *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina* que com sumo garbo e erudição estudou João Francisco Marques (Porto, 1986).

<sup>9</sup> MACHADO, D. Barbosa — *Bibliotheca Lusitana*, I, Lisboa, 1741 (aliás, Coimbra, 1945), 378.

piratas e "hereges ingleses" se irmanam com as suas Letras da "milícia spiritual"..., para fixarmos que já nessa dedicatória, depois de verificar "a sepultura do antigo esforço e cavalaria dos portugueses que assombrava o mundo", Pr. António Rosado aponta claramente o núcleo central de ideias deste seu *Tratado*:

"a trágica destruição de Jesusalem, desvanecida com tantos preságios e espectros espantosos, à sombra da qual choro juntamente a do nosso pouco venturozo Portugal" <sup>10</sup>.

O tema — que se desenvolve quase como uma exposição de tese — arranca, deste modo, da destruição dessa Jerusalém..., começando, evidentemente, por ir expondo as causas que conduziram a essa destruição da cidade, ou melhor, verdadeiramente à *ruína*..., à *perdição* de um tal reino às mãos dos soldados romanos..., pese embora, como lembrará o pregador, a moderação inicial dos invasores. Mas essas causas não resultam — e não o esperaríamos — de uma análise da situação histórica do reino judaico nesses dias de catástrofe..., mas, sim, do exame das razões — que também são "vezes" — por que Cristo chorou sobre o mundo. E, muito particularmente, procurará o dominicano descobri-las nas lágrimas de Cristo sobre Jerusalém, lágrimas que, antes de mais, como expõe com recurso a diversas e tradicionais autoridades, mostram que "he tanto o que o Senhor Jesu nos quer que lhe não sofre o coração, fonte do amor que nos tem, ver-nos em trabalhos sem que juntamente padeça connosco" "... Por isso, como insistirá ao longo do *Tratado*, continua: "confiadamente digo que se fora possível ao Senhor Jesu derramar hoje lagrimas sobre o mundo, estando ja assentado à mão direyta de seu Eterno Pay, que com mais rezão e dobrado sentimento o fizera do que fez sobre Hierusalem..." <sup>12</sup>.

É, como termos percebido, um desenvolvimento da sua tese, esclarecedor da sua argumentação e, conseqüentemente, da orientação do seu discurso, a que voltará mais tarde. E, por tal, também a este ponto teremos de voltar.

Antes de prosseguir convirá pôr, metodologicamente, uma questão preliminar: para Fr. António Rosado Jerusalém, aquela Jerusalém terrestre destruída é, efectivamente, como parece insinuar nos textos já citados, a *figura* do mundo actual e, logo, muito especialmente, também de Portugal?

---

<sup>10</sup> ROSAM, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., "Dedicatória", s. p.

<sup>11</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem .*, ed. cit., 8.

<sup>12</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem .*, ed. cit., 9.

No *Tratado sobre a Destruição de Hierusalém* não parece que exista uma exploração de um sistema exegético preciso que assente no aproveitamento em sentido místico dessa *figura*, mas há uma permanente insinuação de um sistema que, pressupondo tal sentido, parece funcionar nessa base. Com efeito, em lugar de manejar esse complexo conceito *de figura*, estabelece o jogo de correspondências que ele desencadeia sobre outro conceito próximo e alguma vez confluyente: *sombra*... Por isso, como estaremos recordados. António Rosado pode dizer que chora "a trágica destruição de Hierusalem" como *sombra* da "destruição do nosso pouco venturoso Portugal"... Se a nossa interpretação está correcta, será possível aceitar, como temos insinuado, que a destruição de Portugal é o que verdadeiramente está em causa neste *Tratado* de Fr. António Rosado, ganhando, desse modo, um sentido preciso todas as considerações que faz sobre o estado do mundo e, com especial relevo, do de Portugal. Do estado, antes de mais, moral e religioso. Ainda que tenhamos que considerar de novo estas perspectivas, lembraremos aqui que, nesse sentido, considera o frade pregador que não só "he tempo de vos mostrar o como o mundo está destruído. [...] mais destruído do que ficou Hierusalem pellos romanos, porque...em Hierusalem ainda ficaram torres em pé e eu vejo que no mundo o que primeiro cahio por terra e se assolarão são as torres, quero dizer, as cabeças, nestas há menos virtude, commumente menos charidade, menos justiça, menos misericórdia e verdade, menos zello do bem commum..."<sup>13</sup>, mas também de perguntar: "Donde estão, meus irmãos, as igrejas de Azia, das quais se juntaram no Concilio Niceno e Calcedonense trezentos e oito bispos? Donde está a christandade de África, donde os martyres e os confesores e as virgens castas de França, de Inglaterra, Alemanha alta e baixa?", "perguntas sem resposta" que lhe permitem, por isso mesmo, concluir: "Em fim, o mundo está destruído de todo, só, deseparado, como Hierusalem cheyo de povo"<sup>14</sup>. É neste contexto alarmado de "redução" tanto da virtude das "cabeças" (os príncipes? os grandes? os que poderiam dizer-se as elites? Seguramente, como parece deduzir-se do que há-de dizer da falta de bom exemplo e de obediência às leis por parte de muitos deles<sup>15</sup>) como da cristandade católica — alarme que ditou soluções "proféticas" que iam do encarar a passagem de Roma para o Novo Mundo até outras muito menos utópicas que encararam a repressão como um meio de travar um desaparecimento que, precisamente nesses começos do século XVII, pare-

<sup>13</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 169.

<sup>14</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 170.

<sup>15</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 192-

cia iminente <sup>16</sup> — que virão a inscrever-se as referências ao estado de Portugal, de que há-de ressaltar “tantos judaismos e tanta infidelidade em tanta gente e ainda em alguma de que se não esperava tal” <sup>17</sup>... Cada qual tem os seus infiéis.

Se, como já aludimos, Cristo, hoje, com mais razão, choraria sobre o mundo..., já que o seu estado ("cegueira") é pior do que o da "gente cega" de Jerusalém que conduziu à sua punição <sup>18</sup>, o pregador dominicano, explicando-as, vai mostrando as razões para essa lágrimas... As lágrimas de Cristo que, aqui, são naturalmente, as do pregador. E percebe-se, assim, que este *Tratado sobre a Detruição de Hierusalém* pudesse ter-se intitulado "tratado das lágrimas de Cristo sobre Jerusalém"... isto é, pelos pecados do mundo actual. E para melhor se compreender esta sugestão recordaremos que o *Tratado* é seguido pelo *Tratado Quarto super illa verba orationis Hieremiae Defecit gaudium cordis nostri...*, por um *Tratado sobre as Lágrimas de Ezequias...*, por outro *Tratado sobre as Lágrimas do Glorioso Apostolo S. Pedro...*, pelo *Tratado sobre as Lágrimas da Seraphica Magdalena...*, e, finalmente, depois de ter dedicado outro *Tratado* à fé do Bom Ladrão, por um *Tratado sobre a desesperaçam e condenaçam de Judas*, isto é, sobre as lágrimas que chorou depois de ter entregado Cristo. Os nove tratados, "cheyos de materia de lagrimas" <sup>19</sup>, parecem, assim, organizar-se como um itinerário que vai da destruição de uma cidade..., de um povo à destruição de um indivíduo..., passando por casos que demonstram o valor salvífico das lágrimas se entendidas como penitência, mas recorrendo, como assenta no "Prólogo ao Leytor" evocando as lágrimas de Judas, que "nem todo o arrependimento salva"... O que soa, logo de início, como uma prevenção capital e um apelo urgente...

Retomemos as considerações de Fr. António Rosado sobre o estado do mundo..., já que elas são sempre ao longo dos seus tratados tanto um

---

<sup>16</sup> PROSPERI, Adriano — *L'Inquisitore come Confessore* in Paolo Prodi (a cura di) *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo. Disciplina della Società tra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, 1994, 187-224 (esp. 203-204).

<sup>17</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 75.

<sup>18</sup> Não seria necessário lembrar que "cegueira" e "gente cega" são colhidos por Fr. António Rosado de um grupo lexical com que tradicionalmente se via classificado o povo judeu. Mais tarde, o pregador português apontará que "está o inundo lam cego e obstinado [...] como os moradores de Hierusalem" (*Tratado sobre a Destruição de Hierusalém...*, ed. cit., 108), expressão que traduz o *in obstinationis suae caecitate* em que, já segundo o concílio de Toledo (633), permanecia o povo hebraico.

<sup>19</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., "Ao Leytor", s. p.

contexto como um termo de comparação... Num mundo "tão perdido como está"..., "arruinado"..., corrupto"..., "em estado de condenação".... pelo qual Cristo voltaria a chorar..., qual é o estado de Portugal?

Poderíamos começar como o pregador dirigindo-se aos seus ouvintes e leitores portugueses: "He tempo, christãos, de entrarmos com as rezões que ha para chorarmos sobre o mundo e sobre cada qual de nós...". E as razões são, antes de mais, porque há "tão pouca justiça, tão pouca verdade, tão pouca fé e amizade, tantos desaforos, tão pouco amor e temor de Deos e tão pouco zello de sua honrra e do bem commum das republicas, que tudo se faz hoje conforme às leys da carne e sangue, por respeitos particulares e assim se acerta quando acerta..."<sup>20</sup> E, hiperbolizando um pouco, analisará o "terceiro dilluvio" que "he o dos peccados" que alagam o mundo, já que "não há verdade, nem misericórdia, nem justiça, nem sciencia de Deos na terra. Está o mundo allagado com falsos testemunhos, com mentiras, com furtos, com adultérios e homicidios"<sup>21</sup>... Mais: não deixam "os homens de cometer pecados por honrra" como acontecia "quando o mundo ainda dava alguns passos no caminho da virtude", isto é, quando "o nobre por honrrado não cometia, achavasse hum mentirozo por mechanico. Hoje os nobres são mechanicos por mentirozos e assim o vicio de menlir que antigamente era dos mechanicos passou-se pêra os nobres. Estes são hoje os que mentem descancara e menos cumprem sua palavra"<sup>22</sup>...

Não se admira, portanto, Fr. António Rosado que os pregadores, a começar "por hum frade de S. Domingos", mesmo que "mostre a Virgem Sacratíssima do Rosário com o Menino Jesu no collo", não logre qualquer fruto da sua eloquência<sup>23</sup> mesmo dessa "eloquência muda" que são as lágrimas. Antes sabe — ele que não pretende com seus escritos "grangear terra com os leyttores, mas somente o Ceo para elles" e para si<sup>24</sup> — que o pregador, o verdadeiro pregador, aquele que "com liberdade falia verdades do lugar da verdade e acode pella honra de Deos, reprehendendo todo o género de vícios asperrimamente", enfada<sup>25</sup>..., o que é um sinal mais da "cegueira" do mundo, essa "cegueira" que, representando "todos os peccados juntos", conduz à "destruição"<sup>26</sup>.

---

<sup>20</sup> ROSADO, Fr. António— *Traindo sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 71-72.

<sup>21</sup> ROSADO, Fr. António— *Traindo sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 172.

<sup>22</sup> ROSADO, Fr. António— *Traindo sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 173.

<sup>23</sup> ROSADO, Fr. António— *Traindo sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 78.

<sup>24</sup> ROSADO, Fr. António— *Traindo sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 3.

<sup>25</sup> ROSADO, Fr. António— *Traindo sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 108-109.

<sup>26</sup> ROSADO, Fr. António— *Traindo sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 107.

Dentro deste capítulo ganham um especial relevo as páginas que Fr. António Rosado dedica à análise da vida das cidades — Jerusalém era uma cidade — por confronto com a vida das "villas e lugares". E um exame que pouco deve aos tradicionais desenvolvimentos do tópico (cidade/campo, corte/aldeia) e que lhe permite verificar que "as cidades tem mais que chorar que as villas, e as villas mais que os lugares, e os lugares mais que os montes" <sup>27</sup>, porque nas cidades, além de reinar mais "a prudência do mundo que a sciencia de Deos", ainda "reyna mais a prudência da carne" <sup>28</sup>. E, deste modo, lentamente, vai assinalando que nas cidades há mais ambição, mais ociosidade "que he a may da sensualidade", — donde "os homens das cidades são mais armadores, mais murmuradores, mais jogadores, e he isto tanto assi que até os velhos das cidade são velhos nas cans, mas nas obras moços desacordados" — mais "bichas, mais serpentes peçonhentas do que nos desertos, mais tigres, mais leões, mais porcos javalis e monteses, mais lobos carniceiros e mais rapozas" — um bestiário que, citando S. João Crisóstomo, traduz, naturalmente, o reinante "gosto do contentamento da carne"—, mais "covis de ladroens" — os jogadores de tavolagem, que lhe merecem uma larga atenção -, mais raposas — muitas alcoviteiras, bruxas e feiticeiras, gente para que pede rigor nos castigos—, mais "naufrágios e mais perigozos"—"infinitas molheres mundanas e perdidas, as quaes como perderao a vergonha, cuidão que o mundo he seu"—, "mais cadeiras de sensualidade", isto é, segundo Tertuliano, os "'enfeites e trajos das mulheres", sem esquecer que "mais são para chorar os enfeites e demazias dos trajos nos homens"<sup>29</sup>.

E este confronto é tanto mais interessante quanto teremos reparado que António Rosado não aponta como termo de comparação um campo de écloga, limitando-se a acentuar a diferença de quantidade e não de qualidade... A cidade, pela quantidade de pecadores, resulta um lugar perdição..., e o seus modos de vida são uma ostentação constante de pecado. Uma situação paradoxal, pois, como lembra Fr. António Rosado, citando, na sequência das palavras de S. João Crisóstomo aos de Antioquia, Aristóteles (*Lib. 3 Politic. c.6*), "as cidades não se edificaram para os homens viverem somente, mas para viverem com mais perfeição" <sup>30</sup>. "A cidade, segundo o mesmo filósofo, que verdadeiramente o he, deve ser solícita da virtude e bons costumes"... Não interessa se tal concepção da cidade se perdeu, como tantas outras coisas, quando "se acabou a boa idade dourada

---

<sup>27</sup> ROSADO, Fr. António— *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 36.

<sup>28</sup> ROSADO, Fr. António— *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 39.

<sup>29</sup> ROSADO, Fr. António— *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 39-53.

<sup>30</sup> ROSADO, Fr. António— *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 56-57.

do mundo"<sup>31</sup>, mas importa anotar que é ela que, manifestando, de outro modo, a tensão entre a destruição e a salvação, serve para colocar directamente uma questão ao leitor português, como o terá sido aos primeiros ouvintes: "Hora ponde vos os olhos nas cidades do mundo e em particular do nosso Portugal e se seus cidadãos são pios e santos e nellas se guardam as leys de Deos e do Rey, porque conforme a isso avemos de julgar de sua nobreza e avemos de ver se avemos de chorar sobre ellas"<sup>32</sup>.

O pregador que, naturalmente, traz a resposta preparada, vai desfiando os elementos desse exame particular..., acentuando, especialmente, de acordo com uma veneranda tradição a que também se acolhem um Francisco de Alcocer (*Tratado del Juego en el qual se trata copiosamente quando los jugadores pecan...*, Salamanca, 1558), um Francisco Luque Faxardo (*Fiel Desengaño contra la Ociosidad y los Juegos utilissimo a los Confessores y Penitentes...*, Madrid, 1603) ou mesmo um Fleury (*Les Moeurs des Israélites*, Paris, 1682), a invasão do jogo, dado o incumprimento das leis civis e religiosas do país a tal respeito<sup>33</sup>, o que argumenta, para além dos exemplos mais ou menos clássicos sacados de crónicas e moralistas, com o que ocorria sob os seus olhos. Com efeito, constava-lhe "que em Lisboa no anno de 1617, de meado Agosto até meado Outubro, perdeo hum fidalgo particular, em dinheiro de contado, vinte e quatro mil cruzados"<sup>34</sup>. Nas cidades portuguesas, continua Fr. António Rosado antecipando rigores<sup>35</sup> que extremará um Cardeal Belluga<sup>36</sup>, "está em matéria de galas e afeites tão depravado o mundo que não só as mulheres morrem por elles, mas até os homens os vemos *in tortis crinibus*, uzarem de cabelos retrocidos e alguns o trazerem já entrançados afim de cobrirem as

<sup>31</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 172.

<sup>32</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 57-58.

<sup>33</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 47-48.

<sup>34</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 48.

<sup>35</sup> Valerá a pena citar um precioso texto rigorista que parte do rigorosíssimo Tertuliano: "Finalmente nas cidades ha mais cadeiras de sensualidade, que este nome poem Tertuliano aos enfeites e trajos das mulheres (que fizera se vira os tios nossos tempos) elaboratae libidinis suggestum. E não se faça pouco cazo desta doutrina, nem me diga alguma pessoa, que he de pouca importância, dizendo que galas e enfeites nõ levão ao inferno e que outros muitos peccados ha que reprehender, porque alem de não lermos que levassem a ninguém ao Ceo, affirmo que depois que li o que agora vos direi nos santos Padres, tivera muito escrúpulo de me passar por alto esta matéria. Dizem os santos que demasiadas galas e afeites he sinal de esquecimento dalma e demaziado cuidado do regalo do corpo." (*Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 49-50)

<sup>36</sup> Referimo-nos, evidentemente, ao seu *Contra los Trages y Adornos Profanos. Em que Doctrina de la Sagrada Escritura, Padres de la Iglesia y todo genero de Escritores, y Razones Theologicas se convence su grave malicia...*, Murcia, 1722.

calvuras" <sup>37</sup>, o que pressupõe que "são curiosos de se enfeitarem aos espelhos"... "Vergonha grande para homens"? O pregador, evidentemente, assim o pensa, sem, contudo, deixar de acrescentar: "mormente [para] portuguezes, que antigamente só cheiravam a asso e a pólvora e não a almiscar nem a âmbar. Os seus affeitos erão peitos de armas e sayas de malhas" <sup>38</sup>. E o frade dominicano pode, então, resumir que tudo são "excessos que vão nestes tempos, mormente neste nosso Portugal que acabou de ser Portugal, como nos homens acabarão as barbas crescidas, os pelotes de pregas e nas molheres os sainhos e as beatilhas"<sup>39</sup>... Mas a estes pecados de sensualidade, há que juntar a venalidade dos officios, isto é, como todos murmuram, que "honrras e officios, todos hoje se vendem e cada couza dessas tem seu preço e sua praça em que se vendem e seus correctores" <sup>40</sup>; as parcialidades que conduzem a injustiças..., as "publicas ladroices"..., o "onzeneiro, que he ladrão piadozo, que com capa de misericórdia e com zello de Irmão da Misericórdia vos rouba o vosso"<sup>41</sup>..., esses onzeneiros que são "como os bruxos que chupão o sangue às crianças e matão-nas sem os pays os sentirem"<sup>42</sup>.... Não temos por que continuar nesta enumeração tendente a levar o leitor, como seguramente antes o ouvinte, a conhecer-se melhor e a chorar sobre si e, por compaixão, sobre os outros... O que interessará anotar é que todos estes pecados constantes desse longo rol eram igualmente comuns aos judeus nos dias que antecederam a destruição de Jerusalém..., o que, ultrapassando tradicionais distinções de carácter e pecados próprios de uma raça <sup>43</sup>, permite ao pregador verificar, estendendo à conclusão o que especificou para um caso (as amizades que matam a Justiça), que nestas matérias "não está o nosso Portugal de melhor condição que Hierusalem" <sup>44</sup>, verificação muito mais importante que tudo o que, por outro lado, pudesse dizer, secundando tantos do seu tempo, sobre a decadência do reino...

---

<sup>37</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 53. Havemos de confessar que "calvuras" e uma correcção (talvez, até, uma pseudo-correcção) nossa... O texto traz "culturas", termo que, não corrigido nas erratas, lambem não foi possível encontrar registado em qualquer dicionário — dos etimológicos aos 'tesouros', passando, como se esperaria, pelos elucidários... Mas havemos igualmente de confessar que "calvura", por 'calva', também não aparece em qualquer deles...

<sup>38</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem ...* ed. cit., 53.

<sup>39</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem ...* ed. cit., 55.

<sup>40</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem ...* ed. cit., 92-93

<sup>41</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem ...* ed. cit., 103.

<sup>42</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem ...* ed. cit., 104.

<sup>43</sup> BAROJA, J. Caro — *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, 1986 (3.<sup>a</sup> ed.), I, 91-107.

<sup>44</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem ...* ed. cit., 96.

Aprofundando questões, passando agora dos costumes para se debruçar sobre a Fé, António Rosado aponta, como sinal evidente do esmorecimento da Fé, a redução das fronteiras da confissão católica... Já tivemos ocasião de aludir a este tema, um tema a que volta, sempre angustiadamente, em diferentes momentos do *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, sem recorrer, como um Luis de Blois na primeira metade de Quinhentos ou um António Vieira em anos de *História do Futuro*, às esperanças das novas cristandades no Novo Mundo ou pelo Oriente... E, como terá resultado de um texto já citado e de outros que apontaremos, quando o frade dominicano olha para o Oriente é apenas para constatar que também por aí a religião católica tinha desaparecido... e seria interessante, algum dia, perguntar-nos o porquê deste ângulo, que não deverá resultar somente de uma estratégia de pregação hiperbolizante.

De todos os modos, é essa estratégia que continua a reger o confronto do estado do mundo e o estado de Portugal desde o ponto de vista da fidelidade à Igreja. Por isso, um tanto semelhantemente ao que já conhecemos, o autor do *Tratado*, contrastando tempos, assinala, uma vez mais, que "a fé catholica que nos tempos passados e na idade de ouro da Igreja se estendeu por todo o mundo... que chegava de hum polo a outro polo [está] tão estreitada e restringida em Europa aos confins de Hespanha, de Itália, França e parte de Alemanha..."<sup>45</sup>, contraste que, logo depois, particulariza ao ponderar que "a fé catholica" que "dantes estava por todo o mundo e em toda a Europa tão exalçada, hoje se vay estreitando cada ves mais, principalmente na Europa: Inglaterra perdida de todo, Alemanha alta e baixa passa mal, França de todo não está boa..."<sup>46</sup>.

É neste quadro — bastante realista, haveremos de convir, vistas as coisas pelos olhos de um dominicano dos começos do século XVII — que há que avaliar o estado da fé em Portugal... e, naturalmente, nem por sombras ocorreria ao pregador aludir a que as causas de a religião católica se ir estreitando por essa Europa se verificavam em Portugal... Não ocorreria nem poderia ocorrer dado o insignificante peso — o que não é o mesmo que inexistência<sup>47</sup> — da difusão das correntes cristãs reformadas entre

---

<sup>45</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem ...* ed. cit., 72.

<sup>46</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem ...* ed. cit., 74-75

<sup>47</sup> TAVARES, Pedro V. — *Em torno da História do Luteranismo Ibérico do Século XVI: Breves Reflexões sobre alguns Pressupostos, Equívocos e Encruzilhadas* in *Humanística e Teologia*, XV(1994) 205-223; *Relações Inter-Confessionais no Porto: um Casamento numa Lancha Inglesa (Subsídios documentais da Época do Tratado de Meetwen)* in *O Tripeiro*, 7ª S., XIV, 6-7 (1995) 179-188; "Por Erros de Lutero e Calvino": *Um Episódio para a História das Relações Inter-Confessionais no Porto* in *Via Spiritus*, 2 (1995) 251-260, oferece algumas reflexões e pistas documentais novas que assinalam a urgência de retomar os estudos sistémáticos sobre um assunto sempre um tanto clandestino, porque sempre lido por marginal; João

nós..., mesmo aceitando contar, entre os testemunhos dessa difusão, casos em que, também entre nós, erasmismo e críticas anti-clericais de velha cepa se misturavam com alusões a Lutem, a um Lutem, por vezes, quase mítico<sup>48</sup> ... O "estreitamento" da fé católica entre os portugueses não se ligava a esse tipo de heresias que se invocavam de outro cristianismo, mas, sim, da continuada fidelidade de muitos portugueses a Israel, muitos dos quais há mais de vinte anos vinham vivendo novos sobressaltos no meio de negociações para o direito a uma espécie de tolerância tão frágil e fictícia como toda a tolerância comprada<sup>49</sup>. Isto ao mesmo tempo que casos como o do cónego António Homem e de outros clérigos implicados no processo (24. II. 1619 — 5. 5. 1624)<sup>50</sup> como que dava mais razão não só aos J. Baptista de Este (*Consolação Christã e luz para o povo hebreu...*, Lisboa, 1616; *Diálogo entre discípulo e mestre catequizante onde se resolvem todas as dúvidas que os judeus obstinados costumam fazer contra a verdade da fé católica* .... Lisboa, 1621) e aos V. da Costa Maios (*Breve Discurso...* Lisboa, 1622 e novamente em 1623<sup>51</sup>), mas também aos que, como Fr. António de Sousa, igualmente dominicano, pregador no auto de fé em que saiu o afamado canonista de Coimbra, proclamavam desde o púlpito que "tendo os judeus entre nós... vivemos com a sua companhia offendidos no trato, menoscabados na honra, e arriscados na fé. É certo que os judeus que entre nós se fingem christãos, nos roubam as fazendas, nos tiram as vidas e nos profanam os sacramentos"<sup>52</sup>. Compreendemos que António

---

Francisco Marques coordenou uma útil cronologia (séculos XVI-XX) in *Para a História do Protestantismo em Portugal* in *Revista da Faculdade de Leiras do Porto — História*, II S., XII (1995), 431-473 que confirma o comentário que fizemos aos trabalhos de Pedro Tavares.

<sup>48</sup> DIAS, J. S. da Silva — *O Erasmismo e a inquisição em Portugal. O Processo de Fr. Valenlim da Luz*, Coimbra, 1975 e MENCHI, S. Seidel — *Erasmus in Itália. 1520-1580*, Torino, 1987 permitem, sem necessidade de recorrer a outras autoridades e a outras geografias culturais, verificar, facilmente, o que afirmamos, sem que isto signifique esquecer M. Bataillon. SERAFIM, João Carlos G. — *Gonçalo Anes...*, ed. cit., 189-199 publica a resposta inédita e desconhecida de Mestre André de Resende a uns memoriais que Pedro Alvares enviou, desde o cárcer, em 1541, ao cardeal D. Henrique e a uma não identificável dignidade que era próxima do prelado a propósito de cartas que escreveu a Carlos V e a D. João III sobre a introdução do tribunal da Inquisição, resposta que nos revela, uma vez mais, a "fusão" (ou a confusão?) a que era submetido Lutero.

<sup>49</sup> AZEVEDO, J. Lúcio de — *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Lisboa, 1975 (2.ª ed.), 148-170; BAROJA, J. Caro — *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, ed. cit., I, 359-369.

<sup>50</sup> TEIXEIRA, António José — *António Homem e a Inquisição*. Coimbra, 1895-1902; AZEVEDO, J. Lúcio de — *História dos Cristãos Novos Portugueses*, ed. cit., 171-177.

<sup>51</sup> RODRIGUES, Maria Idalina Resina *Literatura e Anti-Semitismo* in *Estudos Ibéricos. Da Cultura à Literatura. Séculos XIII a XVII*, Lisboa, 1987. 289-321.

<sup>52</sup> SOUSA, O.P., Fr. António de — *Sermão pregado no Auto de Fé em que foi queimado o corpo do Dr. António Homem* in TEIXEIRA, António José — *António Homem e a Inquisição*, ed. cit. 261-294 (284).

Rosado, precisamente por esses mesmos dias <sup>53</sup> e exactamente na sequência das suas referências à outra Europa, exclame: “e no nosso Portugal, *proh dolor*, temos visto tantos judaismos e tanta infidelidade em tanta gente e ainda em alguma de que se não esperava tal, como se tem visto em tantos e tão famosos cadafalsos, como se tem feito em Lisboa, Évora, Coimbra no tempo do Senhor Inquisidor-mor D. Fernão Martins de Mascarenhas...” <sup>54</sup> Toda esta redução da “fé católica” — “a couza que estimamos mais e de que mais nos honrramos” — há que torná-la como “castigos grandes sobre o mundo” e mesmo assim, “avendo tanto que chorar sobre o mundo”, “o mayor mal e mais estranha desventura de todas” é “não aver quem chore, antes ver tantos rizos e tantos passatempos entre christãos filhos da Igreja, em tempo que se fora possível ao mesmo Jesu chorar, estando já immortal e impassível à mão direita do Eterno Pay, o devia fazer com mais razão sobre o mundo de hoje do que o fez sobre Hierusalem” <sup>55</sup>.

Comprende-se facilmente que todas estas considerações conduzam a uma chamada de atenção urgente para a ameaça que pende sobre o mundo, incluindo Portugal: “Christãos, abri os olhos, tomaí sobre vós, que vejo hoje no mundo e no nosso Portugal muitas rezões que ameaçam sua destruição e ey medo que nos ha-de Deos de vir a castigar aos Portugueses, como castigou a Hierusalem” <sup>56</sup>.

Creemos depois de tudo, muito especialmente depois da ameaça que veicula esta última citação, será aceitável fazer notar neste momento que as notas ao “estado do mundo” são apenas — ou quase — uma alusão a um quadro de referências de identificação que só aparentemente torna menos dramática a certeza de que Portugal, a persistir no mesmo caminho, será destruído como o foi Jerusalém, contrariando, como sublinharemos, a sua confiança de povo eleito, concepção esta que, como já aludimos, não

---

<sup>53</sup> Será curioso notar que Fr. Amónio Rosado data a dedicatória do seu *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem* a D. Afonso Furtado de Mendonça em dia de S. Vicente Ferrer de 1624, isto é, 12 de Abril e que o auto de fé em que saiu condenado o Dr. António Homem foi a 5 de Maio desse mesmo ano... Uma coincidência que apenas permite sublinhar esse ‘clima’ — e a tensão que lhe subjaz — que traduzem as palavras do pregador, já que não as podemos datar com maior precisão...

<sup>54</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 75. Segundo MACHADO, Barbosa — *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., I, exerceu actividades inquisitoriais, já que, além de Consultor, foi não só “Visitador das naus estrangeiras nesta Corte, cujo ministério também exercitou na cidade do Porto”, mas lambem “Comissário do Santo Officio” no Brasil.

<sup>55</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre ti Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 74-75 (conf. 8-9 *et passim*).

<sup>56</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 111.

assoma ao *Tratado* de António Rosado. O último texto citado — e outros já assinalados que referem explícita ou implicitamente pecados portugueses que têm igual ou maior correspondência com os da cidade destruída — parece suficiente para permitir essa conclusão.

Podemos, contudo, avançar um pouco mais, aprofundando-o, neste sentido de iminência de castigo e de urgência de reconhecer as próprias faltas: "Nesta ocasião, meus irmãos, em que estão nossas culpas ameaçando destruição, conheçamos que de todos os passados e dos que estão por vir forão causa e são nossos peccados" <sup>57</sup>. E os destinatários e os objetivos de tal convite podem tornar-se ainda mais explícitos e mais urgentemente mais dramáticos: "Não resta mais, irmãos, que o vermos nossa total destruição, como Hierusalem vio a sua... Senhores Portuguezes, em particular convosco fallo, como parte do mundo que mais me doy, esta-nos batendo à porta nossa destruição, se não nos emendarmos..." <sup>58</sup>. O reconhecimento do pecado, fruto do humilde conhecimento próprio — o pregador alude à importância do "saber aproveitar do *consideram te ipsum* do Apóstolo" <sup>59</sup> —, é o primeiro passo para a salvação de cada qual..., e consequentemente também das nações, mas, no momento, isto é, neste estado a que, "nestes miseráveis tempos", chegou o mundo, incluindo Portugal — recorde-se que desde o *Prólogo ao Leytor* se insiste em que nem todas as lágrimas salvam — não é suficiente — nunca o foi, mas concedamo-lo à técnica dramatizante do sermão — para evitar o "naufrágio". Um "naufrágio"..., uma "destruição"... que, convirá tê-lo presente, o pregador nunca definiu, mas também nunca limitou a um momento puramente terreno... E se a destruição de Jerusalém é a *sombra* da de Portugal parece aceitável admitir que a ameaça implica um juízo e um destino último: a condenação. E esta, como temos visto e veremos ainda, já não depende principalmente das lágrimas... Uma ameaça sem esperança? Fr. António Rosado não dá, evidentemente, como alguma pregação apocalíptica, esse passo completo e, por isso, pondera que o naufrágio poderá ainda ser evitado, isto é, se "trabalharmos por não enchermos o número de nossas culpas e peccados que Deos espera para nos castigar, porque he certo, cm boa Theologia que tem cada peccador certo numero de peccados que por sua vontade ha-de cometer, e não necessariamente nem constringido da divina presciência, primeiro

---

<sup>57</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed.cit, 113-114.

<sup>58</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit, 112.

<sup>59</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 24 (Convém, porém, esclarecer que o pregador português utiliza, no contexto dessa página, o conceito de "conhecimento próprio" num sentido mais amplo que o tradicional, pois serve-se dele para apelar ao "espírito de brandura" para com o próximo e que resulta, naturalmente, de cada qual conhecer as suas "fraquezas" e "misérias").

que Deos o castigue" <sup>60</sup>... Assim — passemos outros desenvolvimentos de um tema complexo e polémico <sup>61</sup> —, antes que "Deos cruze as mãos e suspenda sua influencia"<sup>62</sup>, os portugueses têm de se arrepender de todo o coração, emendar a vida, reformar os costumes e chorar sobre si como o salmista<sup>63</sup>. Só neste caso cabe "bradar por Deus"<sup>64</sup>, esse "bradar por Deus" que mais não é, como explica logo, que agarrarem-se a cruz de Cristo — "segura táboa da cruz de Cristo" —, pois, se as lágrimas do mundo, no estado em que se encontra, não são suficientes, há que uni-las às de Cristo, que, fazendo-as suas, dá sentido às dos "naufragos do pecado". Só deste modo, as lágrimas terão ainda algum valor. Por isso, exorta: "lancemos, irmãos de minha alma, nossas culpas e peccados no mar de nossas lágrimas, que o mundo e o nosso Portugal e cada qual de nós permanecerá em perpétua serenidade e para mayor segurança no meyo das inchadas e escarseadas ondas de nossas culpas e dos castigos que por ellas merecemos, peguemo-nos à segura táboa da cruz de Cristo" <sup>65</sup>.

Neste momento ganhariam sentido alguns "remédios" para uma "restauração", isto é, para essa renovação que deveria seguir-se à "destruição", se esta fosse entendível no sentido mais tradicional que expusemos inicialmente. Compreende-se, porém, que na dramatização radical e última que o pregador vai conduzindo ao longo do *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem* e ainda nas páginas sobre as lágrimas de Jeremias e Esequias, tais "remédios" — a palavra é sua — como a educação dos filhos..., o exemplo dos velhos..., a imposição da virtude por autoridade legal e moral dos que mandam e governam..., etc. — revelam-se de aplicação impos-

---

<sup>60</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 122-131.

<sup>61</sup> ROMANO, Orlando — *O Molinismo. Esboço Histórico*, Porto, 1976 oferece, para estas datas, as orientações suficientes para situar as referências de A. Rosado frente a uma complexa questão abordada por umia não menos complexa (e vasta) bibliografia.

<sup>62</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 124. Ao dominicano português — e, naturalmente, a outros pregadores do seu tempo — poderia assentar a crítica que o franciscano Juan de Pineda faz a um "predicador de parroquia" — "lloraba quando queria y fingía lo que le parecía" — que um dia "salió con dos malillas, o por mejor decir, malísimas herejias: la una, que Dios tiene tasados los merecimientos de cada uno de manera que, en llegando a la tasa, no puede merecer más para si: y la otra, que Dios tiene tasado el número y grados de pecados de otro, de manera que, en llegando alií, no le será posible dejarse de condenar por mas que procure salir del pecado" (*Diálogos Familiares de la Agricultura Cristiana* [Salamanca, 1589] Estúdio Preliminar y Edición del P. Juan Meseguer Fernandes, O. F. M., Madrid, 1963, XVII, 16, III, 203).

<sup>63</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusatem...*, ed. cit., 80. 222-223.

<sup>64</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 116.

<sup>65</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...* ed. cit., 117.

sível e ineficaz, dado o estado do mundo e, particularmente, o de Portugal. E, assim, o dominicano que dedica algumas páginas a analisar esses remédios e como poderiam evitar essa destruição total que ameaça, conclui: “Assim, o inundo nestes miseráveis tempos, *in genere morum*, está mais destruído do que ficou Hierusalem... Deus, por sua misericórdia, se lembre de nós, dos portugueses fallo em particular...”<sup>66</sup>.

Neste estado em que se encontra o mundo - e Portugal — está, pois, irremediavelmente "perdido"... "destruído" espiritual e moralmente... e, por isso, não cabe mais do que chorar a sua próxima destruição terrena, sinal da sua condenação... Com efeito, conclui o pregador, "podemos chorar hoje a destruição do mundo em commum e, mais em particular, os portugueses a nossa..."<sup>67</sup>.

A destruição é sempre algo anunciado, melhor, talvez, assinalado, se bem que nem sempre se atendam os sinais, como aconteceu em Jerusalém, a "rebelde cidade" que "acabou-se de assolar em huma sexta feira, 8 de Setembro, avendo quarenta annos que em outra sexta feira, fora nella crucificado o Salvador do mundo"<sup>68</sup>. E se para o caso de Jesusalém, Fr. António Rosado se demora a elencar os mais importantes "pronosticos que ouve antes desta guerra, os quais denunciarão o fim delia" — "num anno antes, hum espantozo cometa em forma de espada sobre a cidade e hum resplendor grande que apareceu junto do templo"... "aos vinte e hum de Mayo, antes desta destruição, se virão nos ares exércitos de armas que pareciam andar cercando a cidade"... "na festa de Penthecostes do mesmo anno, indo os Sacerdotes de noite a cantar os costumados louvores de Deos *em* semelhantes solemnidade, sem verem donde nascia, ouvirão grande rumor e tropel de gente, como que passavam de huma pane pera outra"<sup>69</sup>.... —

<sup>66</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...* ed. cit., 205.

<sup>67</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...* ed. cit., 234.

<sup>68</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...* ed. cit., 162.

<sup>69</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...* ed. cit., 163; NICCOLI, O. - *Profeti e Popolo nell'Italia dei Rinascimento*, Bari, 1987. 89-95 estuda as tradições de algumas destas "apparizioni tome segni" proféticos que são outros tantos marcos "per esempificare i possibili itinerari delle imagini culturali..."(108); entre as "vizões e prodigios q se virão, e acontecerão antes da jornada de Africa"(1578) há que assinalar terem-se visto "por vezes no ar esquadrões de gente armada, passando como nuvens de hua parte a outra...", etc. in *Anedotas Portuguesas e Memórias Biográficas da Corte Quinhentista*, Leitura do texto, introdução, notas e índices por Christopher L. Lund, Coimbra, 1980, 52; sinais que repete e amplifica BAIÃO, J. Pereira — *Portugal Cuidadoso e Lastimado com a Vida e Perda do Senhor Rey Dom Sebastião*, Lisboa, 1737, 680 (talvez seja mesmo de pôr a questão da dependência textual desta obra para com o texto de *Anedotas*.); também Fr. Pedro de Frias anota os mesmos sinais em Paris, no tempo de D. António, como anúncio de "guerras síves" (*Crónica del-Rei D. António*, Estudo e Leitura de M. A. Nunes Costa, Coimbra, 1955, 363; igualmente no vasto conjunto de profecias e sinais prodigiosos de matriz sebástica e restauracionista copiados no Ais, 1211 da B. N. Lisboa (foi. 124) se podem ler os mesmos "combates".

para o caso de Portugal não apresenta qualquer destes ou outros sinais anunciadores.... Tal, porém, não quer dizer que não os haja, mas de outro tipo: a falia, por exemplo, de pregadores que digam "verdades nuas e cruas", pois "vejo hoje no mundo e no nosso Portugal muitas rezões que ameação sua destruição e ey medo que nos ha Deos de vir a castigar aos portugueses como castigou a Hierusalem, cujos moradores chegarão a tanta miséria que lhe faltarão pregadores que lhe fallassem verdade e os que tinham erão cães mudos" <sup>70</sup>. Mas, como insiste o pregador, o sinal mais evidente e sintomático dessa próxima destruição é a "degenerescência" do reino, traduzida, antes de mais, no desaparecimento de grandes figuras históricas, algumas até de um passado muito recente, que não têm réplica no presente. E se, como sempre, começa por estender as suas considerações a outro reino ou região num enquadramento envolvente e preparador, é para logo depois se demorar em Portugal. Assim pergunta: "Que foi dos santos reys de Inglaterra? e em Portugal que he feito dos Affonsos Henriques, dos Joãos primeiros, segundos, e terceiros? Os Affonsos bravos? Os Sebastiãoes? Já se acabaraão os príncipes de Portugal. Que he feyto dos infantes e das infantas? Os Prioeres do Crato? Os abbades de Alcobassa? Os mestres de Avis e de Santiago? Se tomardes per gloria e honrra do mundo, *cecidit carona capititis notri*, que he feyto da gloria e honrra que os christãos alcançavão contra os turcos e mais imigos da santa Fé? Qué das vitorias? Qué do triumphos? Em nosso Portugal, qué dos vencimentos dos portugueses? Já não são temidos das nações estrangeiras. Não vedes as nossas costas coalhadas de turcos? Não vedes os estragos que tem feitos e fazem cada dia em nossos irmãos e os que tem cativos em Argel e cada dia cativão? Acabou-se o valor portuguez, sepultou-se com os antigos portugueses. Pois se o tomarmos pella revolução dos annos, que foy da idade dourada de Portugal? qué das farturas e bonanças?" <sup>71</sup>

Toda esta série de interrogações não é uma simples variante do tópico *ubi sunt?*, nem as respostas que foi dando são a verdadeira resposta. Esta é dada logo a seguir: "*Vae nobis quia peccavimus*. Ay de nós porque peccamos" <sup>72</sup>, resposta que, apesar de evidente, o pregador explicita depois, para ficar claro que esse *nós* peccador não é um vago referente universal,

---

<sup>70</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem..*, ed cit., 110.

<sup>71</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem..*, ed cit., 235: esta última referência à "idade dourada" de Portugal..., e as outras com que alude à "idade de ouro" da Universidade de Coimbra ("Dedicatória") ou à "idade de ouro do mundo" (172) permitem chamar a atenção para como esse sentimento de que os começos sempre foram mais perfeitos se estende igualmente à sua visão da "idade dourada" da Igreja (72), sentimento este que, com várias fundamentações, atravessa todo o século XVII, como recorda B. NEVEU, *Érudition et Religion aux XVII el XVIII Siècles*, Paris, 1994, 310, 338, 367, 372.

<sup>72</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem..*, ed cit., 235.

mas, sim, um nós referível imediatamente aos portugueses: "Nossos pecados nos tem posto em tão miseravel estado e o que peyor he que estamos frenéticos e ainda mal, porque passa assim como digo, que tendo cometido tantas culpas e vendo pellos olhos tantos castigos delias no mundo todo, e em particular no nosso Portugal, não há que chore com Hieremias e diga: *Defecit gaudium cordis nostri conversas est in luctum chorus noster, cecedit corona capitis nostra, vae nobis quia peccavimus*"<sup>73</sup>.

Perante este quadro de uma decadência devida aos pecados de um povo sobre quem pesa a ameaça de uma destruição próxima, senão mesmo iminente, e tão iminente que não há tempo para "remédios" demorados..., nada mais resta que chorar. Chorar sobre si. Como chorar se "estamos tão secos e frios que não podemos chorar huma só lágrima"? A resposta, como já teremos previsto de acordo com o que já ficou exposto, é só uma: "Se vós christãos, apascentásseis vossos sentidos interiores e exteriores no dezerto, se pastoreásseis bem vossas paixões, refreando a concupiscencia da carne, logo achareis agoas ferverozas, logo achareis lagrimas por peccados"<sup>74</sup>... E reiterando aplicações explicita uma vez mais: "choremo-las pellos peccados do mundo, do nosso Portugal em commum e pellos nossos em particular"<sup>75</sup>.

O autor do *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem* que prevenira que nem todas as lágrimas salvam — avisando com o exemplo das de Judas — não pode terminar sem insistir, uma outra vez, que o único meio de evitar a destruição iminente, entendamos, segundo o que fica exposto, a condenação "deste afligido reyno de Portugal"<sup>76</sup> é unir-se com Cristo, pedindo que as lágrimas que "chorou na cruz limpem as lagrimas do peccador"<sup>77</sup>...

Chegados a este ponto, se convém recordar, uma vez mais, porque também, como referimos por diversas ocasiões, Fr. António Rosado assim o declara no começo e, demonstrando-o, no fim da obra, que nem todas as lágrimas salvam..., também será necessário ponderar que as lágrimas que o "afligido reino de Portugal" tem de chorar, mais que lágrimas de arrependimento — que não estão em causa — são lágrimas que, como as do salmista, patenteiem a sua miséria..., a sua tribulação diante da ameaça de iminente castigo e o seu abandono à misericórdia divina. É um matiz importante, e a favor da nossa interpretação poderíamos citar a página final

---

<sup>73</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 236

<sup>74</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 236.

<sup>75</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 240.

<sup>76</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 242.

<sup>77</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit., 242.

do *Tratado Quarto sobre a Destruição de Hierusalem* que comenta um versículo dos *Trenos* de Jeremias. Nesse longo texto, que deve ser recitado aos pés de Cristo crucificado, "cada qual de nós per sy e por todos" — notemos o individual e o colectivo — deverá dizer: "eu, Senhor, sou aquelle Lázaro sem vida, que a graça que da graça me communicastes, com tanto damno desta alma que criastes e remistes com vosso precioso sangue, lenho perdida...[...]; sou, Senhor, aquelle leprozo onde a detença de tantas culpas, tão contagiosas, só com o exemplo seu cometeo e fes cometer tantas culpas contra vós...[...]; sou aquelle mudo, a quem vós vos mostrais rico de preço, pêra libertar-me das prizões dos inimigos de minha alma...[...]; sou o cego que como cego me rejo e me governo por meus cegos e desordenados appetites, a elles sigo fugindo de vós e da guarda de vossa ley e assim de hum perigo vou noutro perigo e chegou a minha cegueira a tal extremo que a mim mesmo me busco e não vejo" <sup>78</sup>. Do conhecimento próprio individual, fundamento do conhecimento próprio de todo um povo — não discutamos os argumentos do pregador à base dos nossos conhecimentos da chamada "psicologia colectiva"... — chega-se, assim, à exposição das suas tribulações, das "chagas peçonhentissimas", que só a misericórdia de Cristo pode curar. E isto significa, obviamente, pedir e esperar "perdão pêra o mundo todo e em particular peia este affligido reyno de Portugal". O que significa evitar a destruição enquanto condenação.

Creemos será fácil estar de acordo com que o *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem* é uma obra significativamente interessante — e, talvez, mesmo ímpar — no quadro da literatura de espiritualidade, na sua vertente ascético-moral, dos começos do século XVII português, uma época que, talvez pelo peso do político e de alguma opposição aos Áustrias neo-reinantes, não tem obtido nestes domínios a atenção que merece. Como o próprio título da obra indica nela não se coloca apenas o destino do homem-indivíduo, mas, antes, da comunidade humana: do mundo, das nações, de uma nação, num esforço de acentuar a importância do contributo de cada qual no destino do povo a que pertence, o que, mesmo com matizes, talvez possa pensar-se como o resultado da exploração da tensão, de matriz apocalíptica, como se sabe <sup>79</sup>, entre a iminência de uma punição e o atraso no seu desencadear por força da esperança na conversão final de cada qual..., das nações..., do mundo. Se assim for, o *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem*, independentemente de podermos assinalar algum

---

<sup>78</sup> ROSADO, Fr. António — *Tratado sobre a Destruição de Hierusalem...*, ed. cit. 240-241.

<sup>79</sup> BAUCXHAM, Richard — *La Teologia dell' Apocalisse*, Brescia, 1994, 184-186.

antecedente chorando, com Jeremias, sobre a destruição da capital do Reino <sup>80</sup>, poderia ser visto no vasto contexto desse interesse pelo *Apocalipse* que desde os fins do século XVI se vinha manifestando por toda a Europa e que entre nós ficou como que consagrado nos *Commentarii Exegetici in Apocalypsim Ioannis Apostoli* de Brás Viegas, S. J., obra de larga fortuna editorial publicada em 1601 (Évora), mas de que se conhecem fases de elaboração desde 1591 <sup>81</sup>.

Como vimos, para Fr. António Rosado a Jerusalém que mereceu ser destruída é a *sombra* de Portugal..., isto é, os pecados de Portugal coincidem e, como se indica tantas vezes no *Tratado*, talvez mesmo superem os da cidade judaica. Ainda que o frade dominicano nunca sugira que fala como profeta, o tom angustiante e premente que envolve o seu discurso deriva dessa certeza não confessada, mesmo que, benignamente, possamos preferir atribuir as formas e os modos da sua "exegese" escatológica às exigências da sua lição parenética.

De todos os modos, as conclusões a que apontámos chocam com as de outro discurso, igualmente de raiz apocalíptica, dos mesmos anos.... como o que se traduz nos tratado *De AntiChristo Libri Undecim* (Roma, 1604) de Fr. Tomás Malvenda, outro dominicano, obra de enorme difusão em que se conclui, depois de um largo capítulo repleto de argumentos históricos, geográficos e piedosos que a Hispânia, isto é, a Península Ibérica, não só será poupada às maldades do Anti-Cristo, mas também "hispanos non futuros in exercitibus Antichristi" <sup>82</sup>, excepcionalidade que, evidentemente, garantia a salvação de Espanha e da Hispânia. Nada admira que em 1643, um momento histórico português tão necessitado de esperanças certas que afiançassem o rumo dos acontecimentos, Fr. Manuel Homem, um

---

<sup>80</sup> VEIGA, S. J., Manuel da — *Tratado da Vida, Virtudes e Doutrina Admirável de Simão Gomes, Português, vulgarmente chamado o "Sapateiro Santo"*, Lisboa, 1673 (2.<sup>a</sup> ed.; a 1.<sup>a</sup> é de Lisboa, 16251, 86; permitindo-nos remeter para um breve trabalho nosso: *Um Profeta de Corte na Corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o "Sapateiro Santo" (1516-1576)* in AA. VV., *Espiritualidade e Corte em Portugal, Séculos XVI-XVII*, Porto, 1993, 233-260.

<sup>81</sup> STEGMULLER, Friedrich — *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no Século XVI*, Coimbra 1959, 79, 139. 230 regista quatro ms. que contêm comentários de Brás Viegas sobre o *Apocalipse* datados — dois? — de 1591 e de 1594 — um — e outro sem data, sendo este último *In Apoc., 12. I: Mulier amicta sole*, o que, tudo somado, parece sugerir tratar-se de comentários que foram sendo destinados ao trabalho final publicado em 1601. O mesmo autor assinala ainda (79-80) a enorme difusão desta obra, o que confirma CLAUDE-DUBOIS, Gilbert — *La Conception de l'Histoire en Franca au XVI Siècle (1560 - 1610)*. 508, 509. 533, tal como BARBUTO, Gennaro Maria — *Il Principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie poliliche*, Nápoles, 1994, 48, 57, 232, 233, et passim.

<sup>82</sup> MALVENDA, O.P., Fr. Tomás — *De Antichristo libri undecim*, Roma, 1604, IV, 12, 274-276.

dominicano mais, que conhecia muito bem o tratado de T. Malvenda, pudesse, por sua vez, garantir nas *Verdade do Anti-Christo contra a Mentira Inventada* (Lisboa, 1643), um folheio de larga difusão — que bem poderá ter sido, originariamente, um sermão —, que "os portugueses não militarão debaixo da bandeira do Anti-Christo" <sup>83</sup>. Tal conclusão, que mais não é que a tradução da de Malvenda já citada, apoia-se, além do mais, no profundo amor dos portugueses à Eucaristia: "Que os portugueses sejam os maiores devotos e amantes do SS. Sacramento do Altar bem se conhece da grandeza com que o servem, aquém parece pouco todo o ouro e prata do mundo para gastar em seu serviço. As igrejas cozidas em ouro o testificão, as alampadas e castiças de prata sem numero o declarão, os riquíssimos ornamentos o dizem, as pomposas e grandiosas festas o provão..." <sup>84</sup>.

Não insistamos nestes contrastes, mas acentuemos que colocar nos começos do século XVII, num contexto político e social extremamente complexo, a questão da "destruição" de Portugal nos termos radicais em que a coloca o pregador dominicano, pode parecer dar — ou, por motivos de pastoral, aproveitar para dar — um sentido desesperado a essa situação, isto é, colocar, em termos trágicos, a questão da sobrevivência de Portugal como nação. Se o valor português acabou..., se Portugal acabou politicamente..., seja não há tempo de "remédios"..., tal se deve aos seus pecados — não é uma dedução interpretativa, mas uma declaração do pregador — e por estes pecados Portugal será irremediavelmente destruído e condenado... A não ser... A não ser que Deus não queira..., quer dizer que a misericórdia de Deus, pelos méritos das chagas de Cristo, se exerça gratuitamente. A esperança no perdão gratuito de Deus diante das misérias do pecador? Talvez, mas não nos atreveríamos a explorar muito mais estes caminhos... As lições dos pregadores — que o digam um A. Vieira ou um Padre Chagas — são muitas vezes apenas surpreendentes...

De todas as maneiras, deste esta última perspectiva, a questão parece muito mais simples: Fr. António Rosado coloca a um nível erudito de tratado — prescindamos aqui da provável origem parenética do seu texto — as ameaças veiculadas por tantas profecias de diferentes raízes e cronologias que circularam no século XVI europeu e de que deixámos sugerida alguma: a destruição de reinos..., a subversão da ordem política e social... e outros cataclismos do mesmo género. Contudo, Fr. António Rosado

---

<sup>83</sup> HOMEM, O.P., Fr. Manuel — *Verdades sobre a Vinda do Anti-Christo...*, Lisboa, 1756, 9. O título, como assinala SILVA, Inocêncio F. da — *Diccionario Bibliographico Portuguez*, V, Lisboa, 1860, 467, foi assim alterado em algumas edições que terão transformado a obrira num "folheto de cordel".

<sup>84</sup> HOMEM, O.P., Fr. Manuel — *Verdades sobre a Vinda do Anti-Christo*, ed. cit., 6.

parece ter elevado essa ameaça a um grau hiperbólico tal que não lhe restava mais que abandonar o futuro nas mãos de Deus... Verdadeiramente, tomo se terá desde logo percebido, o que estava em causa não era essa destruição radical e condenação definitiva, mas, sim, patenteando-a pedagogicamente, um apelo radical à renovação da vida espiritual dos portugueses. As grandezas e limites, para não dizer as misérias, da retórica. De toda a pedagogia também.

**ENTRE A "DOCTRINA" E A RETÓRICA:  
OS TRATADOS SOBRE OS QUATRO  
NOVÍSSIMOS (1622)  
DE FREI ANTÓNIO ROSADO O.P.**

ZULMIRA C. SANTOS  
Universidade do Porto

*Os livros são os instrumentos e as ferramentas  
do ofício de quem prega.*

DIEGO DE ESTELLA, *Modus Concionandi*

A literatura de espiritualidade produzida em Portugal, ao longo de seiscentos, evidencia, pela simples leitura de títulos, a importância que o século concedeu à temática da morte em geral e dos "últimos fins" em particular, como meio de organização da vida interior dos fiéis, sobretudo na perspectiva da formulação de modelos de perfeito comportamento moral e religioso — atente-se, apenas como exemplo, no relevo que as *Vidas* atribuem ao momento da morte — mas também, e em consequência, como área que importava ter em atenção do ponto de vista da formação do clero, no sentido em que dele dependia, em larga medida, a salvação ou condenação eterna das almas por que era responsável<sup>1</sup>. Enquanto as *Vidas* subli-

---

<sup>1</sup> Basta para tal percorrer a *Bibliografia Cronológica de Literatura de Espiritualidade em Portugal 1501-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da FLUP, 1988. Obviamente, os títulos fornecem uma primeira indicação a confirmar pela consulta directa das obras. No entanto, para além dos textos que inequivocamente ostentam os seus objectivos, consignando na designação escolhida, a ideia de *arte para bem morrer*, existem muitos outros que inscrevem a meditação sobre a morte no seio de discursos aparentemente mais vocacionados para a difusão de formas de bem viver. Se o *Breve Aparelho e modo fácil para ajudar a bem morrer um cristão* (1621), do jesuíta Estevão de Castro, várias vezes publicado, embora com algumas diferenças de edição para edição, pode ser tomado como um exemplo significativo

nhavam formas de "bem morrer", explorando expectativas que o encadeamento narrativo do "bem viver" havia certamente criado — e nessa perspectiva funcionariam duplamente como "artes de bem viver" e "artes de bem morrer", contrariando a ideia de que era possível viver como pecador e morrer como santo <sup>2</sup> — os textos mais especialmente dirigidos aos párocos, embora podendo também ser úteis aos leigos <sup>3</sup>, privilegiavam as "disposições" para a "boa morte", facultando ao sacerdote uma panóplia de conhecimentos que lhe permitia exercer com eficácia o seu ministério <sup>4</sup>. Trento originou, como é sabido, uma vasta produção, geralmente designada por "litteratura ad parochos", que, visando colmatar lacunas na formação doutrinal e teológica do clero, não deixava de inserir-se no mais

---

do primeiro tipo, do ponto de vista dos objectivos e formas de circulação — facultada por um conveniente, pequeno e prático *in-octavo* —, o segundo projecta-se em textos de natureza mais ambígua, pois que abordando as qualidades e virtudes necessárias aos cristãos em geral e aos prelados, frades, párocos e religiosos em particular, equaciona comportamentos sociais e morais no sentido de bem viver, avançando propostas de paradigmas "cristãos" de virtudes, nas diferentes situações de vida social e também no momento da morte. Participando, frequentemente, da natureza dos manuais de "civildade", como que "cristianizando" a denominada literatura de comportamento social, articulam a "reforma do cristão" com a ciência da conversação — e a consequente gestão do silêncio — o mistério da Encarnação ou as diferentes formas de castidade (FARIA, Francisco Freire de — *Primavera Espiritual*, 1664), a verdadeira prudência, a perfeição religiosa e as reiteradas virtudes do silêncio (AIRES, Francisco — *Retraio de Prudentes...*, 1664), os males da riqueza e da ambição (S. MIGUEL, Bernardo de — *Espelho de Razão. Amor Acenado*, 1690), ou o quanto é mais fácil, escolhendo um comportamento pautado pela razão, atingir o Céu em vez do Inferno (ÁLVARES, LUÍS — *Céu de Graça, inferno custoso*, 1692; ESPÍNOLA, Fradique — *Desejos do céu, Vozes de Varões Ilustres para lodo o género de pessoas poderem viver religiosamente*, 1694).

<sup>2</sup> E que algumas obras espelhavam no título: *Virtuosa vida e santa morte da princesa D. Joana. Reflexões morais e políticas sobre sua vida e morte* (1674) de Fernando Correia de Lacerda. Em relação a Santa Gertrudes, e neste campo particular, v. CARVALHO, José Adriano de — "Artes de Morrer na Idade Média e no Barroco: Exercício de União, Exercício de Anulação." in *Revista da Faculdade de Letras*, n.º 13/14 — 5.º Série, Lisboa, Dezembro, 1990, pp. 157-164.

<sup>3</sup> Cf. CASTRO, Estevão de — *Ob. cit.*, "Avisos para o que ajuda a bem morrer": "o Sacerdote ou pessoa que houver de ajudar a bem morrer algum enfermo que leve consigo este livrinho, o qual vai dividido em seis partes conforme os seis passos que tem a doença, e assim acontecerá muitas vezes passar o sacerdote todo este tratado com uns, e com outros não, com uns enfermos rezar muito, e com outros pouco, segundo a disposição, grau e estado de doença em que cada um estiver". Exemplo dirigido sobretudo aos leigos é o *Alivio de doenças e disposições para huma preciosa morte, orações, actos de Fé e Amor de Deus* (1691) de D. Fernando da Cruz, que procura resolver, ao longo de dezessete capítulos, as dúvidas que eventualmente se colocariam aqueles que estavam sujeitos a longas doenças (Cap. 1 — "Como se não deve ter por menos preciosa a morte, a qual precederão muitos achaques, penas & dores", "De como as mortes repentinas não sejam sinal de condenação...")

<sup>4</sup> Recorde-se como o citado *Breve Aparelho...* (1621) de Estevão de Castro, retomando tópicos dos manuais de confessores, manifesta preocupações a este nível: "O que conhece de si que nam é idóneo para confessar, se o faz peca mortalmente porque se põem a errar, e fazer grande dano ao próximo, nam sabendo julgar, e curar bem sua consciência, para se saber quando a confissão he nula por ignorância grande do confessor".

amplo contexto das complexas relações entre o latim e o vulgar. Os anos posteriores ao concílio assistem, assim, ao esforço de reconstituição e precisão de núcleos doutrinários tidos como ortodoxos, na exacta medida em que se tornava forçoso definir um conjunto de princípios susceptíveis de conhecimento por qualquer fiel e que, verdadeiramente, se poderia reduzir a um patamar mínimo coincidindo com o que era absolutamente indispensável conhecer para alcançar a salvação eterna ou, pelo menos, escapar às penas do Inferno<sup>5</sup>. O controlo sobre quem ensinava — pela confissão, pregação ou catecismo — resultava, naturalmente, como tem sido sublinhado, num controlo sobre a consciência dos fiéis, e daí que a Igreja pós-tridentina tanto investisse num programa de formação de sacerdotes, que passaram, por exemplo, a ser responsáveis também pela função de pregar, anteriormente assinalada sobretudo às ordens religiosas<sup>6</sup>. Neste contexto particular, foi preciso esclarecer a "matéria praedicanda", tendo em conta a especificidade do auditório, circunstância que originou, no quadro da importância fundamental da parenética, um manancial de obras — tratados, manuais, "Sylvae locorum communium" — destinadas a facultar de forma rápida, mas segura do ponto de vista da ortodoxia, os saberes retóricos e doutrinários capazes de obviar às deficiências de um clero que Trento havia pretendido bem preparado na liturgia, pregação e administração dos sacramentos<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Apenas a título de exemplo, atente-se, como no início do séc. XVI, mais precisamente entre 1516? 17? e 1519, em termos de datas de representação, Gil Vicente mostrava a um público cortês como a ignorância podia conduzir, de diferentes formas, é certo, ao Inferno e ao Purgatório — *Auto da Barca do Inferno* e *Auto da Barca do Purgatório* — enquanto o "saber" patenteado pelo Papa, Cardeal...Imperador, Rei..., conjugado com a crença na Ressurreição acabava por poder levar ao Paraíso. Sobre a importância deste núcleo fundamental de meditação sobre a morte na *Copilaçam...* vicentina cf. OSÓRIO, Jorge A. — "Sobre a Organização do Livro 1 da "Compilação" das obras de Gil Vicente (1562), in *Máthesis*, Viseu, U.C., 1995, pp. 35-48.

<sup>6</sup> Os cânones tridentinos sobre a pregação — *Super lectione et praedicatione*. 5ª sessão de Julho de 1546, e o cânone IV do *Decretum de Reformatione* de 11 de Novembro de 1563 — sublinhavam a enorme importância atribuída a tal ministério e insistiam, no caso particular do segundo decreto, sobre a necessidade de aumentar a frequência de sermões, que deveria ser diária ou, pelo menos, trissemanal, na Quaresma ou Advento. Cf., entre outros, a síntese (que evidencia a tensão entre clero secular e regular) de RUSCONI, Roberto — "Predicatori e predicazione" in *Storia a "Italia, Annali 4, Intelletualli e potere*, Torino, 1981 e, mais recentemente, o sugestivo artigo de S. Giombi, "Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retórica e normativa religiosa: le istruzioni ai predicatori" in *Cristianesimo nella Storia*, vol XIII/1, Bologna, E. Dehoniane, 1992, pp. 73-101.

<sup>7</sup> Para um elenco das retóricas eclesásticas pós-tridentinas cf. CASTRO, Aníbal Pinto de — *Retórica e Teorização Literária do Humanismo ao Neoclassicismo*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973 e FUMAROLI, Marc — *L'Âge de l'Éloquence, Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'Epoque classique*, Genève, Droz, 1980. Sobre a figura do pregador barroco, o retrato sintético de MORÁN, Manuel e ANDRÉS-GALLEO, José — "O Pregador" in *O Homem Barroco*, dir. de Rosário Villari, Lisboa, Presença, 1995, pp. 117-142 (1.ª ed. Bari, Laterza, 1991) e PROSPERI, Adriano — "O Missionário", *ibid*, pp. 145-171.

Deste ponto de vista, este amplo filão "literário", tantas vezes dirigido não apenas ao clero, mas também aos leigos, cumpria uma espécie de função de economia intelectual, de características pragmáticas — "brevius atque facilius" — já que, qual fio de Ariadne, permitia, num percurso orientado por objectivos formativos, simplificar o acesso ao essencial, sem a obrigatoriedade de leitura directa das fontes, ao mesmo tempo que, preenchendo "vazios", evitava leituras perigosas e prevenia interpretações menos aceitáveis<sup>8</sup>. Por outro lado, a existência de um núcleo de conhecimentos organizados, definidos e claros conferia ao sistema a indispensável coesão de que dependia um funcionamento regular.

Os *Tratados sobre os Quatro Novissimos.com lugares comuns dos Padres sobre a mesma matéria.*, de Frei António Rosado O.P., publicados no Porto, por João Rodrigues, em 1622, inscrevem o desenvolvimento do tema dos últimos fins neste amplo quadro pós-tridentino de "literatura formativa". Aliás, o dominicano, participante das principais estruturas de controlo contra-reformísticas — Comissário do Santo Officio, Visitador das naus estrangeiras<sup>9</sup> — entende-se, sobretudo na qualidade de pregador, como um elo dessa cadeia de transmissão do saber, considerando que não executa tal tarefa apenas nesta obra, mas a vem desde há catorze anos cumprindo "em públicos sermões". Se o "rio de Deus está cheo de águas"<sup>10</sup>, assim o afirma no "Prólogo ao Leitor", e o "Rio de Deus he a divina Escritura", o "divino spirito" delas faz participantes a todos os fiéis "inda que em medida desigual, comunicando a hús caudalosamente, como a S. Jerónimo, Sancto Agostinho, Sancto Ambrósio, S. Gregório, Sancto Thomas"<sup>11</sup>. A outros,

---

<sup>8</sup> A propósito da aliança entre a "religião" e o "saber" vejam-se os sempre muito sugestivos artigos de PROSPERI, Adriano — "Intelletualli e chiesa all'inizio dell'età moderna" in *Storia d'Italia*, Annali 4, *Intelletualli e potere*, Torino, 1981, pp. 159-252 e "Riforma catto-lica, controriforma, disciplinamento sociale" in *Storia dell'Italia Religiosa 2. L'Età Moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 3-48 e BIONDI, Albano — "Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo social", *Storia d'Italia*, Annali 4, *Intelletuatti e potere*, ob. cit., pp. 253-296.

<sup>9</sup> Segundo Barbosa Machado, Frei António Rosado estudou Direito Pontifício na Universidade de Coimbra, onde recebeu o grau de bacharel. Professou na Ordem dos Pregadores em 1602 e "depois de ser Mestre jubilado na Sagrada Theologia e Presentado, foy Consultor do Santo Officio, Visitador das naos estrangeiras nesta Corte, cujo ministerio também exercitou na Cidade do Porto. Passou ao Brazil por Comissário do Santo Officio donde voltando morreo no Convento da Batalha no qual tinha nacido para a Religião pouco antes da Acclamação do Sereníssimo Rey D. João o IV" (*Bibliotheca Lusitana*, Tomo I, Coimbra, Atlântida, 1965, pp. 378-379).

<sup>10</sup> Cf. "Prologo ao Leitor": "*Flumen Dei*, Pio Lector, como testifica o Psalmista no Salmo 64. *Repletum est aquis*; O Rio de Deos está cheo de aguas; Rio de Deos he a divina escritura, que nasce desse archipelago inexhausto, & immenso da primeira verdade por esta rezão o Propheta Hierimias no cap. 14 de sua prophecia chama a Deos fonte de aguas vivas."

<sup>11</sup> Ibid.

continua Frei António Rosado, comunica em menor abundância, a outros em menor medida e a outros "a gotas". Inserindo-se neste último agrupamento — "a quem a divina bondade fez mercê & graça de hua pequena gotazinha" <sup>12</sup>, o dominicano sublinha que, se a tem repartido nos sermões pregados, idêntica intenção o norteia ao redigir os presentes escritos, "para que se conserve", quando a vida lhe faltar. Entre a pregação e os *Tratados...*, apenas uma diferença fundamental: a da efemeridade da palavra dita face ao carácter perene da palavra escrita, sugestão que de alguma forma explica que a dimensão parenética contamine não só a estrutura organizativa da obra, do ponto de vista da arquitectura, mas também o próprio encadeamento textual.

## 1. Do fiel ao pregador

Dividida em quatro livros — Morte, Juízo, Inferno, Glória <sup>13</sup> — particularizados em "Discursos", a obra de Frei António Rosado integra ainda um "Índice das cousas notáveis" <sup>14</sup> contidas em cada tratado e "lugares comuns" em latim. Curiosamente, enquanto o dominicano aponta como destinatário um nebuloso "pio Lector", sem mais qualificações, a quem pretende persuadir "aborrecimento de vícios" através da "memória da morte", o Autor da "Aprovação" distingue entre "os que não estudaram", a quem persuade pela clareza expositiva, os mais doutos, na medida em que se trata de "subida doutrina" e muito especialmente os pregadores, para quem a obra é julgada particularmente útil <sup>15</sup>. Neste contexto, o prólogo e as diferentes licenças que, verdadeiramente, funcionam como indicações de leitura ou, pelo menos, orientações de linhas de força interpretativas anunciam a

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Respectivamente intitulados: "Tratado Primeiro Sobre o Primeiro Novíssimo da Morte"; "Tratado Segundo sobre o Segundo Novíssimo do Juízo"; "Tratado Terceiro sobre o Terceiro Novíssimo do Inferno"; Tratado quarto sobre o quarto Novíssimo da Glória".

<sup>14</sup> "Índice das cousas notáveis conteadas no primeiro Tratado do Primeiro Novíssimo da morte" (p. 57). Para além dos diferentes índices referentes a cada "Novíssimo" em particular, existem ainda aqueles que remetem para os "Locis Communes": "Index Rerum Notabilium quae continentur in locis communibus de morte"; "Index Rerum quae continentur in locis communibus de iudicio"; "Index Rerum quae continentur in locis communibus de morte"; "Index Rerum quae continentur in locis communibus de Gloria".

O tratamento dos "Novísimos" é precedido por um "Catalogus Sanctorum Patrum Piorum Atque Sapientissimorum Doctorum Quorum scriptis in hoc opera nsus sum" e por um "Sermão feito na Sé do Porto, na Tresladação que fez o Senhor Bispo D. F. Gonzalo de Morais, dos ossos dos Senhores Bispos, seus antecessores, anno de 1614, aos 20 de Março, dia de S. Martinho Arcebispo de Braga (pp. 1-21).

<sup>15</sup> cf. "Aprovação".

natureza compendial dos *Tratados...* e sublinham a utilidade a três níveis: como objectivo mais geral e mais claramente determinado, conseguir o "aborrecimento de vícios" pela memória da morte, supondo um leitor de contornos imprecisos a quem se torna premente comunicar um conjunto de conhecimentos essenciais — a "boa doutrina" — sobre os últimos fins; facultar aos mais doutos "subida doutrina", pela erudição patenteada; servir os pregadores, pelo acesso a múltiplas fontes que, sendo úteis para os mais doutos, se tornam particularmente fecundas para quem prega, sobretudo se auxiliadas pelos "lugares comuns em latim".

Este funcionamento discursivo a três níveis, tão valorizado pelos censores, faz pensar que o texto comportaria a importante dimensão da "perspicuitas", que Frei Luís de Granada tanto havia sublinhado como um dos também três parâmetros do perfeito sermão <sup>16</sup> — no sentido em que a categoria de discurso seleccionado serviria simultaneamente vários tipos de destinatários, evidenciando a difícil mas possível conciliação entra a vertente linguístico-literária e os aspectos teológico-doutrinários. Quando a "Aprovação" acentua que "depois de ensinar a gente que não estudou pela clareza com que trata dos quatro novíssimos (ainda que por subida doutrina serve a Doctos) ajuntou a elles lugares comuns em latim, em que os pregadores do Evangelho tem muito de que se aproveitar", ressalta a existência de uma "clareza" discursiva que não atraiçoa, em nome de uma qualquer simplicidade, os núcleos doutrinários fundamentais, sobretudo em matéria tão sensível quanto o era a salvação ou condenação eternas, situando-se nesse lugar algo utópico, tributário do saber retórico, onde era possível a divulgação sem custos teóricos. O mesmo é afirmar que a estruturação e organização escolhidas conferem ao texto uma enorme fecundidade explicativa, capaz de colmatar prováveis lacunas de um triplo ponto de vista: o dos fiéis em geral, o dos doutos e dos pregadores em particular.

A "doutrina" sobre os últimos fins interessa aos fiéis porque define o que é a morte, de onde veio, quantas formas há de morte violenta. Aponta a importância, a proximidade e as características dos Juízos Particular e Final. Descreve, com rigor impressionante, a geografia do Inferno <sup>17</sup> — da situação no centro do mundo à entrada larga e espaçosa, se bem que no

---

<sup>16</sup> Ou mais exactamente do "estilo cristão". Sobre a *Ecclesiasticae Rhetoricae, sive de ratione concionandi libri sex. nunc priinwn in lucem editi* de Frei Luís de Granada, cuja primeira edição se publicou em Lisboa, em 1576, vejam-se, no conjunto de uma ampla bibliografia. CASTRO, Aníbal Pinto de — *Ob. cit.*; JERECZEK, Bruno — *Louis de Granade disciple de Jean d'Avila*, Fontenay-le Comte, Lussaud, 1971 e FUMAROLI, Marc — *L'âge de l'Éloquence*, ob. cit..

<sup>17</sup> Não esquecendo, naturalmente, as referências ao Purgatório, embora dele tenha tratado mais "largamente em dous sermoens de defuntos" que juntou ao "novíssimo da morte". *Tratados...* p. 230.

interior os corpos se amontoem, o tipo de fogo, o quadro dos tormentos, concretizando uma ambiência criada em função dos sentidos humanos que actua como "pintura falante" — as "descriptiones" — derperando pela imaginação a afectividade do auditório: os olhos que observam o sofrimento dos outros, porque nas trevas infernais, já que às chamas foi retirada a qualidade da luz, permanece uma claridade tenuíssima, justamente com esse propósito; os ouvidos martirizados pelos ruídos, pela confusão dos gemidos de dor; o gosto, pela fome, sede, bebidas de fel e vinagre; o cheiro, pela concentração do odor das fezes; o tacto, pelo fogo que constantemente queima os corpos. Sugere, por fim, porque Glória é inefável — não há, obviamente, termo de comparação que sustente o símile — o seu lugar, o "ceo Empírio", que dista da terra 1790 meríades 925 500 léguas, nos antípodas das trevas infernais, as suas prováveis dimensões, os espaços amplos, pois que a mínima parte do Paraíso é maior que o universo, a bem-aven-turança que não pode explicar-se com palavras porque está para além delas <sup>18</sup>.

Toda esta construção retórica assenta em idêntico esquema argumen-tativo: em primeiro lugar, a definição do novíssimo a desenvolver <sup>19</sup> que se vai fazendo progressivamente, do global para o particular, como se se procurasse responder, pedagogicamente, a eventuais perguntas. Que coisa é a morte, de onde veio, se Deus nos livrou da culpa porque não o fez da morte? Qual é o tempo do Juízo Final? Como será? Quem é o Anti-Cristo? Onde é o Inferno, quanto mede, quais os tormentos? Como é a Glória, onde fica, em que consiste?

Investindo num concretismo tecido de indicações precisas, tantas vezes legitimadas pelos números — as mais de seiscentas formas de morte natural, para além das violentas, o tempo do Juízo final, 45 dias medeiam entre a morte do Anti-Cristo e esse terrível momento, as medidas do Inferno e do Paraíso, Frei António Rosado parece querer preencher um eventual vazio de informação dos fiéis em geral, enquanto dirige aos mais doutos o comentário dos lugares da Sagrada Escritura, dos Santos Padres ou dos modernos, como Brás Viegas <sup>20</sup>, opções que prosseguem o primeiro momento da definição a que atrás aludimos — no sentido da "amplifi-catio" — permitindo uma conclusão englobante. As séries sinonímicas, os

---

<sup>18</sup> Sobre as descrições do Inferno e Paraíso, sobretudo nos sécs. XVI e XVII, CAMPORESI, Piero — *La Casa dell'Eternità*, Milano, 1987 e MARTINEZ ARANCÓN Ana — *Geografía de la eternidad*, Madrid, 1987.

<sup>19</sup> De uma forma geral o "Discurso Primeiro" procede à definição, umas vezes pelo recurso à técnica do "exemplum" (Tratados Primeiro e Segundo), outras da indicação "Argumento" (Tratados Terceiro e Quarto).

<sup>20</sup> Cf. *Tratados* ., p. 41: "Pêra os Doctos & curiosos quero com hum Doctor moderno curioso & docto, concordar ambas as opiniões...".

muitos e vários *exempla*, a passagem pelas fontes, da Bíblia à Tradição aos Padres e, com muito menor incidência, aos filósofos "gentios" permitem um encadeamento textual construído de avanços e recuos que, todavia, nunca o são totalmente, na medida em que não passam de estratégias enunciativas para melhor sublinhar a ideia veiculada.

Ideia que para os fiéis em geral ficaria clara, ou não fosse a repetição frequentemente quase obsessiva. Que para os mais doutos se encontrava fundamentada pelos comentários eruditos. Ideia, cuja fonte se tornava fácil de localizar pelos pregadores, pois que cada um dos Novíssimos se fazia acompanhar por um elenco de "cousas notáveis" e de lugares comuns em latim, espécie de "Sylva locorum communium" indispensável a qualquer retórica ou manual de pregação.

## 2. O Sermão de Sermões

Se, como já afirmámos, o acentuar do cariz parenético se torna, nos *Tratados...* de Frei António Rosado, materialmente mais visível nos "lugares comuns em latim", ele não deixa de estar presente no travejamento geral do texto, tomando-o a provável matriz de muitos sermões, na medida em que as aparentes reiterações serviriam para obviar as dificuldades da "inven-tio" e também da "dispositio", fornecendo ao pregador diferentes maneiras de construir um discurso sobre os Novíssimos. Deste modo se pode entender que ao chamar a atenção, no prólogo, para a sua condição de elo na cadeia de transmissão do saber <sup>21</sup>, o dominicano sublinhe a qualidade de pregador, desde há catorze anos, que lhe tem permitido repartir o saber adquirido, frisando que o traço distintivo entre os sermões que prega e os presentes tratados reside tão somente na circunstância evidente de que "nestes escritos" a "gotazinha" se conserva, mesmo quando a vida lhe faltar, como se acenasse a uma certa cristalização do saber, através da fixação de um "corpus" homogéneo de doutrina sobre a Morte, o Juízo, o Inferno e a Glória.

Contudo, as considerações a inscrever no contexto da pregação não se limitam a esta vontade de materializar um conjunto de princípios doutrinários. Prolongam-se pelas palavras sobre o estilo, referido também ao contexto da parenética, pelo comentário, no prólogo, das discutidas passagens da Epístola de S. Paulo aos Coríntios, entendidas como justificações de um estilo áspero — "não quero gastar tempo em me desculpar de não ser tam

---

<sup>21</sup> Cf. "Prólogo...": "a quem a divina bondade fez mercê, & graça de hua pequena gotazinha".

pollido no estylo, como o mundo hoje quer, porque como me prezo de filho de S. Domingos estou ferrado ao que elle tanto encomenda a seus filhos, que não preguemos mais que a Christo crucificado, & assi podemos dizer com S. Paulo: Nos autem praedicamus Christum crucifixum, judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam"<sup>22</sup>, e pelas referências a algumas reacções despertadas pela sua forma de pregar, na Epístola Dedicatória ao Bispo Inquisidor, D. Fernando de Mascarenhas<sup>23</sup>.

Ainda que releve as "tempestades desfeitas" que contra si se levantaram, o dominicano considera que "nestes miseráveis tempos" a eficácia reside em "carregar no sal da repreensão" <sup>24</sup>. Porquê?

A resposta encontrá-la-emos sobretudo no *Tratado Sobre o Segundo Novíssimo do Juízo*, que exerce em relação ao todo da obra uma espécie de força centrípeta: "miseráveis tempos" são, justamente, os de Frei António Rosado, os anos de 1620, em que Portugal precisa de chorar os pecados castigados em Alcácer Quibir: <sup>25</sup> "Vede o destrago que fez [a morte] nos Persas, nos Gregos, nos Medos, & nos Romanos, na nossa Hespanha; & de fresco, no nosso pouco venturoso Portugal, acabandonos em África hum tão poderoso Rei, com todo seu exercito, & com com elle todo nosso gosto" <sup>26</sup>. "Miseráveis tempos" porque tempos de Anti-Cristo, "homem de pecado", tempos do Rei de Inglaterra, inimigo da Igreja Católico, da Alemanha,

---

<sup>22</sup> Cf. "Prólogo ao Leitor".

<sup>23</sup> Cf. "Epistola Dedicatória...": "Mas porque a experiência me tem mostrado que em todas as partes onde até hoje tenho pregado fis com a ajuda, e favor do Senhor algum fruto nas almas com minhas doutrinas por mais que alguns apaixonados me tachassem de áspero demasiadamente na repreensão".

<sup>24</sup> Ibidem. "que nunca pude acabar comigo mudar o estillo por mais tempestades desfeitas que contra mim se levantarão, porque como vim já homem à Religião, e experimentado nas couzas do mundo entendi em minha consciência ser necessário nestes miseráveis tempos carregar a mão no sal da repreensão".

<sup>25</sup> Ao descrever o Inferno, Frei António Rosado explica que este é uma terrível mas morra, lembrando os prisioneiros portugueses no norte de África: "Ha que triste cárcere este Christãos, aue masmorra tão cruel, não não lhe chega a de Argel, Tetuão, Fez ou Marrocos..." (*Tratados...*, p. 234). A força de atracção do Novíssimo do Juízo pode avaliar-se até de um ponto de vista espacial. No cômputo geral da obra, enquanto o Novíssimo da "Morte" ocupa 35 páginas (mais 28 para os Communes Loci e 3 para o "Index Rerum), o do "Inferno" 27 (mais 40 para os "Loci Communes" e 3 para o do "Índex"), o da Glória 25 (mais 16 para os "Loci Communes" e 1 para o "Index"), o Novíssimo do "Juízo" estende-se por 69 páginas — ultrapassando o dobro de qualquer um dos outros — mais 47 para os "Loci Communes" e 3 para o "Index". Na totalidade, o "Juízo" ocupa 119 páginas, a "Morte" 66, o "Inferno" 70 e a "Glória" 42. Excluimos desta contagem, por não serem significativos, os "Índices" dos "Loci Communes" que ocupam apenas 2 páginas para os Novísimos da "Morte" e do "Juízo" e 1 para o "Inferno" e a "Glória".

<sup>26</sup> *Tratados...*, p. 27.

berço de hereges, de parte da França... E, por conseguinte, se "o aver de reinar no mundo o Anti-Crístico he sinal certo de estar perto o Juízo Final esse dia está próximo" <sup>27</sup>.

Face a um perigo tão iminente — e aqui reside a "tese" fundamental dos *Tratados...* é forçoso convencer os fiéis — ou talvez principalmente aqueles que por eles são responsáveis do ponto de vista espiritual — que o fim dos tempos está perto <sup>28</sup>. Que é necessário arrepender-se e mudar de vida, para não recear a violenta justiça do Juízo Final e escapar à condenação eterna. E persuadir implica "arrastar as vontades", usando um "saber" retórico que não passa pela musicalidade das palavras e ritmo eufónico dos períodos, mas sim por um forte investimento numa violência verbal que configura um dos caminhos escolhidos pela oratória cristã e que mais tarde, sobretudo no quadro das missões, se tornará própria de um estilo de pregar que não dispensará as encenações teatrais de um Frei António das Chagas ou do famoso Padre Segneri <sup>29</sup>.

Por outro lado, Frei António Rosado faz do texto um amplo repositório das múltiplas fontes apocalípticas e milenaristas, divulgando-as ao facultar extractos de obras para cuja leitura se tornava imprescindível saber

---

<sup>27</sup> Cf. *Tratados...*, p. 118 e 120: "Se aver de reynar Christãos, no mundo o Antechristo com tanta tyrania & crueldade he sinal certo de estar perto o dia do juizo, tende por certo, que está o juizo à porta; pois por nossos pecados está o mundo cheo de Antechristos, Antechristo he todo o mau Christão, Antechristo quer dizer contra Christo..."; "Que mais Antechristo que o Rei de Inglaterra, enemigo capital da Igreja Catholica, & todos os demais hereges dos nossos tempos, de que está semeada Alemanha alta, & baixa, & parte de França por nossos pecados."

<sup>28</sup> Sobre a centralidade desta questão na obra de Frei António Rosado, cf., neste volume. CARVALHO, José Adriano de — *Os Últimos Fins de Portugal*.

<sup>29</sup> A tratadística parenética barroca discutiu, como se sabe, na esteira da tradição clássica, a opção por técnicas de persuasão orientadas predominantemente para a afectividade ou a inteligência. Frei Luís de Granada já havia chamado a atenção para a necessidade de aterrorizar e comover, movendo os afectos e recorrendo a uma argumentação breve mas dura, áspera e copiosa (*Ecclesiastica Rhetorica...* ob. cit). Para a presença e interpenetração destas duas linhas, para além do sempre muito útil capítulo de FUMAROLI, M. — "Aetas Ciceroniana" in *L'Âge de l'Éloquence*, ob. cit., pp. 37-230, O'MALLEY, J. W. — "Content and Rhetorical Forms in Sixteen-Century treatises on Preaching" in *Renaissance Eloquence. Studies in the theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, ed. J. J. Murphy, Berkeley and Los Angeles, 1983, pp. 238-252 e BOLZONI, L. — "Oratória e prediche" in *Letteratura Italiana, III: Le Forme del testo, 2. La prosa*, Torino, 1984, pp. 1057-1063.

Recordemos a carta do Padre António Vieira a Duarte Ribeiro de Macedo, em 1675, a propósito de Frei António das Chagas: "Haverá dois ou três anos começou a pregar apostoli-camente exortando a penitência, mas com cerimónias não usadas dos Apóstolos, como mostrar do púlpito uma caveira, tocar uma campainha, tirar muitas vezes um Cristo, dar-se bofetadas, e outras demonstrações semelhantes".

latim<sup>30</sup>. Comenta, traduz e divulga Brás Viegas<sup>31</sup> — "Misticamente vio todos estes rigores em suas relaçoens o Discípulo amado de Jesu, capít. I. *Apocalypsis*, como explica hum moderno docto [Brás Viegas], onde diz, que vio hum homem admirável: & entre muitas particularidades, que aponta de sua compostura, forma, & feição diz que a que mais o atemorizou, foi o ver, que lhe sahia da boca huma espada de dous gumes"<sup>32</sup>. Esclarece "lugares assaz escuros das divinas letras"<sup>33</sup>. Apresenta e cita os diferentes comentadores do Apocalipse.

Se as impressionantes descrições do Inferno poderiam dirigir-se, pelo concretismo e aparente simplicidade, ao fiel em geral, a panóplia erudita que sustenta os quatro Novíssimos e muito particularmente o do Juízo parece altamente vocacionada para os pregadores, ao fornecer um amplo quadro que serviria como fonte das diferentes partes estruturantes de um sermão, obedecendo a um critério de dupla verdade que concilia retórica e teologia.

Existe uma verdade mais simples — traduzida nas descrições da morte, no tempo do Juízo, no inefável da Glória, mas existe também uma outra mais complexa que assenta no comentário das fontes e no esclarecimento dos "lugares mais escuros"<sup>34</sup>. A primeira dirige-se aos fiéis em geral, a segunda aos doutos e sobretudo aos pregadores, em particular. Esta aliança entre a retórica e a teologia permitia que a comunicação se processasse em função dos níveis de cultura e sensibilidade teológica dos destinatários, fazendo com que a "mensagem" fundamental — o Juízo final está próximo, porque o tempo de Frei António Rosado é tempo de Anti-Cristo, e daí a premência de que todos saibam o que os espera — atingisse também os fiéis que lessem a obra, mas, e essencialmente, o grande número destes a quem este "saber" deveria chegar pela mediação da pregação, como

---

<sup>30</sup> Uma primeira pesquisa no âmbito das estratégias de relacionamento, por estes tempos, entre o latim e o vulgar, permite concluir que Frei António Rosado recorre a uma mesma metodologia: ou resume o texto latino que transcreve depois, ou copia-o primeiro e parafraseia-o a seguir ou limita-se a introduzi-lo como prova argumentativa sem resumir nem parafrasear.

<sup>31</sup> Sobretudo os conhecidos e traduzidos *Commentarii in Apocalypsim Joannis Apostolis*, Évora, Manuel da Lira, 1601.

<sup>32</sup> *Tratados...* p. 105.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 114. Como exemplo da discussão das fontes, entre muitos que o texto proporciona: "Bem sei que alguns doutores modernos do nosso tempo, querem que este lugar se entenda da sepultura, e não do Limbo, para o que lhes não acho fundamento bastante, o que largamente podem ver os curiosos nos lugares comuns, que a este novíssimo acrescento" (*ibid.*, p. 229).

<sup>34</sup> *Tratados...* p. 114. A verificar, essencialmente, na riqueza dos índices analíticos em latim que ocupam 147 páginas, enquanto o desenvolvimento dos Novíssimos em si perfaz 156.

se o texto se situasse, em termos retóricos, entre a "afectividade" orientada para fiéis em geral e a "inteligência" facultada pelas fontes eruditas, pelos comentários em latim...

Nesta perspectiva, os *Tratados*... seriam uma espécie de sermão potenciador de sermões, pois que, constituindo o mínimo denominador comum dos muitos discursos pregados por Frei António Rosado <sup>35</sup> — perdidos estes, esta espécie de texto matricial permaneceria — funcionariam também como a fonte de muitos outros para outros pregadores, cumprindo a tão pós-tridentina função, do ponto de vista das intenções, de homogeneizar, reunindo-os, conjuntos dispersos de saberes, no sentido da divulgação.

---

<sup>35</sup> Na "Dedicatória" a D. Afonso Furtado de Mendonça, Arcebispo de Braga, do *Tratado sobre a Destruição de Jerusalém...* (1624), o dominicano escreve ler prontos para impressão mais de seiscentos sermões. Cf. CARVALHO, José A. de — *Os Últimos Fins de Portugal...*, ob. cit.

## OS ÚLTIMOS FINS DO HOMEM NA OBRA DO PADRE MANUEL BERNARDES

MARIA LUCÍLIA GONÇALVES PIRES  
Universidade de Lisboa

Em 1728, dezoito anos após a morte do seu autor, saía da oficina de José António da Silva uma obra do Padre Manuel Bernardes intitulada *Os últimos fins do homem, salvação e condenação eterna*<sup>1</sup>. Em breve advertência preambular, anónima, informa-se o leitor de que esta obra ficou incompleta: "O Padre Manuel Bernardes (como se colhe de vários lugares desta obra) determinava acrescentar-lhe mais algumas causas gerais da reprovação das almas, o que não chegou a fazer, impedido de outras ocupações". Mas, apesar disso, decide-se a sua publicação, atendendo ao "fruto espiritual" que da sua leitura poderão tirar "pessoas de todos os estados".

Uma obra de publicação póstuma, portanto, como muitas outras deste autor (três dos cinco volumes da *Nova Floresta*, dois volumes de *Sermões e práticas*, e ainda *Estímulo prático* e *Paraíso de contemplativos*). Uma obra que, apesar de incompleta, aborda temas que são fulcrais (poderíamos mesmo dizer obsessivos) na doutrina espiritual exposta por Bernardes no conjunto da sua vasta produção bibliográfica.

Como obra de publicação póstuma, *Os últimos fins do homem* suscita naturalmente aquelas interrogações inevitáveis perante obras publicadas nestas circunstâncias; interrogações que se centram na questão de saber qual o grau de fidelidade do texto publicado à vontade do seu autor, qual o papel desempenhado pelo promotor da publicação. Em tempos de reduzidas preocupações filológicas e de ainda mais reduzido respeito pela figura do autor

---

<sup>1</sup> *Os últimos fins do homem, salvação e condenação eterna*, Lisboa Ocidental, na oficina de José António da Silva, 1728. Cito sempre por esta edição.

enquanto senhor da sua obra, mormente em textos cuja função doutrinal se sobreponha a considerações de qualquer outro tipo, é lícito interrogarmos acerca da autenticidade do texto que nos foi transmitido, atendendo ainda, neste caso concreto, ao relativamente longo lapso de tempo que decorre entre a morte do autor e a publicação da obra. Mas esta interrogação tem que ficar no plano das hipóteses inverificáveis, dado que deste texto, como aliás de quase todos os textos de Bernardes, não chegaram até nós versões anteriores às das primeiras edições. As exceções a esta situação são apenas os textos das *Meditações sobre os principais mistérios da Virgem*, de que existe um manuscrito (autógrafo) no A.N.T.T.<sup>2</sup>, e da *Direcção para ter os nove dias de exercícios*, cuja versão constante de manuscrito apógrafo existente na B.N.L. foi editada por J. S. da Silva Dias in *A Congregação do Oratório de Lisboa*<sup>3</sup>.

Assim sendo, limitemo-nos a ler o texto de *Os últimos fins do homem* tal como nos foi transmitido pela edição de 1728.

A obra apresenta-se dividida em duas partes. Na primeira trata-se "da singular providência de Deus na salvação das almas"; a segunda ocupa-se "das causas gerais da perdição das almas ou estradas comuas do reino da morte eterna".

A primeira parte é a mais especulativa e aquela em que são abordados os mais complexos problemas: a contradição entre a vontade divina de salvar todos os homens e a sua determinação de que nem todos se salvem; a tentativa de explicação da perdição dos réprobos na economia divina da salvação; o reduzido número dos eleitos em comparação com a multidão dos condenados; o problema da predestinação; a incerteza da salvação.

A segunda parte apresenta um carácter mais prático, ocupando-se o autor em apontar causas concretas da perdição de tantas almas. E as causas apontadas (o seu elenco ficou incompleto, como faz notar a advertência preambular) são: os maus magistrados, tanto civis como eclesiásticos, responsáveis pela condenação de muitos dos que deles dependem; os maus pregadores que, em vez do pão da palavra de Deus, ministram aos fiéis o veneno de discursos vãos; os maus pais, que não educam os filhos no temor

---

<sup>2</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ms da Livraria, n.º 1760.

Este códice tem a indicação de ser pertença da Livraria da Casa do Espírito Santo da Congregação do Oratório de Lisboa. A primeira folha contém uma declaração do P. Bernardo Lopes, Secretário da Congregação do Oratório, datada de 22 de Agosto de 1758, em que se afirma: "Este he o original das Meditações de N. Sr.<sup>a</sup> que compoz o P. Manoel Ber.<sup>as</sup> e da sua mesma letra." É nesta declaração que baseio a afirmação de este ser um manuscrito autógrafo.

<sup>3</sup> DIAS, J. S. da Silva — *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos*. Universidade de Coimbra, 1966.

de Deus. Esta última questão é minuciosamente analisada em função de vários erros que Bernardes denuncia e condena, seguindo bastante de perto a *Arte de criar bem os filhos*, do Padre Alexandre de Gusmão <sup>4</sup>.

Como referi anteriormente, em *Os últimos fins do homem* Bernardes retoma questões que são recorrentes em toda a sua obra. Dessas questões destaco as três que me parecem mais relevantes na caracterização do universo espiritual deste autor, a saber: a dicotomia salvação/condenação eternas, o reduzido número dos eleitos e a angústia perante a incerteza da salvação.

Analisemos estas três questões, não só na formulação que apresentam em *Os últimos fins*, mas também na sua presença recorrente nas outras obras.

## 1—A dicotomia salvação/condenação

A preocupação com os "últimos fins do homem", longe de ocorrer apenas na obra publicada com este título, constitui uma constante na obra de Bernardes. Os quatro novíssimos do homem constituem um núcleo temático de meditação que encontramos logo na primeira das obras que publica — *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa* (1686) — e que voltamos a encontrar em *Pão partido em pequeninos* (1696).

A oposição céu/infemo, salvação/condenação eternas é o fulcro de toda a obra de Bernardes. Todas as questões que trata conduzem à consideração desta irreduzível antítese, a existência destas duas realidades antagónicas entre as quais não há meio termo.

*Exercícios espirituais e meditações da via purgativa* (1686) é uma obra construída em torno desta oposição. Os diversos temas de meditação ali propostos — a gravidade do pecado, as misérias da vida terrena e os quatro novíssimos — conduzem todos à consideração daquele binómio perante o qual se situa o destino do homem, sem hipótese de escapar a um ou outro dos seus termos. E Bernardes insiste, no seu estilo claro e terso, ora redundantemente didáctico, ora dramaticamente emotivo, nesta dualidade de destinos e na sua trágica oposição. A duração eterna, única característica comum a ambos, reforça ainda o abismo que os separa: suma felicidade *versus* suma desgraça.

A representação destes dois mundos (que muito deve à técnica inanciana da "composição de lugar") recorre a diversos processos retóricos,

---

<sup>4</sup> GUSMÃO, Alexandre de — *Arte de criar bem os filhos*, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1685.

ten-

dentes a tornar sensível, compreensível, quase visualizável o contraste entre eles. Assim, acumulam-se metáforas e alegorias, mas também descrições minuciosas desses mundos concebidos como lugares concretos. E se as descrições do céu, destino dos eleitos, assumem um carácter predominante-mente simbólico, sendo o símbolo o processo considerado mais adequado à representação do mistério da felicidade inefável da visão de Deus, já as representações do inferno e dos seus tormentos recorrem a elementos concretos, impressivos no seu carácter sensorial. O primeiro desses elementos é o fogo — um fogo real e não metafórico, acentua Bernardes. E este fogo é referido de forma hiperbólica nos seus efeitos torturantes, paradoxalmente destituído da sua luminosidade, fogo tenebroso que arde, mas não brilha. Este e todos os outros tormentos que no inferno sofrem os condenados têm uma representação material, que afecta todos os sentidos. Até mesmo o sofrimento de carácter psíquico, como o remorso, é representado mediante imagens concretas, neste caso a imagem do bicho roedor da consciência. Estas descrições tornam-se ainda mais minuciosas e sensoriais quando Bernardes recorre a relatos de visões e revelações colhidos em hagiografias ou colectâneas de exemplos, o que acontece com muita frequência.

A este lugar de extremo horror e sofrimento, cuja caracterização ocupa o conjunto de meditações dedicado ao terceiro dos novíssimos do homem, mas que marca presença também nas restantes meditações, contrapõe-se a visão luminosa do céu, etéreo no simbolismo das suas representações, na espiritualidade da felicidade perfeita de que é o lugar.

E perante estes dois mundos, igualmente eternos na sua duração, se encontra o homem, no terror da incerteza do seu destino.

Também em *Pão partido em pequeninos* (1696; 2.<sup>a</sup> parte, 1708) o autor inclui meditações sobre os novíssimos. E as descrições do céu e do inferno constantes dessas meditações são reiteradas e prolongadas em duas longas narrativas: uma da "Visão rara e admirável que das penas do inferno teve a Venerável Madre Ana de Santo Agostinho, religiosa carmelita descalça"; outra da "visão prodigiosa" que a mesma religiosa teve "da glória que os bem-aventurados possuem no céu". Esta visão do inferno reaparece no *Estímulo prático para seguir o bem e fugir o mal* (1730), sendo aqui a narrativa seguida de longos comentários de Bernardes.

A reiteração do tema do destino eterno da alma, a insistência deste autor na representação do inferno e dos inúmeros caminhos que a ele conduzem são evidentes. Repetem-se os temas propostos à meditação dos leitores; repetem-se as advertências do autor; repetem-se igualmente narrativas de função exemplar destinadas a confirmar a doutrina exposta. Uma

reiteração que ocorre mesmo quando se trata de obras tão diferentes como são *Os últimos fins* e *Pão partido*. O carácter especulativo da primeira, com um lastro de erudição visível nas frequentes citações e remissões bibliográficas, visando leitores cultos e com responsabilidades no plano civil, eclesiástico ou familiar, contrapõe-se ao nível quase elementar em que são tratadas as questões em *Pão partido*. A estrutura dialogal desta obra, pondo em confronto um secular ignorante que interroga e um religioso que ensina e esclarece, é a mais adequada a esta exposição doutrinal, destinada expressamente "aos pequeninos da casa de Deus", isto é, aos simples e ignorantes como crianças ainda não instruídas nas verdades da fé. Mas a magna questão do destino eterno, da salvação ou condenação, é a fundamental em ambas as obras. À pergunta do secular de *Pão partido* "Que cousa é salvar-se?" corresponde o primeiro capítulo de *Os últimos fins* intitulado "Que cousa é salvação e em que consiste". Difere o grau de desenvolvimento dado às questões, o nível de especulação, e também o tom assertivo, cate-quético de uma em contraste com a formulação problemática que por vezes ocorre na outra.

De facto, na primeira parte de *Os últimos fins*, o autor debate-se com alguns dos mais complexos problemas em torno da doutrina da salvação, da predestinação: "Que Deus a todos os homens quer salvar, porém não convinha que salvasse a todos" (cap. II), ou "Convinha que Deus permitisse a perdição de muitas almas" (cap. V). Como compatibilizar a bondade de Deus e a sua vontade salvífica com a perdição de tantas almas? Como explicar as "conveniências" dessa perdição? Como compreender que Deus conceda a graça da salvação a uns e a negue a outros? E qual o papel da vontade do homem na escolha do seu destino eterno?

Bernardes, sabemo-lo bem, é um espírito avesso a especulações teológicas. Aqui vemo-lo enunciar os problemas, dar-lhes respostas sucintas que bebe em fontes de indiscutível ortodoxia. Em primeiro lugar, Santo Agostinho, presença dominante em quase todas as suas obras, como acontece aliás com tantos outros autores seiscentistas. Depois S. João Crisóstomo. Estes dois autores são os mais citados nesta primeira parte. De outros, cuja presença é menos notória, destaco Francisco Suarez e o seu tratado *De divina predestinatione et reprobatione*<sup>5</sup>. Trata-se de uma presença que não surpreende, se lembrarmos que a maior parte dos textos citados por Bernardes no conjunto da sua obra são de autores da Companhia de Jesus.

Mas, apesar da formulação dos problemas e do recurso a estas autoridades para lhes dar resposta, Bernardes acaba por recusar o trabalho

---

<sup>5</sup> *De divina praedestinatione et reprobatione*, in *Opera omnia*, tomus I, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1740.

especulativo, refugiando-se numa atitude de aceitação dos desígnios divinos insistentemente apresentados como misteriosos, insondáveis pela inteligência humana, inacessíveis, portanto, à nossa pobre capacidade intelectual. Como pode o discurso humano, que se move lentamente de ideia em ideia como "o andar da lagartixa pelo muro aos saltinhos" (p. 42) alcançar o relâmpago, "claríssimo e infinito" da inteligência divina? Por isso a atitude proposta perante as questões enunciadas, depois de apresentar algumas explicações lógicas, mas insatisfatórias, é a de recusa da pretensão de as compreender intelectualmente, limitando-se a aceitar pela fé o que a igreja ensina a esse respeito, considerando o seu carácter de mistério: "Os segredos da divina Providência e as razões de seu procedimento na eleição dos bons e reprovação dos ímpios são para nós um livro selado" (p. 37), guardam-se "no arquivo da sua sabedoria" (p. 78).

Consciente da complexidade das questões abordadas e também das perigosas conclusões a que o raciocínio em torno delas pode conduzir, Bernardes assume e aconselha explicitamente uma atitude prática e anti--especulativa: "o melhor é não se enredar um em pontinhos que lhe não importa saber, que isso será chamar pelo demónio que lhe venha fazer o nó mais cego, senão assentar consigo estes dous pontos que nos ensina a fé, a saber, que na nossa mão está o viver bem, e que vivendo bem nos salvamos. E logo ir passando à praxe destas verdades, deixando o especulativo" (p. 236).

## 2— O elevado número dos réprobos

Outra difícil questão abordada em *Os últimos fins* é a do reduzido número dos eleitos em contraste com a multidão dos réprobos. Mais uma questão cuja presença podemos rastrear em diversas obras de Bernardes.

Em *Pão partido*, à pergunta do secular sobre quais são mais numerosos, os que se salvam ou os que se condenam, responde o religioso: "Terrível ponto tocais! (...) Filho meu, Cristo, que é a mesma verdade, diz no Evangelho: Muitos são os chamados mas poucos os escolhidos. E noutra parte diz: Quão estreita é a porta da vida eterna, e poucos os que entram por ela; e quão largo e espaçoso é o caminho da perdição!" (p. 14)<sup>6</sup>. E a palavra da Escritura é em seguida confirmada por relatos de visões; relatos em que os quantitativos *muitos* e *poucos* da sentença evangélica aparecem representados de forma mais concreta. Assim, uma mulher que morreu subi-

---

<sup>6</sup> Cito pela edição impressa em Lisboa, na oficina de Miguel Manescal da Costa, em 1757.

tamente, tendo ressuscitado, "declarou diante de todos como no instante em que ela expirara foram apresentadas no tribunal do Supremo Juiz mil almas que tinham partido deste mundo, e que de todas elas só três foram sentenciadas ao purgatório, e todas as mais ao inferno" (p. 15).

A esta indicação numérica da terrificante desproporção entre eleitos e réprobos acrescenta outro relato confirmativo de que é incontável a multidão dos que se condenam. Trata-se de um padre franciscano que "viu em espírito chover da terra almas no inferno tão espessas como quando as nuvens chovem em um dia de grande tempestade cerrada" (p. 16).

Voltamos a encontrar estas narrativas em *Os últimos fins* (p. 215). A elas alude Bernardes também na *Direcção para ter os nove dias de exercícios*<sup>7</sup>. Na primeira das meditações incluídas nesta obra, tratando o tema da salvação da alma, faz referência a "histórias das vidas de santos e pessoas veneráveis em virtudes" a quem Deus revelou aquele facto por meio do "símbolo de quando chove ou neva, significando que com a mesma multidão caem almas no inferno que gotas de água ou copos de neve sobre a terra" (pp. 151-152). E na meditação VI, especificamente sobre "os muitos que se perdem", alude a "várias revelações que Deus Nosso Senhor tem feito a seus servos nesta matéria", em que "sempre a multidão dos condenados se lhe representa tão inumerável que ficam atónitos e quase fora de si com a veemência da dor e lástima que seus corações padecem com tão terrível espectáculo" (p. 241).

Em *Os últimos fins* esta questão é tratada no último e mais longo capítulo da primeira parte, intitulado "Que são poucos os que se salvam e inumerável a multidão dos que se condenam". Um capítulo que se inicia com um apelo algo dramático do autor:

"A todos os que chegarem a ler o ponto que neste capítulo determino tratar rogo afectuosamente, por amor das entranhas de Nosso Senhor Jesus Cristo, que o leiam com atenção e desejo de tirar fruto para suas almas, e não à pressa, perfunctoriamente, e só por curiosidade ou por entreter as horas, porque é matéria esta que a todos e a cada um toca no negócio de maior importância, qual é o da nossa salvação eterna" (p. 194).

Mas, em contraste com o tom emotivo deste parágrafo inicial, o capítulo desenvolve o tema da superioridade numérica dos condenados em termos racionais, objectivos, chegando esta pretensão de objectividade a concretizar-se em estranhos cálculos matemáticos.

---

<sup>7</sup> *Direcção para ter os nove dias de exercícios*, in DIAS, J. S. da Silva — *A Congregação do Oratório em Portugal*, Coimbra, 1966. Cito sempre por esta edição.

O primeiro aspecto que se debate é o dos termos em que o problema deve ser equacionado. Assim, o autor faz notar que a resposta à pergunta sobre qual é mais elevado, o número dos que se salvam ou dos que se condenam, varia "conforme os diversos termos em que se armar a comparação, porque de quatro modos se pode esta fazer". E segue-se a análise da questão considerando estes quatro modos: 1.º — contar todas criaturas, anjos incluídos; 2.º — considerar todos os filhos de Adão; 3.º — contar só os católicos, incluindo os que morreram em criança; 4.º — levar em linha de conta apenas o número de católicos que atingiram o uso da razão.

Esta forma de equacionar o problema segue de perto o tratado de Francisco Suarez *De praedestinatione* (liber VI, cap. III).

Para a primeira hipótese, em que é incluída a multidão dos anjos, e para a terceira, que inclui as crianças baptizadas mortas antes do uso da razão, crianças cujo número Bernardes considera que "quase iguala o das mais pessoas" (teríamos assim uma mortalidade infantil de cerca de cinquenta por cento!), a conclusão é de que este elevado número de criaturas inocentes faz inclinar o prato da balança para o lado dos eleitos. Mas as outras duas hipóteses — considerar a totalidade dos homens ou a totalidade dos católicos adultos — não deixam, segundo o autor, lugar a dúvidas: o número dos que se condenam é muito superior ao dos que se salvam.

No primeiro destes casos a demonstração parece fácil: basta pensar no número dos não iluminados com a luz da fé cristã — judeus, maometanos, gentios e hereges — que constituem "quatro rios de infidelidade que têm alagada quase toda a terra". Bernardes limita-se a dar um exemplo, mas este muito eloquente, para que o leitor possa fazer uma ideia "do número inumerável de almas que estes rios estão perenemente a vazar nos abismos do inferno". O exemplo escolhido é o do vastíssimo e populoso império da China. Da já então abundante bibliografia publicada sobre a China, Bernardes limita-se a referir "uma descrição daquele império que saiu no ano de 1579", sem dar mais qualquer indicação esclarecedora da obra a que se refere<sup>8</sup>. E das informações acerca da China Bernardes retém apenas o número astronómico dos seus habitantes para dar uma pálida ideia da multidão incontável dos que se condenam por estarem fora da lei de Cristo.

A acumulação de dados numéricos que Bernardes aqui apresenta torna-se estonteante quando, logo em seguida, aborda um estranho problema: será o inferno suficientemente espaçoso para conter esta multidão

---

<sup>8</sup> Tentando identificar a relação sobre a China a que Bernardes se refere neste passo, não encontro nenhuma que tenha sido publicada em 1579. Admito, por isso, a hipótese de se tratar de um lapso na indicação da data, podendo a obra referida ser o *Tratado sobre as cousas da China* do Padre Gaspar da Cruz, publicado em 1569.

de condenados? E a resposta passa por uma série de cálculos aritméticos até se chegar à conclusão de que cabem à vontade no inferno "mil e duzentos e cinquenta contos de contos de corpos condenados, (por algarismo 1 250 000 000 000 000) que é um número espantoso" (p. 197).

Se a questão formulada é surpreendente, mais ainda nos surpreende a conclusão a que o autor chega. Mas note-se que a concepção do inferno como um lugar concreto, localizável com exactidão no centro da terra, é uma concepção generalizada no tempo de Bernardes<sup>9</sup>. E os cálculos e conclusões que apresenta não são desvarios de mente perturbada, mas citações de comentaristas bíblicos a que ele, como tantos outros autores do seu tempo, recorre com frequência, como Cornelius a Lapide, e de outros autores de reconhecida autoridade na época, como o jesuíta Leonardo Lessio, em cuja obra *De perfectionibus moribusque divinis* (1620) encontramos o mesmo tipo de cálculos aritméticos acerca da capacidade do inferno — *Quanto inferorum capacitas*.

A confirmação da sua tese do reduzido número dos eleitos fundamenta-a Bernardes em passos da Sagrada Escritura, interpretados literal ou alegoricamente, e em textos de Padres da Igreja, sendo Santo Agostinho o autor mais frequentemente citado. A estes argumentos de autoridade acrescenta Bernardes o que considera razões de ordem lógica. Em primeiro lugar, a dificuldade dos meios de salvação, dificuldade que sintetiza nesta frase: "Sem diligência nossa, é certo não entraremos no céu; e com diligência o entrarmos é incerto" (p. 218). Em segundo lugar, o não cumprimento da lei de Deus pela maior parte dos homens, sendo a conversão à hora da morte uma graça que considera muito duvidosa, dependente exclusivamente do arbítrio de Deus que "a pode usar com quem for seu beneplácito" (p. 232), "de tal sorte que, se Deus a dá, sempre é misericórdia sua (...); se lha nega, sempre é pelos seus pecados" (p. 228). E como os pecados do homem são uma realidade indesmentível, a conclusão é muito pouco tranquilizadora.

Mas a função desta obra, como o autor declara, não é a de tranquilizar, mas sim a de inquietar:

"Não é composto este livro para moribundos, aos quais se há-de meter muita confiança em Deus; é composto para vivos, aos quais se há-de meter muito temor de Deus. Não me receio de desesperados, senão de presumidos" (p. 218).

Com este objectivo de inspirar o temor de Deus perante a incerteza da salvação mobiliza Bernardes processos que lhe são habituais — citação

---

<sup>9</sup> Sobre concepções e descrições do inferno na época barroca vd. Piero Camporesi, *L'enfer et le fantasme de l'hostie: une théologie baroque*, Paris, 1989.

de autoridades, interpretação alegórica de textos vários, narrativas exemplares, argumentação silogística — e outros que são menos frequentes, como o recurso a impressionantes dados numéricos. Em relação ao tratado de Francisco Suarez nota-se em Bernardes uma posição mais pessimista, não só no intensificar da desproporção entre eleitos e réprobos como no acentuar dos obstáculos que se opõem à salvação. No seu conjunto a demonstração da sua tese da incomparável superioridade numérica dos condenados situa-se em *Os últimos fins* predominantemente no plano da argumentação intelectual, ao contrário do que se verifica noutras obras suas em que a demonstração da mesma tese mobiliza essencialmente elementos de carácter afectivo.

### 3 — A angústia da incerteza da salvação

Em todos os textos de Bernardes — quer sejam meditações, exposições doutrinárias, sermões, ou comentários — o autor se nos apresenta dominado por esta angústia e tentando comunicá-la aos seus destinatários.

Que a salvação de qualquer alma é incerta demonstra-o repetidamente, recorrendo a diversos argumentos. Em *Os últimos fins*, afirmando embora que o estado religioso "é o caminho mais direito e seguro para a salvação", não deixa contudo de dedicar um capítulo à demonstração de "que em nenhum estado há segurança de salvação". Esta demonstração reduz-se praticamente à apresentação de narrativas exemplares comprovativas da condenação de almas pertencentes a classes de que mais seria de esperar a salvação: apóstolos, sumos pontífices, religiosos e crianças.

Mas noutras obras concedeu Bernardes maior desenvolvimento a esta ideia. Veja-se, por exemplo, em *Exercícios espirituais*, a meditação VII do Exercício II. Este exercício é dedicado à consideração das misérias da vida humana. Entre essas misérias inclui-se precisamente "a incerteza que padecemos de nossa salvação", tema da meditação VII. Recorrendo ao habitual processo analítico de divisão do tema em pontos a serem meditados, Bernardes considera, no primeiro ponto, as circunstâncias que determinam esta incerteza. Em primeiro lugar as que decorrem da natureza pecadora do homem que "de um para outro instante pode abraçar o pecado e perder a graça de Deus; e se a morte o emprende neste infeliz estado, sua condenação é certa". Depois as que advêm das demais criaturas, encaradas como incentivos ao pecado: "são tantas as ocasiões de cair o homem, tantos os laços do inimigo, tantos os escândalos com que uns aos outros nos estamos arruinando, e está o mundo tão cheio de malícia e os caminhos da virtude tão pouco frequentados, que cada alma que se salva parece um milagre da

omnipotência divina e pura força da predestinação de tal alma". Finalmente as mais problemáticas, as que decorrem da vontade soberana de Deus. O que coloca inevitavelmente a difícil questão da predestinação que Bernardes aqui refere de forma muito breve e como que temendo abordá-la. Se, como já vimos, em *Os últimos fins* a recusa da atitude especulativa surge após várias considerações sobre o problema, nesta meditação, ao contrário, tal atitude não chega sequer a ser esboçada, sendo substituída por uma declaração de humilde aceitação dos misteriosos desígnios de Deus.

Mas o momento mais dramático desta meditação é aquele em que se considera "quão penosa e cheia de aflição é para uma alma esta incerteza". E o discurso do autor expande-se numa linguagem emotiva que traduz essa aflição: "Ah, Senhor! Uma vez que era impossível não serdes vós infinito bem, para que quisestes que o perderem-vos as almas fosse tão possível? Já que vossa glória e fermosura é tão grande, porque havia de ser tão grande o perigo de a não logarmos?" A possibilidade da salvação e, simultaneamente, a possibilidade de não a alcançar constituem uma preocupação obsidiante, expressa numa linguagem reiterativa, tecida de repetições e antíteses, no constante contrapor de salvação e condenação:

"(...) saber uma pessoa, por uma parte, que é possível não se salvar e por outra que o salvar-se era possível; constar-lhe que na sua mão está conseguir esta ventura e que da sua mão pode cair-lhe; aqui se dobra e reforça o tormento desta incerteza. Oh possível de minha salvação, que por uma parte me parece dulcíssimo, por outra amar-gosíssimo! É possível o salvar-me? Grande consolação, grande alegria! Mas se não me salvar, haver sido possível o salvar-me? Grande tormento, remorso intolerável! Para que pode ser a salvação que não havia de ser? Para que estive o paraíso aberto se não havia de entrar por ele? De que me serviu na mão a chave deste tesouro se havia de perdê-lo?"

E nesta angustiosa incerteza de ser ou não ser do número dos escolhidos por Deus se desenrola a vida do cristão consciente, segundo o itinerário que dessa vida encontramos desenhada na obra de Bernardes.

Um itinerário em que se apontam também alguns lenitivos para esta angústia. Em primeiro lugar, precisamente a meditação dos novíssimos, forma de ter presente o destino extraterreno da alma e de assim consciencializar a necessidade de se preparar para ele. A este primeiro passo na senda da purificação da alma e da sua preparação para a eternidade acrescenta-se uma espiritualidade essencialmente cristocêntrica, que faz da reden-

ção conquistada pela paixão de Cristo o fundamento da esperança do cristão. A figura de Cristo redentor associa-se a da Virgem, imagem de intercessão e protecção maternal, advogada dos pecadores.

Assim o homem pecador, despertado pela meditação para a consciência do destino eterno que o espera, crendo na força salvífica da paixão de Cristo e confiando na intercessão misericordiosa da Virgem, encontra algum refrigério para a angustiante incerteza da sua salvação.

A estes lenitivos poder-se-á acrescentar um outro — os sufrágios pelas almas dos que morreram <sup>10</sup>. Uma das meditações de *Exercícios espirituais* (Exercício V, meditação X) trata precisamente deste tema: "Quão justo e louvável é socorrerem os vivos aos defuntos com sufrágios". A consciência de que a alma humana, mesmo se cumpridora da lei de Deus, é profundamente marcada por imperfeições de que terá que se purificar no purgatório, bem como a visão terrificante deste lugar de sofrimento, confere um carácter de veemência aos seus apelos a esta obra de misericórdia que é o sufrágio pelos fiéis defuntos.

Creio estar nesta obsessiva preocupação do autor a explicação de um facto biográfico a que Coimbra Martins deu em tempos bastante relevo e uma interpretação que me parece inaceitável. Em artigo publicado na revista *Colóquio* <sup>11</sup> e no prefácio à antologia da obra de Bernardes a que deu o título de *Leituras piedosas e prodigiosas* <sup>12</sup>, Coimbra Martins chama a atenção para o facto, relatado pelo carmelita Fr. Manuel de Sá, um dos censores de *Estímulo prático*, de Bernardes ter ingressado, em 1708, na Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo <sup>13</sup>. Neste facto vê aquele crítico a

---

<sup>10</sup> Sobre a prática do recurso a indulgências, nos séculos XV-XVIII, para reduzir a duração das penas do Purgatório vd. DELUMEAU, J. — *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris, Fayard, 1989, pp. 352-384.

Consultando a utilíssima *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal 1501-1700* (Instituto de Cultura Portuguesa, Porto, 1988), encontramos várias obras reveladoras da consciência seiscentista da necessidade de sufrágios pelas almas do purgatório: REBOREDO, Amaro de — *Socorro das almas do purgatório*, (1620, 1627 e 1645); ROA, Martín de — *Estado de las almas de purgatório* (1621, 1624, e 1627); AMARAL, António Cardoso do — *Devocionário da Virgem Senhora nossa, socorro das almas do purgatório* (1627); a volumosa *Silva de sufrágios* de Fr. António da Natividade (1635, com tradução castelhana em 1666); AZEVEDO, Nicolau Maia de — *Rosário das almas do purgatório* (1643).

<sup>11</sup> — Cf. *Colóquio*, n.º 13, Abril de 1961.

<sup>12</sup> BERNARDES, P.<sup>c</sup> Manuel — *Leituras piedosas e prodigiosas*. Selecção, introdução, cronologia, bibliografia e notas por António Coimbra Martins. Lisboa, Livraria Bertrand, s/d.

<sup>13</sup> "/O Padre Manuel Bernardes/ também ilustrou a minha Religião com o afecto, fazendo-se seu filho, pois professou neste Real Convento para irmão da Venerável Ordem Terceira, aos 24 do mês de Agosto de 1708." (Cf. "Parecer" de Fr. Manuel de Sá, in *Estímulo prático para seguir o bem e fugir o mal*, Lisboa Ocidental, na oficina de António Pedroso Galvão, 1730).

confirmação da sua tese da tendência de Bernardes para uma espiritualidade essencialmente contemplativa, perigosamente próxima de certas correntes heterodoxas, sugerindo mesmo a existência de conflitos entre esta tendência e a espiritualidade mais pragmática da Congregação do Oratório a que o autor pertencia. Não sendo este o momento oportuno para debater em pormenor esta tese, recordarei apenas que a Ordem Terceira do Carmo (como de outras ordens religiosas) nada tem a ver com espiritualidade de pendor contemplativo. O conhecimento dos estatutos desta Ordem Terceira, publicados em 1715, compilando as regras aprovadas pelas autoridades eclesiásticas em 1666 e disposições posteriores a esta data <sup>14</sup>, informam-nos das condições exigidas dos candidatos ao ingresso na Ordem, das suas obrigações e dos seus direitos. As condições são pouco exigentes: limpeza de sangue, que não tenha cometido nenhum crime infamante, que não tenha "ofício muito mecânico", que tenha idade inferior a 50 anos, embora se admitam excepções. Bernardes terá sido uma dessas excepções, pois em 1708 tinha já 64 anos. Mas o que me parece significativo neste episódio, a darmos crédito ao testemunho de Fr. Manuel de Sá, é que os benefícios de que, segundo os Estatutos, usufruem os membros da Ordem Terceira do Carmo consistem essencialmente em sufrágios. Assim, dispõe o cap. 28 que, quando falece um dos irmãos, "se lhe dirão por sua alma 50 missas e um nocturno"; além disso, celebrar-se-á em dia de Santo André (30 de Novembro) um ofício solene e 60 missas pelos irmãos defuntos (cap. 36). No conjunto das disposições estatutárias, é este cuidado com os sufrágios pelos irmãos falecidos que me parece susceptível de ter despertado o interesse de um espírito tão angustiadamente obcecado com o destino da alma como Bernardes.

Se a estas disposições estatutárias acrescentarmos o uso do escapulário de Nossa Senhora do Carmo, acessível a todos os fiéis, mas característico dos membros da Ordem Terceira, e lembrarmos o conjunto de indulgências e garantias de salvação associadas ao seu uso <sup>15</sup>, teremos mais

---

<sup>14</sup> *Estatutos da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo*, Lisboa, na oficina de Miguel Manescal, 1715.

<sup>15</sup> Sobre a devoção do escapulário como forma de protecção na vida extraterrena, sobretudo na redução da duração das penas do purgatório, vd. Jean Delumeau, *op. cit.*, pp.385-389.

Sobre as abundantes indulgências concedidas por vários pontífices aos membros da Ordem Terceira do Carmo vd. *Compêndio da regra dos irmãos da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo*, Lisboa, na oficina de Miguel Manescal, 1685. A concessão das indulgências apresenta-se dependente do uso constante do escapulário, do qual se afirma: "E o sagrado escapulário em si {como diz Teófilo Raynaudo) um penhor e sina! de abundância da graça auxiliante, pedida e alcançada pela Virgem para todos os seus irmãos." (pp. 27-28). Além das indulgências enumeradas, indica-se ainda o chamado "privilégio sabatino" como graça específica dos irmãos Terceiros e confrades do Escapulário do Carmo.

um elemento a confirmar a hipótese de o ingresso de Bernardes na Ordem Terceira do Carmo ser, de certo modo, a busca de um lenitivo para a sua angústia com o problema da salvação.

Uma angústia que inspirou a maior parte da sua obra, que se sublimou em algumas páginas de grande beleza literária, que o conduziu provavelmente, a partir desse ano de 1708, a um acentuado processo de degradação psíquica que se irá agravando até à sua morte, em 1710. Os seus primeiros biógrafos apresentam este episódio final da sua vida como uma graça que teria solicitado a Deus <sup>16</sup> — a perda da razão antes de morrer para não cair em pecado; o regresso a um estado de inocência que pudesse tomar menos incerta a tão incerta salvação da alma.

---

<sup>16</sup> "Sempre pedia a Deos que o pusesse no estado de innocencia antes de lhe vir a morte. A razão por que insistia nesta supplica era o grande cuidado que lhe dava o ponto da predestinação, o que lhe nascia de ter o juízo muito vivo e especulativo, e temia na hora da morte alguma duvida sobre os muitos pontos que lhe turbasse ou inquietasse o espirito e pella mesma causa fugia de discorrer em tal matéria." (Cf. "Notícias para a vida do Padre Manoel Bernardes da nossa Congregação do Oratório de Lisboa, escritas pelo Padre Bernardo Lopes da mesma Congregação", in LIMA, Ebion de — *O Padre Manuel Bernardes: sua vida, obra e doutrina espiritual*, Lisboa, Moraes Editores, 1969.

## O AUTO DOS QUATRO NOVÍSSIMOS DO HOMEM DE JERÓNIMO CORTE-REAL

LUÍS FARDILHA  
Universidade do Porto

O texto que nos propomos comentar nesta comunicação tem a sua pequena história editorial, que talvez valha a pena referir brevemente, na medida em que pode fornecer alguns elementos susceptíveis de influenciar o seu significado.

O *Auto dos quatro novíssimos do homem* foi publicado pela primeira vez em 1768, em Lisboa, mas o editor, Francisco Luís Ameno<sup>1</sup>, atribue-o a Jerónimo Corte-Real. Na "Advertência do impressor"<sup>2</sup>, revela ter encontrado a obra num "manuscrito antigo, que constava de composições de diversos Autores". A atribuição de autoria baseia-se na credibilidade desse manuscrito, cuja "letra mostrava tanta antiguidade, que quando não fosse a do próprio original, seria de huma copia feita immediatamente delle". Estaremos, portanto, não diante de uma obra do século XVII, mas sim perante um texto escrito nos finais do século XVI, uma vez que Jerónimo Corte-Real faleceu em 15 de Novembro de 1588<sup>3</sup>. Para além deste teste-

---

<sup>1</sup> O texto que utilizaremos é o da edição preparada por M. Lopes de Almeida, incluída nas *Obras de Jerónimo Corte Real*, Porto, Lello & Irmão editores, 1979, onde ocupa as páginas 879-906.

<sup>2</sup> CORTE REAL, Jerónimo — *Obras*, ed. cit., 883.

<sup>3</sup> A biografia de Jerónimo Corte Real foi objecto de uma monografia de António Francisco Barata, publicada em Évora, em 1899 (*Subsidias para a biographia do poeta Jeronymo Corte Real*), a qual foi aproveitada por M. Lopes de Almeida, que a completou no seu estudo introdutório à edição das *Obras* que utilizamos, onde ocupa as páginas V-XXXVI. Este estudo constitui, hoje por hoje, o mais completo e actualizado trabalho sobre um autor que gozou de uma rara fama de poeta épico entre os seus contemporâneos e que talvez mereça, da parte dos estudiosos de hoje, uma maior atenção, não apenas pela sua inegável qualidade.

munho por assim dizer "directo", restam-nos argumentos de ordem estilística para defender esta autoria. É baseado neles que Inocêncio, no seu *Dicionário Bibliográfico*<sup>4</sup>, reitera a informação de Luís Ameno, afirmando "... que ninguém por pouco versado que seja no estylo de Corte-Real, e na sua maneira de metrificar, poderá entrar em dúvida de que esta composição lhe pertença, embora se conservasse por tantos annos inédita, e occulta ao conhecimento de todos." Apesar da pertinência que não pode deixar de reconhecer-se às observações de Inocêncio, não deixa de ser estranho que Barbosa Machado não refira, entre as obras manuscritas de Corte-Real, este *Aura dos Quatro Novíssimos*...<sup>5</sup>

Com as cautelas que recomendam tanto a ausência de prova documental como a fragilidade das razões estilísticas, aceitemos que o poema em causa é obra de Jerónimo Corte-Real e, conseqüentemente, corresponde à sensibilidade de um poeta culto português dos finais do século XVI. Não sabemos até que ponto o impressor setecentista interveio no texto. Na "Advertência" já referida, afirma ter respeitado escrupulosamente o trabalho do autor, indo ao ponto de escrever que não se atreveu "a mudar nada da Orthograffa com que estava escrito". A própria designação de *Auto* parece-lhe susceptível de afastar os leitores, a quem recomenda: "Não desprezes este escrito, por se intitular *Auto*; porque com este mesmo título escreverão alguns Authores de grandes estudos, e abalizada literatura, assim como Gil Vicente, Bernardim Ribeiro, Francisco Rodrigues Lobo, D. Francisco Manoel, e outros, de que julgo supérfluo fazer catalogo." Depreende-se que o título corresponde ao que constava no manuscrito, uma vez que o interesse específico do editor parecia recomendar um outro, mais atractivo e/ou digno. Significam estes factos que a edição de 1768 corresponde exactamente ao texto que saiu da pena de Corte-Real? Naturalmente, é muito duvidoso afirmá-lo. Com efeito, a obra apresenta-se--nos estruturada externamente em quatro grandes andamentos, correspondendo cada um ao seu "novíssimo", surgindo, intercalada entre o terceiro e o quarto, uma "Meditação das penas do Purgatório". Esta apresentação parece corresponder mais à necessidade de adaptar a obra a uma estrutura

---

mas também porque correspondeu às expectativas de uma determinada época relativamente a um certo tipo de literatura, podendo servir como fonte para a caracterização dos gostos e sensibilidade culturais desse Portugal do último quartel do século XVI.

<sup>4</sup> SILVA, Inocêncio Francisco da — *Dicionário Bibliográfico Português*, Lisboa, 1856 (aliás, Lisboa, Imprensa Nacional, 1966), III, 264.

<sup>5</sup> Cf. MACHADO, Diogo Barbosa — *Biblioteca Lusitana*, Lisboa, 1741-1759 (aliás, Coimbra, Atlântida Editora, 1967), II, 497. Para além das obras impressas, Barbosa Machado refere um *Epílogo de Capitaens insignes Portugueses*, uma *Elegia a huma Dama illustre natural de Évora* e um poema com o título *Perdição delRey D. Sebastião em África, e das calamidades, que se seguirão a este Reyno*.

quadripartida que o assunto impunha <sup>6</sup>, do que a uma organização textual interna. A autonomização do conjunto de versos dedicados ao "Purgatório" não é evidente no contexto interno do poema, que parece antes organizar-se em cinco andamentos, de acordo com o resumo que abre o conjunto de versos dedicados ao "Paraíso":

«Depois de contemplares na penosa  
Ultima triste hora tão terrível,  
E no espantoso dia em que julgados  
N'um momento serão vivos, e mortos;  
Depois de contemplares na aspereza  
Do tormento cruel, e dura pena,  
Que no profundo abysmo eternamente  
Padecem sem remédio os condenados:  
E depois que a memória detiveres  
Naquelle ardente fogo, e dores graves,  
Onde as almas estão tempo esperando Em  
que soltas, e livres a Deos vejão:  
Cuidarás na jocunda eterna gloria  
Da celeste Cidade, cujas portas  
Com sangue, e santa morte do Divino  
Humilde Redemptor forão patentes.» <sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Pela segunda metade do século XVIII era já extensa a bibliografia consagrada à temática dos últimos fins, tanto em Portugal como no estrangeiro. Apesar de algumas variantes e das referências que alguns autores foram fazendo não apenas ao Purgatório, mas também ao(s) Limbo(s), era comum estruturar estes trabalhos em quatro grandes partes, dedicando cada uma destas ao tratamento de um dos Novíssimos. O Purgatório vinha geralmente inserido no(s) capítulo(s) consagrado(s) ao Inferno, A título de simples exemplificação, poderão ver-se o poema de Dom Francisco Rollim de Moura, *Dos Novíssimos*, em quatro cantos (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1623), o *Tratado sobre os quatro novíssimos com lugares comuns dos Padres sobre a mesma matéria* de Fr. António Rozado (Porto, João Rodrigues, 1622) ou as obras bem mais conhecidas em que o P. Manuel Bernardes se ocupa sistematicamente deste assunto, ou seja, os *Exercícios Espirituais e meditações da via purgativa: sobre a malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana e quatro novíssimos do homem* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1686) e o *Pão partido em pequeninos para os pequeninos da casa de Deus* (Lisboa, Valentim da Costa Deslandes, 1708. Embora tenha existido uma edição anterior, feita por António Pedroso Galvão, em 1696, essa edição apenas dera a estampa a 1.ª parte da obra). Tendo em conta esta tradição literária, parece-nos provável que o editor tenha querido apresentar a obra atribuída a Corte Real com uma estrutura que, ainda que forçando o texto, pudesse ser rapidamente reconhecida por um público habituado a este género de publicações sobre a temática dos «últimos fins». Mesmo que este conhecimento não fosse directo, os possíveis leitores do livro de cordel publicado por F. Luís Ameno teriam certamente ouvido, em algum dos muitos sermões oferecidos aos católicos de então, o seu eco mais ou menos deformado.

<sup>7</sup> CORTE REAL, Jerónimo — *Obras*, ed. cit, 901.

Parece evidente que o autor procurou articular a sua obra em cinco momentos, correspondentes a cinco etapas de uma reflexão pessoal sobre os últimos fins. É verdade que a meditação sobre o Purgatório ocupa um número de versos significativamente menor do que as quatro restantes: apenas 39 versos. Há, no entanto, que assinalar que também os versos consagrados à contemplação do Inferno excedem largamente os que têm como tema a Morte, o Juízo e o Paraíso: 196 versos para o Inferno, 112 para a Morte, 99 para o Juízo e igual número para o Paraíso. Não há, assim, uma regularidade que imponha a eliminação do Purgatório como um elemento autónomo integrado na estrutura global do poema. Acresce, ainda, que os últimos 47 versos são ocupados com uma exortação final à Alma, no sentido de a levar a optar pelo Bem e a rejeitar o Mal, o que mostra como a estruturação externa está longe de corresponder a uma organização interna e revela a intervenção de critérios editoriais que procuraram adaptar o poema de Corte-Real, ao menos exteriormente, às expectativas dos consumidores da literatura consagrada à temática dos últimos fins do Homem.

Feitas estas considerações prévias, passemos à análise do texto. O seu ponto de partida é a lembrança da morte. Não a morte considerada em abstracto, mas a morte individual, concreta, que espera o sujeito do poema. Como tradicionalmente, a ideia da morte surge associada à ideia de tempo — "Pois o tempo se passa, e vem chegando / O termo derradeiro" — e é caracterizada com recurso a um conjunto de qualificativos que nos elucidam claramente quanto ao efeito aterrador que provoca: "impia" (v. 7), "penosa, / trabalhada, triste" (vv. 15-16), "áspera, e dura / Chea de medo, horror, e grande espanto; / De acerbíssima dor, e mortal ancia" (vv. 22-24)<sup>8</sup>.

A contemplação da morte assume um carácter concreto. O poeta sugere que se aproveite a morte de um próximo para nele contemplar a própria morte. Esta contemplação comporta quatro momentos: a agonia, a sepultura, uma reflexão sobre o tema *ubi sunt?* e, por último, uma referência ao juízo particular.

---

<sup>8</sup> A literatura consagrada ao tema da morte é, como se sabe, extensa, ainda que não muito variada nas formas de o tratar. Uma eloquente demonstração de que assim é foi-nos feita neste colóquio pelo Prof. Vítor Infantes na sua alocução sobre "La *meditatio mortis* en la literatura áurea española". Apesar disso, não deixa de ser importante sublinhar como o século XVII foi particularmente fecundo neste campo, levando a uma progressiva preferência pela descrição literária, relativamente às imagens icónicas com que até então se procurava preparar os cristãos para a morte. De qualquer forma, sente-se ecoar no texto de Corte Real, como teremos oportunidade de assinalar adiante, toda a tradição literária ligada a esta temática, articulada, necessariamente, não só com o problema do tempo — como ficou já referido —, mas também com a vasta questão do *contemplas mundi*.

A agonia é descrita com grande realismo, um realismo que nos aparece como chocante, mas que é habitual na literatura que trata este tema<sup>9</sup>: o rosto escurece, "rodeado / Do suor copioso, lento, e frio", os olhos mortos, "os beiços negros", as dificuldades de respiração, a palidez e, por fim, "hum gram tremor quando se rompe / Este corpóreo véo, e a alma se arranca" (w. 43-44).

Esta descrição emocional é reforçada com uma interpelação directa a alma, no sentido de que não considere apenas do exterior o lúgubre espectáculo descrito, mas que se implique nele, que se coloque no lugar do agonizante: «O mesmo nas de passar, não o duvides, / Ó alma descuidada».

O passo seguinte é a contemplação dos ritos fúnebres, desde a vigília do corpo até ao enterro. Evocam-se as "lagrimas, lamentos, e gemidos" daqueles que dependiam económica e afectivamente do morto e que se vêem desamparados, concentrando-se, depois, a atenção do sujeito no cadáver entregue "à companhia / De huma vil corrupção, e de gusanos". A corrupção do corpo conduz, novamente, a uma reflexão sobre a temática do tempo e das mudanças que o seu fluir impõe:

«Idades vão, e vem: gastão-se os annos,  
Passa-se como em sonho a nossa vida;  
E em fim não ha quem possa defenderse  
Da poderosa mão do tempo avaro.»<sup>10</sup>

Esta evocação dos efeitos que o tempo provoca conduz ao retomar do velho tema da morte niveladora de todas as condições humanas, articulando-o com o clássico *ubi surti?*: "os Reys antigos... os fortes Capi-taens... as promessas / Da prospera, ditosa, longa vida: / E aquella fermo-sura, que foy sempre / Homicida... os mandos, os poderes, rizo, gosto... Todos desaparecem, todos fogem / Como ligeira sombra".

Como no "romance" que o frade arrábido seiscentista português Frei Paulino da Estrela<sup>11</sup> dedicou ao tema, a consideração da morte deve

---

<sup>9</sup> Veja-se o que escreve Jean Delumeau no capítulo 12 da sua obra *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XUF-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983 389-415, particularmente a transcrição do texto de S. Afonso Maria de Ligório (395-396), extraído do seu *Apparecchio alia Morte*.

<sup>10</sup> CORTE REAL, Jerónimo — *Obras*, ed. cit., 887.

<sup>11</sup> Frei Paulino da Estrela é um poeta português do século XVII hoje praticamente desconhecido (imerecidamente...). Publicou as suas obras poéticas sob o título *FLORES DEL DESIERTO. Cogidas en el jardín de la Clausura Minorítica de Londres*. A primeira edição saiu em Lisboa, em 1667, por António Craesbeeck de Mello e a segunda saiu na mesma cidade, em 1675, pelo mesmo impressor, acrescentada de uma segunda parte. A edição a que tivemos acesso é a terceira, feita em Madrid em 1953 e constitui o volume IX da «Colección

"despertar a alma para "bien vivir". Ao contrário do que afirmarão outros mais rigoristas, o texto de Corte-Real defende que ainda é tempo de arrepiar caminho<sup>12</sup>. Daí o apelo: "Alma, não te descuides: / (...) A Deos pede perdão do mal passado, / E pede-lhe favor para o futuro". O futuro, neste contexto, é o momento do juízo particular. Nesse momento, em que os "males, / E delictos enormes" condenarem com razão o pecador "ao profundo / Inferno", só a misericórdia divina lhe poderá valer. As possibilidades de salvação repousam, assim, na esperança de que a misericórdia de Deus suplante a sua justiça, o que assegura ao pecador a hipótese de um último recurso. Esta esperança baseia-se na Paixão do Redentor e nas "lagrimas chorosas" pelas quais o pecador manifesta a sua contrição e o seu arrependimento. Tendo estes factos em conta, o divino juiz poderá, no último e decisivo instante, decidir-se pela salvação da sua criatura.

O segundo novíssimo que o poema aborda não é, diferentemente de outros textos sobre esta temática, o juízo particular; esse, como vimos, é tratado no contexto da morte individual, como o seu último e culminante momento. O Juízo de que agora se ocupa o poeta é o Juízo Universal. Recorrendo à linguagem apocalíptica, o dia do juízo final é qualificado como um "Dia caliginoso, dia horrível, / Áspero de rigor, / dia medonho; / Cheo de impetu, ira, e de justiça, / Cheo de confusão, pena, e d'espanto".

Como sublinha o contemporâneo de Corte-Real Fr. Luís de Granada, a data do último juízo não é do conhecimento de ninguém, nem do próprio

---

de joyas bibliográficas». A única fonte de informação sobre a biografia deste frade arrábido é a contida na crónica da sua província religiosa, da autoria de Fr. José de Jesus Maria, O.F.M. (*Chronica da província de Santa Maria da Arrábida da regular e mais estreita observância da Ordem do seráfico Patriarca S. Francisco. Tomo segundo*, Lisboa, na oficina de José Amónio da Silva, 1737). O "romance" a que nos referimos ocupa as páginas 147-152 da edição que utilizamos, e intitula-se "Consideraciones de la muerte para despertar una alma para bien vivir". Na mesma linha de preocupações podemos encontrar ainda as "Consideraciones del infierno y despertador para un hombre bien vivir" e as "Exhortaciones para bien vivir y morir, ordenadas por las letras de A.B.C. por el bienaventurado San Pedro de Alcántara y añadidas para más mover a los fieles al amor de Dios y temor de la cuenta".

<sup>12</sup> Aludimos, como é evidente, à opinião daqueles que acham, citando outra vez Delumeau (*op. cit.*, 321), que "depuis le péché originel, Dieu était devenu un créancier redoutable présentant à l'homme une dette à laquelle il ne pouvait ni se soustraire ni satisfaire". Se, por um lado, era muito difícil, mesmo para um santo, não acrescentar a esse irrevogável pecado original, mesmo levando uma vida impoluta, qualquer pecado venial, tornava-se virtualmente impossível a salvação nos últimos momentos da vida de um pecador comum. A obsessão da morte súbita, que impediria qualquer hipótese de arrependimento e/ou conversão evoluiu no sentido de se considerar que, qualquer que fosse, a morte dos pecadores era sempre "súbita" e, assim, qualquer salvação de última hora se tornava impossível. Cf. DELUMEAU, *op. cit.*, 411-415.

Cristo; só Deus pai o sabe <sup>13</sup>. No entanto, são conhecidos alguns sinais que anunciarão a sua vinda <sup>14</sup>. Corte-Real não o ignora e enumera alguns deles: sol, lua e estrelas obscurecidos, "todos os Orbes descompuestos", terríveis tempestades, terramotos horríveis, geral perturbação das criaturas irracionais serão os acontecimentos premonitórios da segunda vinda de Cristo. Então, ver-se-ão "os altos Ceos todos abertos / Mostrando desusada lux, e os ares / Clarísimos, e puros povoados / De celestes divinos moradores". Sobre nuvens resplandecentes, Jesus Cristo descera, "Por dar satisfação justa, e conforme". No texto que estamos a considerar, não há ecos da vasta polémica urdida em tomo do número dos eleitos e dos condenados <sup>15</sup>. Apesar da vivacidade dessa controvérsia e das posições extremadas a que conduziu, não há rasto dela no poema de Corte-Real. Aparentemente, o rigorismo daqueles que sublinham a enorme dificuldade de salvar-se, segundo a palavra evangélica de que "muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos", só se acentuaria com o decorrer dos séculos XVII e XVIII, correspondendo à necessidade de tornar mais agressivo o discurso católico, no sentido de aumentar a sua eficácia imediata. Pela mesma época em que Corte-Real compunha o seu poema, o já citado Frei Luís de Granada escrevia, a este propósito, as seguintes consoladoras linhas:

«Y si quieres saber el número y la población de esa ciudad [Jerusalén celeste], a eso te responderá San Juan en el Apocalipsis (7,9) diciendo que vió en espíritu una tan grande compañía de biena-

---

<sup>13</sup> "El tiempo y día de este juicio no se puede saber, porque dejó nuestro Redentor puesto silencio sobre eso, y dijo que era secreto que a ninguno se comunicaba, que su Padre lo tenía cerrado en su pecho". Cf. GRANADA, O.P., Fray Luis de — *Obra selecta. Una suma de la vida cristiana*, Madrid, B.A.C., 1947, 1072.

<sup>14</sup> Fr. Luis de Granada também refere a existência de "algunas señales por las cuales pueden pronosticar los hombres no sólo la vecindad de este día, sino también la grandeza de él". Estes sinais serão as guerras, os tremores de terra, as pestes, fomes e "cosas espantosas que parecerán en el aire y otras grandes señales y maravillas" (*Op. cit.*, 1074). Também o já referido Fr. Paulino da Estrela consagra um dos seus poemas "A las quince señales que aparecerán antes del Juicio Universal". *Ed. cit.*, 66-70.

<sup>15</sup> Jean Delumeau consagra o capítulo 9 da obra acima citada a esta questão, dando-lhe um sugestivo título: "La masse de perdition et le système du péché" (*Op. cit.*, 315-338). Aí se mostra claramente como a exacerbação da "nevrose colectiva de culpabilidade" serviu uma estratégia pastoral terrorista, utilizada sobretudo nas missões do interior, tendente a conseguir conversões rápidas e em massa. E este autor chega mesmo à conclusão de que "il faut constater comme un fait historique l'accord sur le petit nombre des élus entre les représentants les plus éminents de la pensée chrétienne occidentale depuis la fin de l'Antiquité jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle" (*idem*, 317). Se esta conclusão se pode aceitar para os "pensadores", já parece discutível se a quisermos aplicar ao conjunto do "povo cristão", o qual, na sua maioria, parece ter acreditado que a misericórdia de Deus suplantara, *in extremis*, o rigor da sua justiça. Esse é, em todo o caso, o sentido do texto que analisamos...

venturados, que no bastaría nadie para contarlos (...) Con lo cual con-cuerda lo que el profeta Daniel (7,10) significa de este sagrado número, diciendo: Millares de millares servian ai Señor de la majes-tad y diez veces cien mil millares asistían delante de Él.»<sup>16</sup>

Apoiando-se ainda na autoridade de S. Dionísio e de S. Tomás de Aquino, o dominicano espanhol defende uma posição optimista sobre este tema, nos antípodas, por exemplo, do que sustentará, século e meio mais tarde, o oratoriano Manuel Bernardes, o qual ocupa o capítulo V do Livro I de *Os Últimos Fins do Homem* a demonstrar que "convinha, que Deos permitisse a perdição de muitas almas", para concluir, no capítulo XII, "Que são poucos os que se salvão, e innumeravel a multidão dos que se conde-não"<sup>17</sup>. Como é natural, também Corte-Real aponta uma "multidão quasi infinita" de homens que se apresentam a julgamento; no entanto, nada diz sobre percentagens de eleitos ou de excluídos, indicando apenas a existência de dois grupos, os quais, pelos sentimentos que exteriorizam, manifestam o respectivo destino: "Lágrimas, e tristeza (...), / Receo, confusão, temor, e espanto" nos culpados; "mil alegrias / Nas almas escolhidas". Como lembram todos os teólogos e moralistas, no último juízo não haverá meio termo, nem apelo da sentença<sup>18</sup>. A justiça divina exercer-se-á, dura

---

<sup>16</sup> *Op. Cit.*, 1109.

<sup>17</sup> P.<sup>o</sup> Manuel Bernardes, Cong. Oratório, *Os últimos fins do homem, salvação, e condenação eterna. Tratada espiritual, dividido em dois livros*, reprodução facsimilada da 1.<sup>a</sup> edição de 1728, com prefácio e notas do Prof. Vieira de Almeida, Lisboa, edição da «Revista de Portugal», 1946. Os capítulos referidos ocupam, respectivamente, as páginas 37-61 e 194-245.

<sup>18</sup> Para nos atermos aos autores já citados, refiram-se as palavras de Fr, Luis de Granada — "Esto se espera que será en el fin del mundo, y que después no habrá más generación de hombres ni más nacer ni morir, sino que los malos se quedarán en perpetua miseria y los buenos en perpetua gloria" (*op. cit.*, 1072) — e do P.<sup>o</sup> Manuel Bernardes no título do capítulo VIII da obra anteriormente citada: "Que entre o salvarse, e condenarse não ha meyo" (*op. cit.*, 102-113). A dicotomia entre estes dois destinos últimos e a inexorabilidade de optar por um deles deu origem a obras como a do jesuíta Alexandre de Gusmão, cujo título é já um programa — *Eleiçam Entre o bem, e mal eterno* —, onde o autor escreve, dirigindo-se aos leitores: "Catholico, que isto les: tu como todos os mais vás caminhando para a eternidade. Em fim hade chegar o ponto da morte, em que te espera numa de duas sentenças, ou de salvação, ou de condenação eterna. Se te salvas, lograras huma felicidade ineffavel, vendo a Deos, aos Anjos, & mais bemaventurados da Gloria. Se te condenas, perdido ficas para sempre em companhia dos demónios, & mais condenados no Inferno, & não se pode considerar mayor desgraça Na tua mão está escolher huma de duas, ou agua, ou fogo." (P.<sup>o</sup> Alexandre de Gusmão, S.J., *Eleiçam Entre o bem, e mal eterno*, Lisboa, na Oficina da Música, 1720, 5.)

e implacável. Nesse momento, escreve Corte-Real, um "Deos indignado" indicará aos pecadores o caminho das penas eternas, recordando-lhes o que pôde ler nos seus "livros da vida" <sup>19</sup>:

«Hivos, descey malditos para sempre Ao  
tormento sem fim, e fogo eterno,  
Pois que me vistes nú, não me cubristes,  
Houve fome, e vós não me socorrestes.» <sup>20</sup>

A oposição destes dois fins últimos é sublinhada pelo paralelismo que estrutura os últimos versos dedicados ao juízo universal. Enquanto os condenados caem fragorosamente no "abominável reyno dos defuntos", "fazendo-se em pedaços na aspereza / Dura, ferrenha, tosca e carcomida" dessa "profundíssima gruta, ardida, e negra", Jesus Cristo entra na glória eterna, triunfante, "rodeado de Angélicos espiritos, / De Martyres, e Santos que o amarão". E nos últimos quatro versos acentua-se ainda mais o contraste destes destinos últimos, com recurso à figura retórica do quiasmo que põe em destaque a sua dimensão eterna:

«Imagina cerrar-se eternamente  
O Ceo, ficando em summa gloria os justos;  
E o Inferno cerrar-se, onde affligidos  
Serão eternamente os condenados.» <sup>21</sup>

As descrições que ocupam os conjuntos de versos dedicados ao Inferno e ao Paraíso desenvolvem-se igualmente em paralelo, conferindo coesão conceptual a um texto que os apresenta como o positivo e o nega-

---

<sup>19</sup> Esta alusão remete para o *Apocalipse* de S. João e pode encontrar-se igualmente em Fr. Luís de Granada, quando este contemporâneo de Corte Real escreve: "(...) Miraba yo todo esto en aquella visión de la noche, y vi venir en las nubes uno que parecía hijo de hombre. Hasta aquí son palabras de Daniel, a las cuales añade San Juan y dice (*Apoc.* 20,12): Y vi todos los muertos, así grandes como pequeños, estar delante de este trono, y fueron abiertos allí los libros, y otro libro se abrió, que es el libro de la vida, y fueron juzgados los muertos según lo contenido en aquellos libros y según sus obras. He aquí, hermano, el arancel por donde has de ser juzgado; he aquí las tasas y precios por donde se ha de apreciar todo lo que hiciste, y no por el juicio loco del mundo, que tiene el peso falso de Canaán (*Os.* 12,7) en la mano, donde tampoco pesan la virtud y el vicio. En estos libros se escribe toda nuestra vida con tanto recaudo, que aun no has echado la palabra por la boca, cuando ya está apuntada y asentada en su registro." (*Op. cit.*, 1079-1080).

<sup>20</sup> CORTE REAL, Jerónimo — *Obras*, ed. cit., 891.

<sup>21</sup> *Idem*, 892.

tivo de uma mesma imagem dos últimos fins<sup>22</sup>. A dependência mútua desses dois espaços do Além ressalta melhor se traçarmos o que se poderá chamar, ainda que impropriamente, a sua geografia, tal como Corte-Real a evoca<sup>23</sup>. Passaremos, por isso, a analisar em paralelo os elementos descritivos apontados no texto poético como caracterizadores do Inferno e do Paraíso, organizando-os em torno de noções geográficas.

Começando pelas características físicas, poderemos verificar que, enquanto o relevo infernal se apresenta extremamente acidentado e bravo, indomado, o relevo do Paraíso é definido pelo seu carácter humanizado. O Inferno tem "mil concavidades escuríssimas, vales fundos e tenebrosos, / Cubertos de cerrado espesso bosque", "íngremes ladeiras / montanhas fragosas", "alcantiladas rochas", "arroyos de agoa negra bramando com fúria", "caminhos carregados, sombrios, agros, tristes, medonhos, cubertos de agu-dissimos espinhos" e, inevitavelmente, mil lagos ardentíssimos de enxofre fervente, percorridos à superfície por "fumosas, negras ondas". Em contraste, o Paraíso é uma Cidade, a Jerusalém celeste contemplada por S. João evangelista<sup>24</sup>: os edifícios e muros são fabricados de "rutilantes pedras, as

---

<sup>22</sup> A coesão textual que referimos assenta justamente nesta unidade conceptual, o que ressalta de forma clara nos últimos versos do poema (vv. 549-596, nas pp. 905-906), em que o poeta se dirige à "Alma nobillissima, incitando-a a rejeitar as penas do inferno, que vai enumerando, enquanto as vai opondo uma a uma às alegrias do paraíso. Parece-nos, com efeito, que todo o texto converge para este clímax final, em que a Alma, depois de ter sido posta perante cada uma das realidades da vida eterna, è convidada a fazer uma «eleição entre o bem, e mal eterno», para nos servirmos ainda do título da obra do P. Gusmão.

<sup>23</sup> Não somos o primeiro a pensar na pertinência de se elaborar uma "geografia do Além". Tivemos a oportunidade de consultar uma interessante obra sobre este tema: ARANCÓN, Ana Martínez — *Geografía de la eternidad*, Madrid, Editorial Tecnos, 1987. Apesar da utilidade inegável deste trabalho, há que completá-lo, uma vez que ele não contempla certos aspectos essenciais em qualquer descrição geográfica, como o clima, a fauna e a flora. Além disso, estamos convencido de que uma pesquisa mais ampla dos textos revelaria concepções geográficas desses espaços bem mais complexas do que as que a obra reporta. À nossa modesta medida, aqui damos um contributo para esse trabalho, até porque Corte Real descreve um Inferno com características físicas notavelmente distantes das recolhidas por A. M. Arancón.

<sup>24</sup> Corte Real inspirou-se, directa ou indirectamente, no texto de S. João, mas não respeitou muitos dos seus pormenores. Compare-se a descrição do poema com o texto dos capítulos 21, 10-27 e 22, 1-4, do *Apocalipse*: "Levou-me [um dos sete anjos] em espírito a um grande e alto monte, e mostrou-me a cidade santa, Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus. Assemelhava-se seu esplendor a uma pedra muito preciosa, tal como o jaspe cristalino. Tinha grande e alta muralha com doze portas, guardadas por doze anjos. Nas portas estavam gravados os nomes das doze tribos dos filhos de Israel. (...) A cidade formava um quadrado: o comprimento igualava à largura. (...) O material da muralha era jaspe, e a cidade ouro puro, semelhante a puro cristal. Os alicerces da muralha da cidade eram ornados de toda espécie de

praças e os aposentos resplandecem mais do que o sol e, em seu redor, há "frescos prados" e "floridos, verdes bosques". A nova terra, surgida depois do juízo final, é "transparente" e o mar "sem movimento, / sereno, claro, puro, e cristallino". Verdadeiramente, os quatro atributos desse novo mar são igualmente os de todo o espaço paradisíaco.

Em função do relevo que caracteriza cada um destes espaços físicos, as suas fauna e flora são opostas: o Paraíso não comporta quaisquer animais e a sua flora é composta por "flores, e rosas fermosíssimas", "brancos lírios que estillão hum suave, / Preciosíssimo bálsamo cheiroso", frescos prados que "estão sempre / Mostrando fermosura e cor alegre: / De vários, e odoríferos licores, / De unguentos aromáticos", de verdes e floridos bosques, onde crescem "pomos excellentes"; o Inferno, por contraste, é povoado de uma fauna repelente e/ou agressiva, onde se faz menção particular das "nocturnas tristes aves", de touros e leões, gusanos, víboras peçonhentas e sapos mortos, todos eles movimentando-se por entre uma flora igualmente bravia, hostil, assustadora e despojada, onde se destacam o "cerrado espesso bosque", as "arvores funestas", os "espinhos agudíssi-mos" e, ainda, "antigos / Queimados sovereiros" que servem de força para castigar os avarentos <sup>25</sup>.

Como corolário de relevos, faunas e floras tão contrários, também o clima do Paraíso e do Inferno apresentam vivos contrastes, destacando-se a

---

pedras preciosas: o primeiro era de jaspe, o segundo de safira, o terceiro de calcedónia, o quarto de esmeralda, o quinto de sardónica, o sexto de cornalina, o sétimo de crisólito, o oitavo de berlio, o nono de topázio, o décimo de crisóparo, o undécimo de jacinto e o duodécimo de ametista. Cada uma das doze portas era feita de uma só pérola, e a avenida da cidade era de ouro, transparente como cristal. (...) Mostrou-me então o anjo um rio de água viva resplandecente como cristal de rocha, saindo do trono de Deus e do Cordeiro. No meio da avenida e às duas margens do rio, achava-se uma árvore de vida, que produz doze frutos, dando cada mês um fruto, servindo as folhas da árvore para curar as nações. (...) Já não haverá noite, nem se precisará da luz da lâmpada, ou do sol, porque o Senhor Deus a iluminará, e hão de reinar pelos séculos dos séculos."

<sup>25</sup> A oposição que Corte Real estabelece entre a realidade física do Inferno e a do Paraíso poderia levar-nos a aproximá-la da dicotomia cidade/campo tão em voga em tempos de influências humanistas. No entanto, tal aproximação não nos parece pertinente neste contexto, até porque a caracterização que o poema apresenta de cada um destes espaços comporta uma valorização oposta à que era corrente entre humanistas e afins. Agradecemos à Prof. Adeline Rucquoi a amável sugestão de uma outra pista. No contraste patente nestas descrições poderá ecoar a dicotomia *civitas/ruralitas* que certos escritores latinos como Ausónio e Prudêncio estabelecem, opondo o espaço *civilizado* coincidente com o Império Romano ao domínio da *barbárie* que corresponde ao espaço exterior ao império. Tanto quanto podemos avaliar, parece-nos que esta aproximação é bem mais viável que a anterior, merecendo ser explorada por quem esteja mais preparado que nós para a seguir, com o rigor e a informação indispensáveis a todo o estudo de fontes..

amenidade do primeiro e a agressividade do segundo. No Paraíso o Sol brilha em permanência, sempre posto no zénite, não dando nunca lugar à lua nem às trevas nocturnas. Não há a menor alteração climática, persistindo uma contínua e suave primavera:

«Alli não tem lugar a crueldade  
Do tempestuoso, bravo e triste inverno;  
Nem o ardor furioso do molesto, Calmoso  
intolerável, duro estio.  
Alli flores, e rosas fermosissimas  
Fazem ledo verão perpetuamente.»<sup>26</sup>

Definindo o clima paradisíaco pela negativa, o texto deixa ver o que é o clima infernal: uma sucessão inextinguível de violentos contrastes, alternando os rigores dos frios intensos do inverno com os calores insuportáveis do estio. As tempestades estão sempre presentes, os ares são permanentemente cobertos de escuras nuvens, os ventos fustigam com insuperável ímpeto as árvores, neblinas e geadas mostram-se excessivas, um frio "penoso, cruel, molesto, duro, mortal" penetra os nervos, encolhendo-os.

A geografia física contrastante que acabamos de descrever serve de quadro à evolução dos seres que habitam cada um dos espaços da eternidade. Corte-Real aplica-se na descrição detalhada destes moradores do Além, com uma minúcia mais destacada no que respeita aos habitantes do Inferno. A variedade que justifica este detalhe não decorre tanto da hierarquia que possa existir entre os anjos caídos que o povoam; estes são sumaria e indiscriminadamente referidos como "ministros infernais" ou "algozes". Verdadeiramente, os espíritos malignos parecem não prender a atenção do poeta, que prefere concentrar-se na descrição dos diferentes tipos de pecadores e de penas que lhes são inflingidas. Com efeito, dada a diversa natureza dos seus vícios, estes merecem descrições individualizadas, agrupadas em função de cada um dos sete pecados capitais e dos respectivos tormentos<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> CORTE REAL, Jerónimo — *Obras*, ed. cit., 901-902.

<sup>27</sup> A consideração de que a cada pecado corresponde no Inferno uma pena específica é corrente em obras que se tenham ocupado desta matéria. No entanto, o desejo de sistematizar levou certos autores a estabelecer outros tipos de seriacões, sendo o caso mais extremo o de S. Bernardino de Sena que aponta dezoito penas espirituais a que estio sujeitos os condenados, às quais há ainda que acrescentar os tormentos físicos, tradicionalmente organizados em função dos cinco sentidos. Cf. DELUMEAU, J. — *op. cit.*, 421. Como um exemplo também ele extremo de sistematizar e visualizar os tormentos do Inferno, cite-se a obra do

Os que se deixaram vencer pela Preguiça são continuamente obrigados a correr por íngremes ladeiras, forçados por duros agulhões a aumentar a velocidade e a estugar o passo, a ponto de ficarem com as costas cobertas de sangue e se lançarem, em desespero, do alto dos montes para o interior de lagos onde ferve o enxofre, com "tristes vozes chorosas, e compridas".

Perto destes encontram-se os que sucumbem à Ira; o fogo salta-lhes dos olhos e os peitos, ossos, nervos e veias são continuamente pasto de chamas. Enfurecidos, vêem que Deus coloca os escolhidos em eterna glória e não o podem suportar.

A Gula também provoca, nas suas vítimas, tormentos particulares: a cada um dos que na vida terrena se entregaram aos prazeres do ventre são propostos no Inferno manjares de sapos mortos e imundícies, com os quais procuram saciar a insuportável fome que os trabalha. Em simultâneo, é em vão que procuram algum refrigério para a sede intensa em "charcos, e piscinas fedorentas".

Os invejosos são consumidos pelo verme cruel do seu vício, em conjunto com peçonhentas víboras que lhes mordem perpetuamente as entranhas.

A Luxúria é castigada com "largos ferros em vivo fogo acezos", com que os ministros infernais perfuram os condenados, martirizando a carne, da qual se levanta "hum fumo negro" e escorre "hum sanguinoso humor, com tal rugido / Qual faz o ferro acezo posto na agoa".

Os avarentos sofrem um tormento certamente inspirado no suicídio de Judas: dependurados em velhos sobreiros queimados, são-lhes suspensos dos pés bolsas carregadas de dinheiro, cujo peso os vai lenta e inexoravelmente desmembrando, a ponto tal que as veias começam a destilar "sangue corrupto".

Os soberbos são humilhados: colocados em posição invertida, os pés estão alçados no ar, enquanto as cabeças são "no lugar mais profundo submergidas". A soberba leva-os a revoltarem-se e a tentarem retomar a sua posição de mando, mas esta revolta revela-se inútil e, por causa dela, são

---

P.º Alexandre Perier, *Desengano dos peccadores, necessário a lodo género de pessoas* (Lisboa, oficina de Miguel Manescal da Costa, 1765), onde se descrevem e ilustram com estampas impressivas catorze tormentos: "tormento do cárcere do Inferno", "tormento da vista entre as trevas do Inferno", "tormento dos Ouvidos", "tormento do insofrível fedor do Inferno", "tormento do gostar", "tormento do Tacto", "tormento dos Soberbos, e Presumidos", "tormento dos Avarentos", "tormento dos Luxuriosos", "tormento dos Tyrannos, e Vingativos", "tormento do Sítio imóvel", "tormento da pena do Damno", "toimento da Desesparação" e "tormento da Eternidade".

castigados com "crudelíssimos açoites", "padecendo hum trabalho, e afronta immensa" que os deixa cobertos de suor.

A estes pecadores vítimas dos sete vícios capitais são ainda acrescentados outros dois grupos: o dos hipócritas e o dos que negaram ou exerceram mal a justiça na terra. Os primeiros servem de pasto aos vermes, enquanto os segundos, independentemente das razões por que não aplicaram devidamente a justiça, são esfolados por açoites que algozes infernais lhes aplicam incansavelmente, sem que os uivos miseráveis ou as tristes vozes que soltam despertem a mínima misericórdia.

A variedade de pecados cometidos durante a vida na terra explica a diversidade exemplar de tormentos que os pecadores sofrem no Inferno. Estes castigos constituem o que os teólogos chamam a pena de sentido, a qual atinge todos e cada um dos cinco sentidos físicos: o tacto é atormentado pelo frio e pelo fogo, a visão sofre a pena da obscuridade perpétua, o olfacto é trabalhado pelos "vapores represados / De peçonhento cheiro e ar corrupto", o gosto é vítima dos sofrimentos que lhe provoca a vil, imunda escória em que os condenados se acham "empoçados", enquanto o ouvido é perpetuamente assaltado pelo insuportável coro de "hum gemido comino, e hum triste choro, sem proveito".

Por mais variadas e atrozes que sejam as penas dos sentidos, elas não são, contudo, as mais intoleráveis. O que é verdadeiramente insofrível, para criaturas que haviam sido inicialmente destinadas a permanecer na companhia divina, é a pena de dano, a qual consiste, como explica Corte-Real, em "carecer de Deos eternamente". Esta é a "pena mais forte, mais esquiva, / Mais fera, mais cruel, que mais afflige / Para sempre os danados". É pena sem remédio, "pena viva, sem fim, atroz e dura, / Que excede com gram parte quaesquer outras / Ásperas, e terríveis do sentido". Pela acumulação de adjectivos e repetição dos superlativos, procura o poeta tornar impressiva e de algum modo palpável a dor inimaginável de uma pena que os leitores teriam dificuldade em conceber em toda a sua crueldade extrema, ao contrário dos castigos que atingiam os sentidos e que, embora em versão menos inclemente, todos conheciam.

A intensidade retórica procura, assim, figurar a intensidade do sofrimento espiritual, de outro modo impossível de transmitir.

Na geografia humana do Paraíso, ao contrário do que acontece na do Inferno, destacam-se a harmonia, a comunhão e a alegria de todos, no respeito pela hierarquia e organização perfeitas que regem a vida comunitária. Na Cidade celeste, os homens fazem companhia aos Anjos, como eles "immortais, impassíveis, e perfeitos", reunindo numa mesma entidade as

suas almas gloriosas e os seus corpos igualmente gloriosos. Estes "humanos corpos já divinos" apresentam-se "resplandecentes, claros e jocundos; / excedendo do sol a lux fulgente". Ainda que os habitantes do Paraíso não se organizem segundo as sete virtudes teológicas, no que seria um esquema simétrico do utilizado pelo autor para descrever os moradores do Inferno, podem igualmente observar-se grupos organizados de justos, reunidos de acordo com as características pessoais que lhes permitiram ocupar um lugar privilegiado nessa nova Jerusalém. Aí estão os Profetas e os apóstolos reunidos num coro sapientíssimo; os Mártires formando um animoso Exército de vencedores; os santos Confessores habitando no seu sagrado Convento; o coro belíssimo das "fermosas, honestas, puras, castas, santas virgens".

A harmonia das vozes que cantam "Alleluia" é comparável à urbanidade do relacionamento pessoal de todos os santos, os quais se ocupam com as narrativas, que se vão fazendo mutuamente, das duras e perigosas batalhas que tiveram de travar na sua vida terrena, para alcançarem o actual estado de bem-aventurança. Na visão do autor do poema, é o regresso ao estado anterior ao pecado original, o qual fora castigado com a morte. Nas palavras de Corte-Real, "despojados / Do sogeito mortal, todos repetem / A primeira innocencia, e prima origem".

Destacando-se deste vasto conjunto de moradores do Paraíso, Cristo glorioso, "Deos, de Deos gerado, e procedido", enche com a sua "lux verdadeira, eterna, e viva" todo o espaço da Cidade celeste. Também Deus Pai está presente, mas apenas em espírito e essência, pelo que só pode ser visto com o entendimento, de acordo com a explicação do texto, "porque como deos he Espirito, aos olhos / Corporaes he negado poder velo". Por último, é individualizada a presença de Maria, a que foi escolhida para ser a mãe de Deus, "toda fermosa, / Sem macula, / e sem nódoa de peccado".

Apresentada a geografia física e "humana" do Inferno e do Paraíso, resta-nos fazer referência à "Meditação das penas do Purgatório". Já chamamos a atenção para a sua perfeita integração na estrutura interna do poema, enquanto uma das suas cinco divisões principais, apesar do seu relativamente reduzido número de versos. Também do ponto de vista doutrinal parece pouco curial a sua presença num texto em que tanto o Inferno como o Paraíso são aparentemente referidos na sua existência depois do fim dos tempos, ou seja, quando o Purgatório terá deixado de existir<sup>28</sup>. No entanto,

---

<sup>28</sup> Depois do Juízo final, apenas subsistirão o Inferno, o Paraíso e o Limbo, o qual ocupará, de acordo com a maioria dos autores, o espaço da Terra renovada, e será habitado pelas crianças que morreram sem o baptismo. A este propósito, Fr. António Rozado é muito

se o poema corresponder, como julgamos, a uma sequência de meditações pessoais apoiadas na contemplação de cenas individuais, esta falta de unidade lógica e doutrinal deixa de ter pertinência, uma vez que cada momento estrutural corresponde a uma cena limitada e individualizada, sendo a unidade estrutural do poema garantida pela mesma atitude contemplativa do sujeito diante de todos os quadros e pela sua mensagem convergente no sentido de ajudar o cristão a viver bem, para morrer bem.

A pouca extensão do conjunto de versos consagrados à contemplação do Purgatório parece justificar-se pelo carácter de certa maneira redundante da cena; na verdade, embora o texto não entre em detalhes, é possível compreender que este espaço de purgação é, do ponto de vista da sua geografia física, equivalente ao Inferno, mas os seus habitantes são semelhantes aos que ocupam o Paraíso. A semelhança do espaço infernal, o Purgatório é descrito como "hum côncavo lugar", uma prisão totalmente preenchida por fogo ardente e espesso fumo, onde as almas sofrem "mil tormentos" e "outras mil graves penas purgatórias". Encarceradas, as "almas delicadas" sentem tormentos e dores intensas, ainda que não especificados. O que nos surge como o aspecto mais marcadamente diferente do espaço físico do Inferno é o seu carácter explicitamente limitado, onde as almas se encontram encerradas. O Purgatório é uma prisão que poderemos entender como um inferno temporário. Em consonância com este espaço assim estabelecido, também os tormentos e as dores de que as almas são vítimas, apesar de serem em tudo semelhantes aos castigos infernais, diferem destes porque terão um termo, quando a justiça divina se achar satisfeita e abrir as portas desta prisão, permitindo que as almas purificadas acedam à glória perpétua. Neste inferno físico, existe a esperança segura da salvação eterna, o que faz toda a diferença. Ao contrário dos pecadores definitivamente condenados às penas infernais, os habitantes do Purgatório são "espiritos puríssimos, e livres, / Criados para o Ceo, e eterna glória", pelo que o seu fim último não será permanecerem neste fogo, mas apresentarem-se, depois de libertadas destas — e por estas — penas, "ante Deos já perfeitas, e fer-mosas".

---

claro no *Tratado sobre os quatro novísimos*, em que sistematiza os espaços do Além, considerando a existência de cinco espaços, antes do Juízo final — o Paraíso, o Inferno, um Limbo onde estão os justos que viveram antes da primeira vinda de Cristo e que subirão ao Paraíso no momento da sua segunda vinda, outro Limbo onde se encontram as crianças que morreram sem baptismo e, por fim, o Purgatório. Esta existência de dois Limbos não é consensual e Rollim de MOURA, por exemplo, apenas considera um, no "Terceiro canto" do seu poema *Dos novísimos* (estâncias 59-67, ed. cit.).

Como já insinuámos acima, o poema que temos vindo a comentar representa, fundamentalmente, uma meditação pessoal sobre os fins últimos, seguindo uma técnica semelhante à que S. Inácio de Loyola fixou nos *Exercícios espirituais* <sup>29</sup>. A reflexão organiza-se em tomo de uma composição de lugar feita mentalmente, com recurso à imaginação. Esta necessidade de estimular a meditação devota através de imagens mentais explica, certamente, o constante recurso à descrição pormenorizada e "realista" de cenas como a agonia, o juízo final, o castigo dos pecadores, a bem-aventurança dos justos ou o sofrimento das almas do Purgatório, e, complementariamente, dos espaços físicos em que estas decorrem. Verdadeiramente, o que se propõe à piedade de quem medita é um conjunto de encenações dramáticas que poderão, por esse seu carácter, justificar a designação de *Auto* atribuída ao texto. Mas o objectivo final do autor não parece ser o de assegurar a espectacularidade de cada quadro, no sentido de emocionar uma qualquer plateia; se há espectáculo e drama, eles são interiorizados, têm lugar no espaço fechado da mente individual e têm como objectivo forçar o sujeito a uma conversão pessoal, para a qual ele julga haver ainda tempo. Esta contemplação dos últimos fins do Homem deverá, pois, conduzi-lo a viver melhor, para morrer bem, inscrevendo-se no quadro das preparações para a morte de larga tradição na cultura religiosa ocidental e de tão viva actualidade neste declinar do século XVI. É, apesar de tudo, com um tom optimista e confiante que o texto se conclui,

---

<sup>29</sup> Referimo-nos aqui, como se explica de seguida, à técnica de meditação proposta pelo texto de S. Inácio. É, no entanto, de assinalar a importância que terão tido os comentários acrescentados ao autógrafo e que serão, na opinião do autor de *Le péché et la peur*, em larga medida responsáveis pelo ressurgir do macabro cristão após a Reforma. Com efeito, desde muito cedo os *Exercícios espirituais* passaram a incluir meditações sobre a morte e o juízo final. J. Delumeau (*Op. cit.*, 397-398) escreve : "Les méditations sur la mort et le jugement furent en usage dès les débuts de la Compagnie. Déjà le Père Polanco, secrétaire du Fondateur, avait ajouté dans la *Versio vulgata*, parue en 1548, donc du vivant de saint Ignace, à la fin du cinquième exercice de la première semaine: «S'il paraît, à celui qui donne les *Exercices*, profitable au progrès des excitants d'ajouter... d'autres méditations, par exemple sur la mort, sur les autres peines du péché, sur le jugement. etc. qu'il ne croie pas que cela lui est défendu, bien qu'elles ne soient pas prescrites ici.» De façon concordante, le directoire officiel, *In Exercitia spiritualia B.P.N. Ignatii*, fixe par la Compagnie en 1599 après consultation des différentes provinces, porte cet avis au ch. XX, n° 4: «A ces cinq exercices de notre bienheureux P. Ignace on peut en ajouter d'autres, comme il est dit à la fin du cinquième, soit: des autres peines du péché, de la mort, du jugement, des autres supplices de l'enfer. Et, en vérité, il semble qu'il faille rarement les omettre.» Dans la pratique, les *Exercices*... durent comporter presque toujours une ou des méditations sur la mort."

exprimindo a firme esperança na misericórdia divina e no poder intercessor da Virgem Maria:

«Socorrete, alma minha, à Virgem pia,  
(...)  
Não deixes de invocar seu sacro Nome, E  
alcançarás por ella eterna gloria; Onde  
co'o Padre Eterno Omnipotente,  
E com Christo JESU, Deos humanado;  
Onde co'Esprito Santo em paz segura  
Para sempre estarás mui descançada.»<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> CORTE REAL, Jerónimo — *Obras*, ed. cit, 906.

## INCIDÊNCIAS DE "ESPERANÇA MÍSTICA"\* NUM SOLILÓQUIO DE SOROR VIOLANTE DO CÉU "PARA A AGONIA DA MORTE"

ISABEL MORUJÃO  
Universidade do Porto

*Não restam dúvidas de que é isto a leitura:  
reescrever o texto da obra dentro do texto  
de nossas vidas.*

ROLAND BARTHES

Ao enunciarem pela primeira vez a série cronológica morte, juízo, inferno, paraíso, os Padres do Deserto estariam com certeza longe de suspeitar a fortuna que estes momentos, ditos "Novíssimos do homem", viriam a ter sobre a estruturação do pensamento religioso europeu e ocidental, a partir sobretudo da baixa Idade Média.

O primeiro destes Novíssimos, a morte, talvez por constituir, antes de tudo, uma dimensão antropológica da existência humana, tem sido objecto de um olhar enfatizador, constante ao longo de séculos, embora diversamente modalizado pelas circunstâncias históricas e culturais.

---

\* Utilizamos a expressão "esperança mística" no sentido em que a utilizou BOURGEOIS, Henri— *L'Espérance Maintenant et Toujours*, Paris, Desclée, 1985, p. 140 e seguintes, no sub-capítulo intitulado "L'esperance mystique": "[...] a question du rapport entre l'espérance et la mystique a été soulevée à propos de Grégoire Palamas, au 14.e siècle. Mais, en fait, à cette même époque elle se pose également en Europe. (...) La mystique médiévale, qu'avaient préparée au 12.e siècle la personnalisation religieuse (Jugement particulier, purgatoire) et la mystique cistercienne (saint Bernard), n'est évidemment pas étrangère aux peurs de l'époque. Mais ce n'est pas en ce domaine qu'elle investit! (...) Pour elle, le plus important se tient dans la transformation du cœur. Sans expérience spirituelle et conversion, l'avenir n'a pas de sens réel."

Os últimos séculos da Idade Média tomaram particularmente sensível que a questão do futuro depois da morte — o problema da salvação era então colocado numa perspectiva individualizante — exercia uma acção simultaneamente interrogadora e atemorizadora sobre o homem, facto que a pastoral católica integrou, nos seus objectivos pedagógico-catequéticos.

A partir sobretudo do século XV e com especial intensidade no século XVII — embora com raízes bem mais arqueológicas <sup>1</sup> que nos dispensamos aqui de ilustrar — o medo da morte aparecia estreitamente ligado ao medo do julgamento. Por isso, a literatura espiritual apressou-se a produzir uma quantidade de textos <sup>2</sup> que, propondo uma meditação frequente sobre a morte, convidavam o cristão ao exame de consciência e à interiorização da fragilidade e perecibilidade da vida humana, ajudando-o, por este modo, a passar o difícil momento da morte e a prepará-lo para a eternidade. Estão neste caso as Artes e os Aparelhos de Morrer, os Avisos, as narrativas hagiográficas, textos estes últimos que se destinavam a suscitar no cristão um comportamento mimético, ao mesmo tempo que lhe forneciam o conforto espiritual necessário para atravessar confiantemente a fronteira da morte, na convicção do amor e da misericórdia de Deus. Paralelamente, com o avançar do século XVI, entre a população urbana e letrada, a redacção de um testamento, embora constituísse um acto essencialmente jurídico, aparece investida de uma qualidade quase sacramental. Para além de regular a transmissão da propriedade, o testamento começa a destacar-se como um ensaio do cristão para a morte, constituindo também um momento de meditação sobre a morte e sobre a vida e assumindo frequentemente as formas de um acto penitencial. Por isso, na Península Ibérica, o testamentário optou muitas vezes por redigir o seu testamento ainda em pleno vigor das suas funções vitais, como forma de aceitação da morte e como metodologia para o desapego das coisas terrenas. A leitura regular do testamento foi assim considerada como prática aceite de devoção, sobretudo quando realizada a seguir à confissão, pelo que recobria, na sua generalidade, uma função salvífica, que abria para expectativas de futuro.

---

<sup>1</sup> Sobre o assunto veja-se DELUMEAU, Jean — *Le Péché et la Peur*, Paris, Fayard, 1983, 64-65.

<sup>2</sup> As Artes de Morrer configuravam, antecipadamente, para o cristão a experiência da sua morte. Através de instruções detalhadas, aí se exercia uma acção formadora e catequética, sobretudo quando estes textos passaram a reflectir a convicção de que a salvação não se gran-geava apenas no extremo momento da morte e que o crente devia levar uma autenticamente vida cristã. Por isso, as Artes de Morrer constituíam verdadeiros tratados de meditação sobre a morte, a ler ao longo de toda a vida e não apenas na hora derradeira, transformando-se assim em "artes bene vivendi". Através delas, o cristão era preparado para a sepultura, através da interiorização da certeza de um Deus amante, mas também através da consciência de que a graça de Deus, no Juízo Final, estava na relação directa do esforço e da preparação deliberada do fiel no seu processo salvífico.

Estas considerações afiguram-se-nos fundamentais para uma aproximação a um poema de Soror Violante do Céu, intitulado Romance "a Christo crucificado, na agonia da morte", editado por D. Luís de Arellano e, pela primeira vez, em Portugal, em 1659, nos *Avisos para la muerte*. Procuraremos evidenciar de que modo este texto poético de Soror Violante, cumprindo a funcionalidade religiosa e devota que lhe está inerente enquanto oriundo da produção monástica e enquanto situado num primeiro nível de recepção também exclusivamente monástico, equaciona uma práxis de morte que se inscreve no plano da teologia mística, recuperando matrizes que, do ponto de vista temático e estrutural, são devedoras de uma variada tipologia textual.

Todo este interesse em torno da morte emerge, como se sabe, de um contexto global coeso e marca amplos vectores da cultura e da arte ditas barrocas, onde se pode surpreender com intensa vitalidade. Os testemunhos de vida monástica relativamente aos "últimos fins" — de que as biografias de religiosas constituem manancial inesgotável — fornecem-nos considerável informação sobre uma práxis de morte que haverá um dia que apreciar e integrar devidamente nas coordenadas culturais deste século. Todavia, o carácter narrativo desses textos, a exterioridade em relação ao próprio evento de morte por parte de quem a ele assistiu e dele testemunha, bem como o filtro do relator que intencionalmente selecciona certos aspectos dessa práxis em detrimento de outros, impedem a apreensão da efectiva sensibilidade monástica à realidade da morte e ao futuro da alma.

A poesia conventual feminina, cuja natureza e funcionalidade se processa frequentemente na esfera das devoções e da piedade, pulsou várias vezes em torno das dimensões da morte e da vida, às vezes entendidas não apenas no sentido exclusivamente físico. Note-se que a ideia de convento como morte para o mundo e para a vida dos sentidos era um marco a reter, pelo qual a sensibilidade monástica ia expressando e construindo as suas formas de espiritualidade.

A grande fortuna editorial que este romance em forma de solilóquio de Soror Violante do Céu conheceu ao longo do século XVII constituiu o elemento decisivo da nossa escolha. De facto, antes da publicação deste poema no *Parnaso Lusitano de divinos e humanos versos*, em 1733, e após a sua estreia em *Avisos para la muerte* em 1659, o referido "romance a Cristo crucificado" foi editado<sup>3</sup> em folha volante, integrando um conjunto de solilóquios, ou no final de obras edificantes, em 1663, em 1668, em

---

<sup>3</sup> Cf. MORUJÃO, Isabel — *Bibliografia Cronológica da Literatura Monástica Feminina (impressos)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa — Universidade Católica Portuguesa, 1995.

1670<sup>4</sup>, em 1674 e em 1683. A edição da folha volante de 1670 traz a indicação de que o texto era publicado sob a supervisão da autora. Parece tratar-se efectivamente de um texto marcante no círculo de recepção literária de Violante do Céu e ao mesmo tempo de um texto a que a religiosa dedicou particular atenção, como o indicia a actividade de revisão e correcção que o editor anuncia no rosto da publicação de 1670. Por tudo isto, este romance permite acercarmo-nos com maior segurança da concepção de morte que ele expressa, afigurando-se-nos como um texto de alguma forma modelar ou paradigmático da sensibilidade monástica feminina à temática dos últimos fins.

Acrescente-se ainda que o interesse deste texto se prende também com a variabilidade do campo macrotextual onde o romance aparece inscrito, facto que lhe determina consistências interpretativas algo diversas, embora convergentes. De facto, o texto inserido nos *Avisos...* induz-nos a tentar determinar algumas linhas de proximidade com a globalidade da poesia aí recolhida, no sentido de perceber se a poetização dos Novíssimos lhes terá concedido, como pensamos, particular dimensão. Por outro lado, o solilóquio em causa ganha uma relação mais explícita com o ritual sacramental nas edições volantes dos anos seguintes, onde aparece como o último de uma série de textos poéticos da autora que referem aspectos preliminares da morte do cristão: a confissão e a comunhão. Nesta sequência, o solilóquio adquire uma reforçada dimensão sacramental, que nos parece que a autora terá acarinhado, e que nos permite perspectivar de algum modo a práxis de morte no ambiente claustral feminino, que as sucessivas edições do texto vão passando para o comum dos fiéis (lembramos o quanto a piedade laical e clerical se encontravam gemeladas, na Europa católica deste século...). Não esqueçamos que a confissão e a comunhão são dois sacramentos muito importantes da preparação imediata para a morte. Quem, num convento ou não, se sentia a ponto de morrer, confessava-se, comungava, era ungido, etc... O solilóquio de Violante do Céu entrará nesta série, por força da proximidade com os dois solilóquios referidos e esta dimensão sacramental percebe-se melhor se atendermos ao quanto a valorização dos sacramentos constitui uma reinterpretação tridentina das tradicionais artes de morrer.

Finalmente, quando inserido no macrotexto do *Parnaso Lusitano*, o solilóquio mantém a proximidade com os solilóquios que o acompanharam

---

<sup>4</sup> As edições de 1663 e de 1670 não vêm referidas na nossa *Bibliografia Cronológica da Literatura Monástico Feminina*. Trata-se efectivamente de textos que descobrimos muito recentemente, numa espécie de miscelânea de textos do século XVII (B.G.U.C., 3-{6}-17-2), onde, a par de textos de outros autores, se encontraram estas colecções de solilóquios. O mesmo acontece com a edição de 1691, citada por Barbosa Machado, que, por lapso, também não aparece registada. Aproveitamos para aqui deixar este aditamento.

na sua difusão em folhas volantes, mas é-lhe acrescentada, pela contiguidade com o romance "Solilóquio que cantou a Autora no dia em que havia fazer sua profissão, ao levantar a Deus na Missa solene", que o antecede, uma dimensão de conversão de vida, de morte para o mundo, que perspectiva também a vida na terra e no claustro, em função de uma cada vez maior proximidade com Deus. A esta luz, o romance poderá, em última análise, ser lido como preparação para a comunhão com Deus, centrando-se num pólo afectivo (vejam-se os epítetos de suavidade que percorrem o poema...) que permite a transformação do coração.

Aliás, a fenomenologia da leitura deixou já <sup>5</sup> claramente equacionado que a estrutura do texto deve ser confrontada com os modos pelos quais ele é concretizado. É da convergência do texto e do leitor que a obra literária extrai a sua condição de existir, mas essa convergência nunca pode ser localizada com precisão. De facto, leitores distintos podem ver-se afectados de modo diferente pela realidade de determinado texto. Antes de ter sido submetido ao processo de ficcionalização que a literaturização de um texto sempre pressupõe, a intencionalidade primeira de um texto prende-se certamente com o horizonte inicial de receptores que ele implica, neste caso o claustro, o mosteiro de Nossa Senhora do Rosário, onde o solilóquio poderá ter tido uma função de oração, de texto de meditação e fervor, quem sabe até se total ou parcialmente recitado por alguma religiosa, na sua concreta experiência de agonia, a quem possa ter ajudado na fronteira da morte.

De facto, a identificação do sujeito poético como uma religiosa ("sou aquela ingrata esposa"), neste caso até dominicana, parece constituir o factor decisivo da possibilidade de reaproveitamento do texto por parte da ou das comunidades de religiosas onde ele circulou, que com ele se identificariam na partilha de um estado de vida, que tornavam seu em cada actualização do texto.

O lirismo e a organização retórica facilitam esta inicial função pragmática do texto e permitem e asseguram a sua sobrevivência fora do claustro. Se é certo que a piedade cristã deste século mantém largas zonas de convergência com as formas de piedade claustral, é necessário também não esquecer o quanto a cultura epocal reclamava, para sua satisfação e proveito, uma origem "literária" para os textos que consumia, que articulassem o divino do conteúdo com a excelência da forma. Assim se justificará a referência aos engenhos de Espanha e de Portugal, no subtítulo destes *Avisos...* como garantia do consumo de textos cuja simples identificação do conteúdo não devia chegar para atrair o público. Muitos dos textos inseri-

---

<sup>5</sup> Vejam-se sobretudo os trabalhos de Wolfgang Iser, em particular "The Reading Process: A Phenomenological Approach", in *New Literary History*, 3, 1972, pp. 279-299.

dos nos *Avisos* terão sido escritos a pedido de alguém da corte — assim funcionava frequentemente o circuito da produção literária da altura.

Quanto ao texto de Soror Violante do Céu, ele poderá ter surgido espontaneamente da autora ou poderá ter resultado do pedido de qualquer religiosa e que a reedição dos *Avisos* recuperou, atendendo ao prestígio literário de Soror Violante do Céu, conhecida, aliás, mais provavelmente, nesta altura pela sua produção literária profana, *Rimas Várias*, editadas em Ruão em 1646. De facto, ao longo de algumas estrofes deste solilóquio, percebe o leitor algumas projecções autobiográficas, na referência a um dos pecados de que o sujeito poético mais se arrepende: o de ter dado "a ignorantes discursos/ talvez assumptos profanos". Tal atitude vem na linha dos poemas inaugurais do *Parnaso Lusitano*, que reflectem precisamente a inflexão nos caminhos poéticos de Violante do Céu, que aí reorienta ao divino a sua inspiração poética.

Assim, não deixa de ser curioso verificar que, no mesmo *Parnaso Lusitano*, o poema que, nos *Avisos*, aparecia apenas como um romance "a Cristo crucificado na agonia da morte", surja a público com um título que o toma apropriado à situação de qualquer agonizante: "para se ler, e dizer qualquer agonizante". Já na edição de 1663 o texto aparecera a público destinado "para uso particular dos devotos". Esta expansão no circuito de comunicação do poema deve-se sem dúvida à literaturização de que foi objecto o poema a Cristo crucificado, por força da sua recepção e difusão através dos *Avisos* e também pela natureza do público atingido através das edições volantes. Assim, a intenção pragmática de comunicação com Deus e de conversão da religiosa com vista à união com Deus conhece, com as sucessivas edições do texto, uma expansão que de alguma forma restringe os seus conteúdos, valorizando sobretudo e certamente determinadas coordenadas do texto.

De facto, coloca-se-nos neste momento a necessidade de perceber de que modo um texto que, nalguns momentos, é fortemente marcado por uma enunciação no feminino, abrangendo marcas de identificação do estado de religiosa do sujeito enunciativo, poderá ter sido acolhido fora do claustro. O público feminino terá com certeza sido aquele que com mais facilidade se revia na condição feminina expressa pelo texto: "sou aquella ingrata esposa", "sou a que por desconforme/ na vida e habito santo...", "sou a que furtando o tempo/ às obrigações do estado", etc., onde as marcas femininas percorrem onze das cinquenta e cinco estrofes deste poema.

De qualquer forma, devemos atender à verdadeiramente excepcional difusão deste solilóquio — sete edições conhecidas no século XVII, ao longo de trinta e dois anos — e perguntarmo-nos se um público exclusivamente feminino justificaria esta multiplicação editorial, mesmo tratando-se de folhas volantes, ou da sua suposta inserção nas *Meditações de Santa*

*Brígida*, que referem Diogo Barbosa Machado e Inocêncio Francisco da Silva, mas que até hoje não conseguimos localizar. Por isso, suspeitamos que este solilóquio de Violante do Céu terá sido parcialmente objecto de uma leitura alegorizante, onde o segmento "ingrata esposa" tivesse sido descodificado também como "alma", garantindo assim a sua apropriação por um público leitor mais alargado e não exclusivamente feminino.

Desta forma, mesmo alterando-se a precisa e particular situação de enunciação do texto por parte de uma religiosa na agonia da morte, o poema mantém coesamente a sua direcção de leitura inicial, no sentido de evocar, neste caso em qualquer leitor, a ideia da necessidade de arrependimento, embora a experiência de arrependimento que o leitor encontrava no texto fosse sempre, necessariamente, diferente da sua e fosse, por isso, necessário torná-la na sua própria experiência de arrependimento.

Assim, nas suas edições sucessivas, o texto constitui uma representação da morte — mais concretamente da agonia — para o indivíduo e para a sociedade daquela época. Nesse sentido, o poema terá ajudado a configurar uma expectativa de esperança face ao destino absolutamente último de cada um, e a reforçar a imagem redentora de Deus misericordioso, num contexto religioso pós-tridentino. Daí a dimensão sacramental que a proximidade com os solilóquios para antes e depois da comunhão lhe asseguram, malgrado o nosso solilóquio não referir abertamente nenhum ritual sacramental. O sacramento da Extrema-unção não é efectivamente explicitado no romance "a Cristo crucificado", apesar do leitor perceber que o momento que o texto recria ou presentifica coincide exactamente com o definhamento final do corpo, no qual se ungem os cinco sentidos. Por isso, o texto poderá, em última análise, ser lido, nas edições de 1663 e 1670, como o solilóquio do terceiro sacramento, na hora da morte.

É a partir deste romance de 55 quadras de Soror Violante do Céu que abriremos para uma pequena constelação de outros textos, aqui convocados em função de denominadores comuns, que, passo a passo, referiremos. Procuraremos apreciar quer a sua funcionalidade na globalidade da poesia conventual feminina sobre os últimos fins, quer a sua convergência com a globalidade dos poemas dos *Avisos para la muerte*, cuja segunda edição em 1659, acrescentada da produção de alguns engenhos portugueses, mostra com certeza que tais tipos de textos encontravam um especial acolhimento na sensibilidade do homem peninsular. Aliás, aparece como um dado a realçar o facto de os *Avisos* de Arellano recuperarem, em 1659, textos oriundos da clausura feminina portuguesa, sinal evidente de que a poesia conventual feminina era bem acolhida e por um público vasto, feminino e masculino, ao que parece...

A leitura deste romance pressupõe também um constante reenvio para um núcleo de factores literários que não convém minorar: a globalidade da

produção da autora, a generalidade da poesia religiosa portuguesa — onde o tema da meditação da morte se circunscreve sobretudo à temática do desengano, da efemeridade, da corruptibilidade do corpo humano, desenvolvendo algumas vezes elementos do macabro, onde a caveira ou a alma do outro mundo ganham projecção de relevo — e a natureza da poesia monástica feminina. A própria Soror Violante do Céu constrói alguns poemas nessa linha do perecível, embora sempre na óptica de um optimismo escatológico que convém desde já frisar. Pense-se ainda na fortuna dessa temática do desengano na obra mais tardia de uma Madalena da Glória ou de uma Maria do Céu.

Parece-nos que o rastreio desta temática na sua configuração poética de cariz lírico poderá revelar vertentes mais psicológicas e sentimentais no paradigma de moribundo delineado pela tratadística <sup>6</sup>.

Desde logo, o título do poema — "Solilóquio da alma com o Senhor crucificado" —, a dedicatória dos *Avisos* também ao Senhor crucificado, bem como a gravura de madeira que, logo nas primeiras páginas da obra, apresenta Cristo na cruz, tendo aos pés a caveira de Adão, e como fundo Jerusalém, anunciam imediata e explicitamente o cristocentrismo que perpassa, efectivamente, a generalidade destas poesias religiosas sobre os "últimos fins". Conforme esperamos ter oportunidade de demonstrar ao longo destas páginas, esta subsumção à figura dinâmica de Cristo confere a estes textos uma relativa autonomia face à generalidade dos discursos sobre os Novíssimos que atravessaram o século XVII em tratados, textos piedosos e pregações, pelo optimismo redentor que evidenciam, face a uma certa corrente de pedagogia negra, em que a morte é perspectivada sobretudo através dos tormentos do Inferno.

Do ponto de vista teológico, Jesus Cristo é o princípio hermenêutico de qualquer afirmação escatológica. Ele é o *escathon*, o acontecimento de Deus para o homem, no qual radica a fé e a confiança no futuro depois da morte, atitudes que Soror Violante do Céu magnificamente sintetiza no final deste poema, ao acercar-se da morte na fé, no amor e na confiança em Cristo:

Já não posso dizer mais,  
Senaõ, que CTeyo, que amo,  
Que adoro, e que me encommendo A  
Jesus crucificado, (p. 283)

---

<sup>6</sup> Veja-se, por exemplo, VENEGAS, Alejo de — *Agonia dei tránsito de la invertte. Con avisos y consuelos que cerca della son provechosos*, 1536, editado também na Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1911, e REBOLLEDO, LUÍS de — *Primera parte de cien oraciones fúnebres en que se considera la vida y sus miserias: la muerte y sus provechos*, Madrid, 1600.

Na fase final de uma vida que progressivamente vai extinguindo o sopro da vitalidade ("Já se desfaz esta escuma,/já se desfolha este ramo,/ já se apaga esta candeia,/ já se desata este laço" — é interessante notar, na generalidade da literatura em torno da morte, a extensão e variabilidade da tópica da morte e da vida), as últimas afirmações do sujeito poético que acabamos de citar constituem uma profissão de fé na vida eterna, estrategicamente realçada pela simultaneidade verificada entre o final do poema e o final da vida.

O poema institui, por isso, em posição chave, — a do final do texto — uma atitude de esperança face à proximidade e à certeza da morte, que corresponde, obviamente, à medida do rosto de Deus para o sujeito poético. "Juiz apaixonado", "dulcíssimo esposo", "Esposo divino" são epítetos que atravessam este solilóquio e que denunciam a atitude de confiança na intenção salvífica de Deus e na sua natureza amante. Além disso, as expressões "Rey divino" e "Rey soberano" apresentam Cristo na sua glória, pela qual se identificou com os pecadores e os fracos. Por isso o poema lembrará o Bom Ladrão, como adiante veremos, que, de uma perspectiva teológica, constitui o primeiro dos redimidos, o único dos mortais de quem é absolutamente certo dizer que se salvou.

Este romance de Violante do Céu que aqui trazemos à colação — bem como, aliás, a globalidade dos poemas que compõem os *Avisos* e que, curiosamente, são todos de autoria masculina, à excepção deste romance de Violante do Céu — tem uma particularidade que o torna relevante. É um texto elaborado discursivamente em tomo de uma 1ª pessoa, que se imagina em fase terminal da sua existência e que nos transporta para o clima de dramatização que envolvia o momento decisivo da morte. O texto não alude a mais nenhuma presença para além do diálogo da alma com Deus. Este é o receptor único do solilóquio, embora saibamos o quanto a hora da morte de um indivíduo era intensamente participada pelas comunidades de religiosas ou pela comunidade dos familiares, amigos e vizinhos. Tal silêncio em tomo das circunstâncias ritualistas no leito da morte significa sobretudo a importância da exclusividade da dimensão dialogal com Deus, numa privacidade que se quer absoluta <sup>7</sup>.

Neste Solilóquio, como aliás na generalidade dos *Avisos*, estamos perante poemas que constituem, efectivamente, transposições para o papel

---

<sup>7</sup> Será de atender, efectivamente, a que um solilóquio é, por definição, um colóquio a sós e, naturalmente, interior, funcionando como uma espécie de exame de consciência. Nesse sentido, ele não constitui um texto litúrgico, semelhante aos textos litúrgicos prescritos para a situação do agonizante, e que se liam alto, o que não invalida que ele pudesse ter sido lido também, na sequência de ou juntamente com esses textos. Se fosse lido alto, por terceiros — e é possível que o tenha sido — o agonizante fazia-o "seu", tal como, a sós, o exercitante,

de um exercício espiritual de meditação sobre a morte, mas perspectivada esta sob a forma de interpelações do moribundo a Deus, numa modalidade discursiva fortemente lírica, sublinhada por marcas emotivas. Trata-se de uma prática de composição de lugar que, realizada com intensidade e empenhamento, poderá traduzir para o leitor a medida da relação homem/Deus, o impacto psicológico-moral da consciência do pecado, a inquietação sobre a salvação ou a perdição, em suma, a representação ou o conceito que fazia de Deus certa faixa da sociedade portuguesa e a resposta que dava às interrogações mais constantes do homem sobre a justiça ou a bondade de Deus. Do ponto de vista da teoria dos actos de fala, o entendimento deste texto passa pela constatação de que o recrutamento da linguagem que aí se faz é feito numa perspectiva de utilização pragmática da mesma, para a comunicação com Deus. Daí o prevalecimento dos valores ilocutivos e perlocutivos deste discurso, presentes na súplica do perdão, no desejo e vontade de estabelecer comunicação com Deus e na confissão do arrependimento convicto, com vista à salvação eterna. Deus é o receptor directo e explícito deste solilóquio, em relação a quem o sujeito poético deseja e sente uma proximidade cada vez maior:

Aqui, Senhor, onde a vida  
(...)  
Morre dos erros passados.  
(...)  
Aqui onde já fenecem  
Por decreto soberano  
Entre as certezas de hum logo  
As incertezas de hum quando  
(...)  
Aqui, onde em fim me vejo  
Taõ perto do fim, que aguardo (...)  
Quero, que os últimos ecos  
Da voz, que apenas desato.  
Chegando a vossos ouvidos,  
Vaõ acabar no mais alto.

---

e soliloquiava com Deus. De facto, tios conventos, na hora da sua morte, frequentes vezes as religiosas reclamavam a leitura de textos da sua preferência.

O solilóquio de Violante do Céu não aparece sempre referido do mesmo modo ao longo das suas sucessivas edições. Se o título é sempre temático, isto é, reenvia sempre para uma situação de agonia, nem sempre ele é remático, isto é, nem sempre designa as suas próprias características formais e genótipas. Na edição dos *Avisos*..., por exemplo, *não* há indicação alguma de que se trate de um solilóquio...

Diríamos que o efeito perlocutivo deste discurso poético se prende com um certo grau de desejo de Deus, experimentado no momento da morte. Se lembrarmos que "agonia" tem também este sentido de "ansiedade", poderemos ver, neste poema de agonizantes, a ânsia ou o desejo do encontro com Deus. A tratadística deste século reflecte a convicção de que, no momento em que o moribundo entrava no processo de desagregação corporal e os cinco sentidos começavam a perder funções de vitalidade, a alma poderia ter vislumbres do mundo espiritual.

Há que reflectir sobre a emergência de uma tal temática no universo poético dos mosteiros femininos. Se hoje, para nós, este tipo de textos nos reenvia a imagem, ainda que distorcida ou embaciada, da sensibilidade monástica face aos "últimos fins", é necessário também equacionar a funcionalidade desta produção literária no interior da clausura. A vertente meditativa inequivocamente subjacente a esta tipologia poética e temática, há que acrescentar talvez, também, uma dimensão formativa, pedagógica e catequética, empenhada em consolidar junto das religiosas a esperança cristã e o amor exclusivo a Deus, lembrando os alicerces da vocação monástica, cujos objectivos se resumem na tentativa e desejo do encontro com Deus na glória e também na de uma proximidade progressiva, alcançada através da virtude de abnegação e de desprendimento do mundo, para o qual a religiosa era suposta "morrer". Por isso não podemos isolar este solilóquio da globalidade da produção poética de Violante do Céu, onde se medita sobre a perfeição da vida religiosa e a sua vocação ascética, numa perspectiva-ção de vida eterna <sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Veja-se, por exemplo, um dos sonetos modelares da autora sobre esta temática, intitulado *Despertador ai alma religiosa, para caminar a la perfeccion de su estado, que la autora se dizia con el: Bernardo, ad quid venisti?*

A preferir al gusto la aspereza,  
El pezar al plazer, muerte a la vida,  
Esclavitud a libertad querida,  
A fertil abundancia la pobreza:  
A sufrir del desprecio la dureza,  
A ser entre lo injusto màs sufrida,  
A nõ corresponder lengua homicida,  
A jusgar el engano por llaneza:  
A conquistar el Cielo finalmente,  
A conseguir el bien, a que aspiraste,  
Ó Celia, a Religion te conduziste.  
Se aspiras pues a gloria permanente,  
Nõ se te acuerde, nõ, lo que dexaste,  
Acuerdesete solo: A que veniste? (p. 45)

É de facto curioso notar que a morte com Cristo relativiza, neste poema, o espectro dramático do juízo final, que a morte normalmente apresentava ao comum dos fiéis. Nos próprios *Avisos*, apesar da tônica de esperança dominante, não faltam exemplos dos escrúpulos tormentosos ou dos apegos ao mundo que o moribundo vai deixando e que dificultam uma boa morte, por impossibilitarem a eclosão da esperança, como se pode ver pelo extracto que segue:

Funestos presagios todos  
del Inuierno, que me anuncia  
que dexarà en breve tiempo  
la flor de la vida mustia:  
Màs floridos me acometen,  
màs sangrientos me atribulan,  
màs irritados me embisten,  
màs cauilosos me acusan;  
Màs injuriosos me ofenden, Màs  
horribles me estimulan,  
Y agora màs desvelados  
mi saluacion dificultan. (p. 8v)

Estes escrúpulos são aliás uma das principais áreas de tentação do moribundo apontadas pela tratadística.

A consciência da morte não tanto como etapa de confinamento e do confronto do homem com o seu próprio eu e com o seu devir histórico, num momento irreversível e inevitável, mas principalmente como antevisão consequente do juízo que Deus fará desse próprio confronto, aparece expressamente sublinhada no deíctico *aquí* que o poema reitera anafórica-mente oito vezes. Ela inaugura a experiência do discernimento na altura da morte, que exige consciência das opções realizadas em vida e pressupõe a eclosão da verdade no leito da dor, pela confissão dos pecados cometidos.

Aquí, Senhor, vos confesso  
Verdades, que neste passo  
Nem dependem de artifícios  
Nem participam de enganos

O panorama da vida passada estende-se num *relato* (é o próprio sujeito poético quem assim o designa), densamente estruturado em tomo de

um "sou" e não, curiosamente, em torno de um "fui". A força do pecado projecta-se assim até à hora da morte, deixando transparecer a consciência de se ser pecador, mas numa serenidade que, apesar de tudo, nos perturba. Pelo *sou*, o sujeito poético não se distancia das fraquezas que cometeu ao longo da vida e é com elas presentificadas que se apresenta a Deus na hora da morte, ao longo de treze estrofes.

Apesar desta consciência culpada, que faz transbordar as fraquezas dos limites temporais do passado, é numa perspectiva de esperança cristã que o sujeito poético se situa nesta hora derradeira, onde tudo definitivamente se joga.

Em todo o poema, o leitor apercebe uma estruturação retórica do discurso poético, onde a alma, depois de se apresentar como pecadora, contrapõe à miséria do seu pecado a grandeza da misericórdia de Deus:

Porém se pelo que sou Me  
estremeço, e me acobardo,  
Me desalento, e me assombro  
Me confundo, e me desmayo:  
Pelo que sois, Rey divino,  
Animo recebo tanto,  
Que basta só o animoso  
A restaurar o animado.

O género do solilóquio, pela sua relativa extensão e pela sua natureza lírica, permite o exercício da retórica, e permite-nos também a nós aproximar concretamente este texto do tópico jurídico do apelo à misericórdia. Assim, às estrofes acima citadas segue-se uma retórica de convencimento, onde a alma esgrime os seus argumentos de defesa, retirados simultaneamente dos relatos evangélicos de intencionalidade salvífica e do devo-cionário da época e da ordem dominicana para a hora da morte, a saber, a devoção à chaga do lado, aos cravos do Senhor, ao rosário, o pedido de intercessão a Nossa Senhora, a S. João Baptista, a S. Domingos, seu patriarca. O sujeito poético alega em sua defesa a encarnação com vista à redenção, a crucifixão juntamente com os dois ladrões (a um dos quais Jesus prometeu o paraíso), a paixão com vista à salvação de todos e, portanto, também à sua, como o sujeito poético deixa estrategicamente transparecer através das formas pronominais de primeira pessoa como complemento do verbo salvar. Aliás, numa primeira instância, o sujeito poético sente que o seu pecado é responsável pela paixão e martírio de Jesus — o

que constitui uma sensibilidade dominante no monacato feminino face à consideração da paixão de Cristo.

Sou aquella ingrata esposa,  
Que nesse madeyro sacro,  
Observando mal três votos,  
Vos puz de novo três cravos (p. 277)

Numa segunda instância, ele perspectiva também do seu ponto de vista individual a acção salvífica cumprida pela paixão e sangue de Jesus, construindo deste modo a oposição salvação/danação:

Sois finalmente quem sois,  
E sois o mais empenhado  
Em que me salve; pois fostes  
Quem por salvarme fez tanto.  
Juiz sois da minha causa,  
Mas Juiz apayxonado,  
Pois vossa payxão divina  
He quem se oppoem a meus danos.

Através de uma interrogação, a alma interpela Cristo crucificado que tem presente nesse momento:

Vosso sangue foy o preço  
De meu eterno descanso,  
Vede se he justo, que perca  
O que vos custou taõ caro? <sup>9</sup>

E, depois de invocar os santos intercessores, termina com a profissão de fé escatológica que já referimos <sup>10</sup> e com um explícito pedido de mise-

---

<sup>9</sup> Note-se aqui a imagem e a ideia do sangue derramado, como forma eficaz de remis são líia culpa e restituição da vida eterna.

<sup>10</sup>O credo era uma das orações mais recitadas pela comunidade de familiares e amigos que assistiam ao moribundo. Atribuía-se-lhe grande eficácia, no sentido de ajudar o moribundo a resistir às tentações do demónio, que eram particularmente incisivas na altura em que a alma estava quase a abandonar o corpo, mas onde a razão continuava permeável às investidas do tentador.

Sobre os rituais que envolviam a morte, vejam-se as sínteses e reflexões do recente livro de EIRE, Carlos M. — *From Madrid to Purgatory — The Art & Craft of Dying in Sixteenth Century Spain*, Cambridge University Press, 1995 e ainda os já citados autores Venegas e Rebolledo.

ricórdia, pela primeira vez tão directo no texto: Favor, Esposo divino,/ Piedad, Rey soberano.

Toda esta estrutura retórica " está, aparentemente, ao serviço de um duplo convencimento. Ela visa, pela confiança, alcançar à alma misericórdia junto de Deus, mas pode funcionar também, simultaneamente, como um auto-convencimento do sujeito poético da certeza de que se vai salvar, quem sabe se como forma de evitar, talvez, a subida de pensamentos tentadores que o poderiam perder e que a tratadística revela como uma preocupação dominante por parte dos moribundos e dos que a ele assistem.

E esta estrutura argumentativa do solilóquio, que julgamos ter ficado demonstrada, o principal denominador comum com os *Avisos para la muerte*. De facto, o que mais surpreende o leitor destes "avisos" é o tom insistentemente interpelativo, às vezes mesmo irreverente, com que o mori-

---

<sup>11</sup> Não deixa de ser interessante notar que, do ponto de vista literário, este recurso à argumentação com Cristo, no sentido de realçar o comprometimento de Deus com a salvação dos homens, se encontra já em Gil Vicente, mais marcadamente no *Amo da Barca da Glória*, sobretudo no final da peça, à medida que as personagens sentem que as esperanças de salvação parecem esvanecer-se por completo, ao verem a barca do Anjo desferir as velas sem fazer menção de as embarcar para o Paraíso. Aí, num último assomo de confiança, cada personagem interpela a Cristo chagado, o Cristo da Paixão que vêem representado nos remos do Anjo, tomando como intercessora a gloriosa Maria, talvez pelo seu papel de co-redentora da humanidade. Curiosamente, neste auto, e diferentemente dos dois que o antecedem nesta assim designada "trilogia das barcas", não se dá lugar à intercessão dos santos. De qualquer modo, o resultado das interpelações argumentativas das personagens saldou-se euforicamente na vinda de Cristo da Ressurreição, que "repartiu por eles os remos das chagas e os levou consigo".

A estrutura das súplicas e o conteúdo dos argumentos apresentam todavia muitos pontos de contacto com o solilóquio de Violante do Céu. Citaremos algumas passagens apenas, que demonstrem esta semelhança, utilizando o texto da edição da Imprensa Nacional — Casa da Moeda, Lisboa, 1983, com introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalho Buescu.:

PAPA Oh, Pastor crucificado,  
cómo dexas tus ovejas,  
y tu tan caro ganado?  
Pues que tanto te ha costado,  
inclina a él tus orejas.

DUQUE Oh, Cordero delicado,  
pues por nos estás herido,  
muerto y tan atormentado;  
como te vas alongado de  
nuestro bien prometido?

Tratando-se embora de um texto dramático, o seu registo em verso submetido a organização estrófica permite estabelecer um contraponto com a posterior tradição da literatura em verso em torno da morte, e construir os fundamentos da convicção de que a poetização dos Novíssimos trouxe, de facto, marcas mais optimistas, relativamente ao destino do homem depois da morte.

bundo regateia a Deus a sua salvação. Insistindo nas *señas* de misericórdia que vê nas chagas de Cristo, o moribundo parte seguro, como afirma o poema seguinte:

Seguro parto, y contento,  
que aquessa Cruz, donde triunfa  
de la justicia el amor,  
lo dize a señas purpúreas, (p. 39 v.)

Outras vezes questiona explicitamente o destino no Purgatório como lugar indigno de Deus, quando confrontado com a imensidade da sua misericórdia:

Quien se atreviera a pedir  
que tomassedes mi forma?  
que naciessedes en pajas,  
y muriessedes en hojas?  
Nadie, y por mi lo hizisteis;  
luego será cosa impropria  
pediros un Purgatorio,  
pudiendo darme una Gloria (p. 20v e 21 de J. Perez Montalvan)

Alguns versos de Francisco de Rojas Zorrilla, numa excelente síntese da misericórdia de Deus, anulam a consideração de um destino de perdição:

Dios, muerte, perda, y gracia  
todo es una misma cosa. (p. 59)

Mesmo quando um poema abre com uma situação inicial de angústia e inquietação pela aproximação da morte, que significava, no fundo, a aproximação do juízo, o desenrolar da poesia religiosa, de algum modo, converte ou atenua essa situação inicial numa declaração de esperança, sustentada quase invariavelmente pelo articulador discursivo "pêro". Aliás, nos *Avisos*, quase só o romance de António de León, Relator dei Real Consejo de las Índias, convoca uma descrição do *locus* infernal, mas, mesmo assim, contrabalançada no final do poema com declarações de esperança:

Vos, Señor, desde essa cruz,  
claro Norte, y Luz inmensa,  
me ofreceis por que me salve  
un puerto con tantas puertas. (p. 45 v.)

Em alguns poemas, a visão medonha do destino da alma depois da morte ou a antevisão atormentadora do juízo aparece desmitificada:

Que aunque os acuerda las culpas  
el alma quando las Hora,  
lo que fue primero ofensa,  
viene a ser despues lisonja.  
No la trompeta del juizio  
(que ya me suena espantosa)  
no el amàgo de la ira,  
ni el premio de la corona  
Señor, me obliga a quereros;  
sola vuestra bondad, sola  
me saca afectos del alma,  
y sospiros de la boca.  
Es verdad que rigoroso  
os temo, quando os proponga  
el processo de mis culpas  
mi consciência escrupulosa.  
Mas por esso sois quien sois,  
y en el cielo siempre montan  
mas los truenos que los rayos,  
porque solamente assombran. (Iuan Perez de Montalvan, p. 20 v.)

Muitas vezes, na cabeça inclinada do Cristo na cruz vê o moribundo o outorgar do perdão às suas culpas. Esta é uma tônica muito dominante nos *Avisos* (cf. p. 48 v.)

Como se sabe, à escala europeia, a pastoral do medo — que marcou tão intensamente os séculos XV a XVIII — foi geradora de uma inquietude escrupulosa e constituiu, nalguns casos, um mecanismo fortemente ini-bidor da abertura do moribundo à esperança e à confiança em Deus, dando lugar a uma petrificação da alma, que assim se fechava à glória eterna. Os manuais que ensinavam a bem morrer salientaram essa constante:

*Poderà succeder, como jà tem muitas vezes succedido, que o que está para morrer, esteja desconfiado de sua salvação; ou porque considerando o muito, que tem offendido a Deos em sua vida, desconfia de sua misericórdia, julgando erradamente, como Caim, he mayor sua culpa; ou porque o demónio, que naquella hora se mostra mais solícito, & mette todo o resto por perda a alma, do que esta agonizando, pondo-lhe diante todas suas culpas, & a fealdade delias, lhe pretende persuadir que desespere de sua salvação, trazendo-lhe à memória*

*muitos peccados, a quem por menores peccados condenou a divina justiça...* (p. 127, Joam da Fonseca, *Guia de Enfermos*, Lisboa, Manoel Lopes Ferreira, 1689).

Em *Violante do Céu*, a representação da morte apresenta a dimensão criatural que percorre aliás toda a literatura sobre os "últimos fins". Não tendo autonomia existencial, o homem é confrontado com a sua finitude, que é sucessivamente descrita neste poema, em alguns outros poemas da autora e massivamente nos *Avisos para la Muerte* e que reforçam a relação dual da alma e do corpo, que se separam neste momento final..

Aquí, onde os meus sentidos  
Estão já tão perturbados.  
Que com próprios desacertos  
São alheios desenganos.  
(...)  
Quero, que os últimos ecos  
Da voz, que apenas desato, (...)  
(...)  
Mas já, dulcíssimo Esposo,  
A morte me põem embargos, (...)  
(...)  
Já se desfaz...  
Já se desfolha...  
Já se apaga...  
Já se desata...  
(...)  
Já não posso dizer mais  
(...)  
Ja o espirito me deyxá...

Todavia, em *Violante do Céu*, esta morte passiva, no sentido em que não é possível desviá-la do seu curso, contrapõe-se à ideia da morte como acção positiva de abertura a Deus para a vida eterna, como o testemunha a profissão de fé final que já repetidamente referimos. O solilóquio abre, efectivamente, com uma certa ambiguidade poética do conceito de morte, que a linguagem espiritual também explorou com fecundidade, a significar, simultaneamente, morte física e morte espiritual, dando a suspeitar um dra-matismo e um temor que o desenrolar do texto vem suavizar ou mesmo anular, através das coordenadas da esperança cristã que temos vindo a expor.

Aqui, Senhor, onde a vida  
Entre diversos contrários,  
Mais que dos males presentes,  
Morre dos erros passados.  
Aqui, onde me execução  
Memórias daquelles annos.  
(...)  
Aqui, onde ja fenecem  
Por decreto soberano  
Entre as certezas de num logo  
As incertezas de hum quando.

Este exercício de meditação sobre a morte própria — e não a morte em geral — que este poema apresenta não aparece isolado, como já se disse, da restante produção de Violante do Céu. Ele vem na sequência de outros poemas da autora, editados no *Parnaso Lusitano...*, onde vivamente se aconselha a meditação na morte e no temor de Deus, como caminho de abertura à salvação e como forma de evitar ser surpreendido pela morte súbita:

Temer, que se execute huma sentença,  
A todo humano ser notificada,  
Acção é natural, mas bem fundada  
Na conta de huma offença, e outra offença.  
Imaginar que he qualquer doença  
Precursora da morte decretada.  
Que muyto, se tal vez dissimulada  
Vem sem aviso, e sempre sem licença!  
Condene meus temores quem se atreve  
A viver sem temor no breve encanto  
Da vida, que conhece por tão breve:  
E tema eu (señor) com justo espanto;  
Porque se só não teme quem não deve,  
Bem, he que tema eu, pois devo tanto. (*Parnaso Lusitano*, p. 53)

Noutros poemas, a autora refere-se à vida humana como pó e nada, numa advertência pela qual se frisa que a maior certeza do homem é a de que morrerá:

Considera, que em terra convertida Jaz  
aqui a belleza mais louvada, E que tudo o  
da vida, he pó, he nada, E que menos,  
que nada a tua vida.

(...)

Admitte deste túmulo o avizo,  
E vive do teu fim mais cuydadosa.

Pois sabes, que o teu fim he taõ preciso.

(*Parnaso Lusitano*, p. 73 — "Vozes de huma dama desvanecida de dentro da sepultura, que fala a outra Dama, que presumida entrou em huma Igreja com os cuydados de ser vista").

No entanto, no solilóquio que nos ocupa, a figuração poética da hora e local concretos da morte (o tal deíctico "Aqui" que já referimos) leva à reacção da alma a esse estímulo e obriga o leitor a perspectivar a sua própria morte e a interiorizar parâmetros e meandros da relação com Deus. A avaliar pelo número de exemplares ainda sobreviventes nas bibliotecas portuguesas e pelo formato de bolso dos *Avisos* (4,5 cm x 7,5 cm) — um dos livros mais pequenos que tenho visto — admite-se que a circulação da obra tenha sido considerável e que a leitura tenha desempenhado uma acção simultaneamente interiorizadora e formadora de uma certa imagem de Deus, como misericordioso, vinculado à Promessa realizada ao seu Povo.

É talvez possível ver, também, neste solilóquio, uma proximidade com a estrutura e o conteúdo dos Preliminares da fórmula testamentária da Europa católica pós-tridentina<sup>12</sup>. Essa proximidade ou mesmo contamina-

---

<sup>12</sup> Como se sabe, a estrutura deste tipo de textos estava amplamente regulamentada e formalizada desde o século XVI, embora a sua fixação se deva a modelos herdados da baixa Idade Média. Assim, é curioso notar que o solilóquio reflecte essa configuração inicial do testamento, com a Invocação, a Identificação, o Preâmbulo e a Encomendação claramente subjacentes à estrutura do poema e apresentando quase sempre a mesma sequencialidade com que se apresentam no documento testamentário. A *Invocação* a Deus logo no primeiro verso, a *Identificação* do sujeito poético nas estrofes seguintes, anaforicamente iniciadas por "sou aquela" ou "sou a que", as quatro partes de que é normalmente composto um *Preâmbulo* (súplica de misericórdia, meditação na morte e no julgamento ("Juiz sois da minha causa,/ Mas Juiz apayxonado") e *Profissão de Fé* (constituída pelo credo final)) e, finalmente, a *Encomendação*. Esta última aparece sintetizada no poema nos objectivos fundamentais que recobria nos testamentos e que residiam no último pedido de misericórdia, alicerçado na promessa de redenção e na fé crista. No testamento, a Encomendação constituía a parte que melhor expressava a percepção popular da escatologia católica, sobretudo "na relação corpo/alma, invariavelmente apresentada sob forte dicotomia. Também essa percepção se projecta sobre este solilóquio, onde a última estrofe fornece ao leitor uma representação da morte como a desagregação do corpo ("desfaz, desfolha") e como a separação do corpo e do espírito, dando a pressupor que este se eleva ("Ja o espirito me deyxá"), em direcção a Deus, aqui invocado em todo o poder da sua glória ("Rey soberano"), no último verso do poema. Vários outros factores constituem outros tantos pontos de contacto entre os testamentos e este solilóquio: a necessidade de os testadores lembrarem a Deus a promessa da sua misericórdia, a crença no poder intercessor dos santos e da Virgem, etc.

ção das estruturas fundamentais do ritual testamentário sobre este solilóquio de alguma forma presentifica no texto, mais reforçadamente, o momento da morte, sobre o qual se devia meditar para maior proveito da alma, como o vinham defendendo os autores espirituais, desde a *Devotio Moderna*. É que o testamento constituía uma meditação na morte, mas também uma meditação sobre toda a vida do testamentário, pressupondo uma disposição de intenções que, de alguma forma, colocava já a própria alma "a caminho da salvação"<sup>13</sup>. Assim, estando presente, sob a forma matricial, na estrutura deste solilóquio, a organização e os conteúdos genótipos do testamento afloram à superfície do texto e ecoam memórias no leitor, contribuindo para consolidar a função devota de *memento mori* neste solilóquio.

Diversamente do que parece ter acontecido em França ou Inglaterra — ou, pelo menos, de uma forma mais atenuada — em Portugal e na Península em geral, o discurso poético em tomo dos "últimos fins" parece, pois, apresentar uma imagem menos inquietante de Deus, deixando de lado a preocupação, tão marcante em alguma prosa desta época, de frisar que é maior o número de perdidos do que o dos que encontram a salvação em Deus. A prosa espiritual corporizada nos guias de enfermos e aparelhos de bem morrer conjugava lado a lado duas imagens de um Deus, que ora surgia como justiceiro, ora como misericordioso. O recurso ao Antigo e ao Novo Testamento apoiava, respectivamente, cada uma destas concepções.

O *Guia de Enfermos, moribundos & agonizantes*, por exemplo, do Padre João da Fonseca, jesuíta, editado em 1689, convoca "exemplos da Sagrada Escritura para mover & atemorizar os peccadores por seus pec-cados":

*Aos soberbos se pôde trazer a cahida dos Anjos, que por sua soberba forão lançados do Ceo (...) Aos lascivos o diluvio de fogo, que abrasou a Sodoma, & a Gomorra ; & com o incestuoso, a quem S.Paulo entregou a Satanás. (...) (p. 87-88).*

Paralelamente, mais adiante, inclui esta obra actos de contrição pronunciados por alguns santos na hora da morte, onde a fé na vida eterna e a esperança resultante da promessa da salvação em Jesus Cristo são a tónica dominante, permitindo ao moribundo repensar o seu futuro em termos de confiança e desejo de glória eterna.

Se é certo que tais actos de contrição e amor se sabiam ter sido proferidos por santos, o que de alguma maneira acentuava a consciência da

---

<sup>13</sup> Cf. EIRE, *From Madrid...*, ed. cit., p. 23.

diferença entre a morte do pecador e a morte do santo <sup>14</sup> e, se calhar, a diferença entre o destino do pecador e o destino do santo, não é menos verdade que estas afirmações escatológicas da vida eterna teriam também um efeito apaziguador sobre a consciência do pecador à hora da morte, mesmo se a maior parte desta literatura manifestou um certo comprazimento no contraste entre dois quadros opostos: a morte santa e serena do bom cristão e a morte torturada do pecador <sup>15</sup>.

É certo que, no tempo dos Padres da Igreja, o discurso teológico sobre os últimos fins não tinha assumido a faceta aterrorizadora com que a pastoral subsequente haveria de impressionar os fiéis com vista à conversão. Veja-se o caso de algumas jaculatórias, onde o lirismo religioso aflora à superfície textual, ou considere-se alguns extractos de santos citados em várias obras destinadas à boa morte, como a de D. Fernando da Cruz ou do Padre João da Fonseca, por exemplo:

*Vem, oh morte irmã minha, esposa minha, amiga minha, & amada minha: mostra-me a Jesus amor do meu coração, ensina-me aonde apascenta o seu rebanho este divino Pastor, aonde fez o meyo dia de sua gloriosa claridade meu amantissimo Jesus* (S. Jerónimo).

A sua recuperação nos aparelhos e guias para bem morrer editados no século XVII <sup>16</sup> deve provavelmente significar um arrepio relativamente a uma práxis de morte por demais aterrorizadora e angustiante ou ser apenas o contraponto dela. Seria interessante tentar datar e localizar a sua emer-

---

<sup>14</sup> Não esqueçamos que a pedagogia religiosa, sobretudo através da proliferação dos relatos hagiográficos, apresentava o santo como modelo, isto é, colocava como comportamento exemplar o excepcional e o dificilmente imitável, abrindo assim no comum dos fiéis um sentimento de inferioridade e conseqüente sensação de imerecimento dos bens celestes.

<sup>15</sup> Veja-se o poema dos *Avisos* onde se descreve o horror da morte:

Llena de horrores Ia culpa,  
la muerte llena de miedos. (p. 13)

<sup>16</sup> De entre as variadíssimas obras destinadas a ensinar o moribundo a bem morrer, destacamos as que seguem e que constituíram a fonte das nossas citações;

CASTRO, P. Estevão de — *Breve Aparelho e Modo Fácil përa ajudar a bem morrer hum chistão. Com a recopilaçam da matéria de testamentos, & penitência, varias oraçõs devotas, tiradas da Escritura sagrada, & do Ritual Romano de N.S.P. Pavo V*, Lisboa, Domingos Carneiro, 1663.

CRUZ, D. Fernando da — *Alivio das Doenças, e Disposiçam para huma preciosa morte, oraçõs, actos de Fé, & amor de Deos*, Lisboa, Domingos Carneiro, 1691.

FONSECA, P. M. Joam da — *Guia de Enfermos, moribundos, & agonizantes. Com exemplos accomodados às matérias de que trata*, Lisboa, Manoel Lopes Ferreira, 1689.

gência na literatura de espiritualidade, bem como a de outros textos portadores desta serenidade face à morte. Supomo-la bastante anterior aos séculos XVI e XVII, sobretudo porque os extractos convocados por estes autores citados, que são cronologicamente posteriores aos *Avisos* e à produção de *Violante do Céu*, contêm a argumentação, a linguagem e a simbologia que vemos reaproveitada na poesia religiosa e monástica dos "últimos fins" que temos vindo a analisar.

Apenas a título levemente exemplificativo, repare-se nas semelhanças entre alguns desses textos:

*Tempo fie ja de cantar a meu Deos hymnos de louvor.* (S. Jerónimo)

Que todos nesta capella  
Cantemos *Te Deum laudamus*. (p. 283 de V. Céu).

Repare-se ainda na semelhança dos argumentos convocados, neste caso a promessa e a misericórdia para com os culpados:

*Abri-me, Redemptor meu, as portas da vida. Com esta confiança falo; porque quando vós, Senhor, padecestes como malfeytor em a cruz, fizestes magnificas promessas de franquear o Ceo aos peccado-res; sobre vossa palavra vos executo, usai comigo como com o ladrão, que amparastes, estando vos em o santo madero de nossa redenção.* (S. Jerónimo)

Sois quem por dar confianças  
A temerosos reparos,  
Quiz nascer entre dous brutos,  
Quiz morrer com dous culpados. (p. 279 *Violante*).

*E pois eu. Senhor, fuy o que vos crucifiquei com meus pecca-dos, perdoai-me, & concedeime o que vós pedistes a vosso eterno Pay* (p. 147 — S. Boaventura)

Sou aquella ingrata esposa,  
Que nesse madeyro sacro,  
Observando mal três votos,  
Vos puz de novo três cravos. (p. 277 *Violante*).

*Quem terá para si, oh único bem meu, que neste franze me condenareis, havendo feyto tão grandes castos, & finezas para salvarme,*  
(p. 146 — S. Boaventura)

Vosso sangue foi o preço  
De meu eterno descanso,  
Vede se he justo, que perca  
O que vos custou tão caro? (p. 280 Violante).

*Não descanse meu coração, oh bom Jesus ate que chegue como ancioso cordeirinho ao suave licor de vosso divino Lado, & ahi ponhão fim todos os meus anciosos desejos* (p. 146 — S. Boaventura).

Sois quem por mayor fineza  
Quis huma porta no lado,  
Para recolher suspiros,  
Para conceder amparos, (p. 278 Violante).

*Atègora tenho peregrinado, já entro em minha pátria, atègora precederão perigosas navegações, já entro no porto seguro; (...)*  
(S. Jerónimo —p. 170)

Sou a que a vossas verdades  
Antepondo o mesmo engano,  
Fuy de perigo em perigo,  
E de naufrágio em naufrágio.  
(...)  
Ella he quem me promette  
Nesse mar, em que me embarco,  
Felice maré de rosas  
Com as rosas do Rosário. (p. 278 Violante).

As aproximações possíveis são inúmeras, embora, evidentemente, salvaguardadas as diferenças discursivas que afastam a prosa do verso, o lirismo poético da prosa catequética. E, mesmo que nada provem de concreto, elas podem indiciar, de alguma forma, uma sensibilidade perante a morte, que se adivinha comum entre os grandes santos e místicos e o mona-cato feminino do século XVII, que a poesia daí oriunda confirma.

O poema de Violante do Céu é, pois, concentradamente modelar de uma prática poética religiosa, testemunhada nos *Avisos*, que acentua a

dimensão interpelativa da alma a Cristo, confiante de que a Redenção promete o perdão dos pecados; e também de uma prática poética monástica feminina, que desenvolverá sucessivamente as mesmas linhas, alimentada por uma tradição mais mística em relação à morte. Pense-se o quanto este tipo de representação da morte marcará, por exemplo, os *Colóquios com Christo Crucificado de hum Peccador Arrependido* da franciscana Cecília do Espírito Santo, editados em 1688 ou, mais tardiamente, a espiritualidade de Soror Teresa Juliana de S. Boaventura, por exemplo. E atente-se nestas oitavas de Soror Maria do Céu, talvez datadas de 1690, embora só editadas em 1731<sup>17</sup>, que situam a alma na antecipação do Julgamento, confundida do amor excessivo de Deus, que todos recolhe.

(...)

E à mercê de luzeiro tão constante,  
Veja na morte, se cegou na vida.  
Mas há pasmo cruel, confusão forte.  
Se pela vida me pergunta a morte.

Que dirá, pois, Senhor, no transe amargo. Meu  
coração ingrato de ofender-vos?  
Que poderá dizer, para descargo,  
Quando foi o delito não querer-vos?  
Que vos dirá, repito, em tanto cargo,  
O coração cruel a responder-vos?  
E que, Senhor, em tanta semrezão,  
Que direis vós, Senhor, ao coração?

Neste termo cruel, neste tormento,  
Meu receio, Senhor, fatal admiro,  
Pois o que em vosso amor começa alento,  
Em minha ingratidão morre suspiro.  
Já em minha dureza desalento,  
Já em vossa terneza aqui respiro,  
E nesta divisão equivocada,  
Se morro de cruel, vivo de amada.

---

<sup>17</sup> Sobre as hipóteses de datação da escrita de *A Preciosa* de Soror Maria do Céu, de onde se extraíram as oitavas acima transcritas, veja-se HATHERLY, Ana — *A Preciosa de Soror Maria do Céu*, Lisboa, I.N.I.C, 1990.

Porem, às diferenças, meu cuidado,  
Sua esperança fie nesse dia,  
Que adonde vosso affecto tem chegado,  
Nem minha ingratição chegar podia:  
(...)  
A vós, se contra vós hei delinquido,  
Ofendido e amante, vou constante,  
Porque tendo vós tanto de ofendido,  
Ainda aqui vos fica mais de amante:  
Ao portento de amor me dêem ouvido,  
Quando de vosso amor suave cante  
(...)  
Que vosso amor, oh Rei, a tanto acode:  
Nem a menos amor, ser menos pode (...).

A pregação escatológica sublinhou que a misericórdia de Deus acompanhava o homem durante a sua peregrinação na vida, fornecendo-lhe graças e dons — é essa também a convicção de Soror Violante do Céu —<sup>18</sup>, mas afirmava que essa benignidade terminava na morte, onde Deus agia como leão e não como cordeiro, insensível às lágrimas do arrependimento<sup>19</sup>.

Não será por acaso que toda a poesia religiosa de Violante do Céu repete incessantemente esta antítese leão/cordeiro, para acentuar uma nova esperança. De qualquer modo, a literatura espiritual sobre os "últimos fins" propôs, sobretudo nas artes de morrer, uma aferição do modo de viver do cristão em função da salvação, tornando-se artes de bem viver, para alcan-

---

<sup>18</sup> Veja-se o soneto:

Quantas vezes (Señor) devo la vida  
A tu benignidad, a tu clemencia!  
Quantas por tu divina providencia  
Pudiera ser un rayo mi homicida.  
Quantas la enfermedad mas repetida  
Me pudiera matar con su violencia!  
Quantas por tu justissima sentencia  
Pudiera estar a polvo reduzida!  
Todo pudiera ser, si tu no fueras;  
Que esperas (gran Seflor) ver emendada  
Vida, que amparas con piedad paterna.  
Mi Dios, espero en ti, pues tu me esperas  
Que vida tantas vezes otorgada  
Ha de adquirir talvez a vida eterna, (p. 58)

<sup>19</sup> Cf. DELUMEAU — *Le péché et la peur*, ed. cit., 447 e 453.

çar uma boa morte. A essa dimensão não é insensível Violante do Céu, que poetizou algumas das advertências principais dessas obras em sonetos de extraordinária finura poética:

Abre (Célia) la puerta al sacro Esposo  
Abre, que dulcemente te despierta,  
Abre, que el mismo Dios llama a tu puerta  
Peregrino, galan, tiemo, y piedoso.  
Despierta del letargo rigoroso,  
Que te causa la perdida mas cierta;  
Abre la puerta a Dios, que es vida muerta  
La que passas en sueño, y no en reposo:  
Abre, pues tantas vezes te ha llamado  
Con el favor, la dicha, el desengaño,  
La inspiracion, la voz, y la palabra:  
Mira no se retire de enojado;  
No te adventures (Celia) a tanto daño.  
Que llames a su puerta, y no te abra. (p. 55 de *Parnaso Lusitano*)

A convicção de que a preparação para a morte se faz ao longo da vida não impediu, no entanto, que fosse forte a convicção, também sugerida no solilóquio de Violante do Céu, de que a morte é o momento decisivo onde se joga a possibilidade de salvação, através de um sincero arrependimento de que as lágrimas são o sinal exterior:

Todos meu bem, vos obriguem  
A que esquecido de aggravos  
Este taõ amargo choro  
Transformeis em doce canto. (p. 282)<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Devemos relacionar este extracto do solilóquio com um outro soneto de Violante do Céu, que termina desta maneira:

Firme la vista pues, los rayos siga  
De vuestro claro sol, si acaso puede,  
Aguila buelto amor, llegar a tanto.  
Y quando el alma el passo no prosiga,  
Decretad vós, Señor, que al punto quede  
Sinò mudada en sal, desecha en llanto. (p. 44 — "Ao entrar para o convénio")

O mesmo propará Soror Cecília do Espírito Santo:

Grande ditta tem a culpa,  
Grande sorte tem meus erros,  
Que se o peccador buscais,  
Quem mais peccador, que eu mesmo?  
Se entre meus próprios delictos,  
Perdido, Senhor, me vejo,  
Na ribeira de meu pranto,  
Tomo hoje o porto mais certo.

Ensaaiemos uma conclusão.

A inserção deste solilóquio de Soror Violante do Céu nos *Avisos para la Muerte* reveste-se, pois, de uma importância que não queríamos deixar de repisar.

Este solilóquio constitui um dos primeiros textos poéticos seiscen-  
tistas, oriundos do monacato feminino, através dos quais se pode aferir a  
sensibilidade monástica feminina à problemática dos "últimos fins". Ele  
reflete a esperança e a convicção do encontro com Deus, eco talvez da  
sensibilidade da clausura feminina a esta problemática. Neste sentido,  
alguns dos poemas de Violante do Céu sobre a morte e a conversão que  
sucessivamente fomos chamando à colação permitem uma leitura mais  
segura da concepção salvífica que o solilóquio em causa representa, sobretudo  
pelo facto de virem na imediata sequência de outros textos que nos  
dispensamos de transcrever, e que denotam uma nítida dimensão de espe-  
rança mística. Citaremos apenas os títulos: "Ingratitud del mundo causa  
desengaflos por lo que el alma busca a Dios piedoso", "Mala paga dei  
mundo es colírio para ver y buscar a Dios", "Conocimiento proprio, y  
reso-lucion de una alma servir solo a su Dios, dueño, y sefñor" (pp. 50-51).

O solilóquio que nos ocupou mais intensamente poderá ter funcionado  
como texto de leitura para a morte concreta de uma religiosa do Mosteiro de  
N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> do Rosário, onde Violante do Céu professou. Sabemos o quanto a  
experiência da morte nos conventos femininos se alimentou de práticas  
poético-místicas que facilitavam o momento da morte, tal como testemu-  
nham algumas biografias de religiosas. O pedir para ouvir um cântico, um  
poema ou um salmo determinado era uma situação corrente na hora da  
morte. Alguns guias de enfermos citam inclusivamente textos poéticos como  
auxiliadores do momento do trespasse. Veja-se D. Fernando da Cruz, que

transcreve um poema claramente místico de uma religiosa, Soror Maria de la Antigua, para ser dito na hora da morte, e que a seguir se transcreve:

Vamos, mis amores  
A las frescuras,  
A las fuentes de amor,  
y a las agoas puras.  
Rios crystalinos,  
Venid, y llevadme  
Al cordero, y a la filia,  
De donde nace (p. 71).

Aliás, nas suas prescrições, este autor realça a importância da música e da poesia como impulso de união mística, de amor, que predispõe a alma à abertura do encontro com Deus. É da força desse desejo que pode, como se sabe, resultar a salvação.

Por outro lado, o poema de Violante do Céu manifesta uma aberta confluência com a globalidade dos textos poéticos inseridos nos *Avisos para la muerte*, obra composta, como se disse, de textos dos melhores engenhos de Espanha e Portugal. Tal constatação permite-nos, uma vez mais, reclamar a urgência de uma perspectiva peninsular na clarificação das coordenadas da cultura portuguesa da idade moderna. Talvez se possa afirmar, à luz do denominador comum que entrelaça estes textos, que a modalidade poética e a intensificação lírica concedeu ao inquietante tema dos Novíssimos uma tônica preferentemente salvífica, que se sobrepõe à vertente dos escrúpulos e do temor da morte, que, embora também salvíficos, eram-no de outro modo ou por outro caminho...

Pela sobreposição de memórias que um acto de leituras sempre pres-supõe, este texto estabelece uma intensa rede de remissões com variados outros textos. Desse diálogo ressalta, acima de tudo, a consistência, para a generalidade do discurso poético religioso e particularmente feminino, de uma visão da morte encarada preferentemente como fé no encontro com Deus e na esperança resultante da promessa de glória. A linguagem poética, sobretudo a do século XVII, permite a relevância dos contrastes entre conceitos, onde castigo/perdão, rigor/benignidade, justiça/misericórdia alcançam poeticamente a anulação de um dos seus pólos.

No entanto, se, nos *Avisos*, às vezes se verifica um vaivém entre duas visões do mundo (cf. Lope, p. 4v.), em Violante do Céu temos como única e definitiva tônica a esperança. Por isso, em toda a sua obra, aliás como também em alguns poemas dos *Avisos*, a insistência no epíteto *dulce* aplicado a Jesus adquire uma coesão semântica digna de realce.

Tal perspectiva desenha, talvez, para o discurso poético uma dimensão escatológica diferente da dominante, por exemplo, em certos sectores da prosa da época. Não esqueçamos que, se a elite religiosa (padres e religiosas) foi a faixa social talvez mais atormentada pelos escrúpulos de imperfeição e de pecado, ela foi, talvez por isso e simultaneamente, o sector onde também se verificou a criação de um discurso mais suave, relativamente à temática dos "últimos fins".

Por isso, o universo poético parece ter feito uma leitura e, conseqüentemente, um discurso mais autónomo em relação ao que era a sensibilidade portuguesa aos Novíssimos do homem na época. A poetização desta temática e desta coordenada vital da cultura portuguesa, bem como a sua amplitude no universo monástico feminino da altura, parece talvez inserir-se mais na dimensão de uma *esperança mística*, do que na dimensão de uma *urgência escatológica* de raiz *apocalíptica*, mais pessimista e pers-pectivadora do final do mundo e do juízo final e tão vincada no discurso profético ou na de uma *esperança reformadora* de natureza *eclesial*, que procurava acima de tudo a reforma da Igreja e a reforma da vida interior e que era dominante na sermonária e nos discursos da missão<sup>21</sup>.

Através desta dimensão mais mística da poesia, o cristocentrismo anula ou minoriza o pessimismo em relação à salvação, mais próximo de uma retórica do medo, adequada a um público de massas, que havia que converter e regenerar.

Estas meditações da morte sob a forma poética de solilóquios são eflúvios poéticos de uma piedade já habituada às exigências da conversão. Elas apelam a uma leitura interiorizante, pela qual a alma religiosa poderá até chegar ao desejo da própria morte, como momento supremo pelo qual a alma se unirá ao Criador, numa liberdade sem limites. Soror Teresa Juliana de S. Boaventura dirá, mais tarde, num romance dirigido a uma imagem de Cristo Crucificado:

Quando me buscays, meu Bem,  
Minha alma que vos dirá?  
(...)  
Dirá, que apresseis os dias,  
Para que ver-vos vá já;  
Pois do lugar onde vive,  
Taõ preza, e captiva está. (p. 163)

---

<sup>21</sup> Sobre a sistematização e maturação destas vertentes ao longo da Idade Média, veja-se BOURGEOIS, Henri — *L'Espérance Maintenant et Toujours*, ed. cit..

E noutro poema:

Ora poys, meu Deos, meu Pay,  
Peço-vos me deixeyz ver Vossa  
face, vossa luz,  
E que possa salva ser.

Estamos muito perto da síntese poético-mística da esperança  
escato-lógica, lapidarmente enunciada, um século antes, por Santa Teresa:

Venga ya la dulce muerte,  
Venga el morir muy ligero,  
que muero porque no muero.

## HORA E IMAGENS DA MORTE NA PASTORAL MISSIONARIA

OS *BRADOS* DO BISPO DE CABO VERDE,  
D. FREI JOSÉ DE SANTA MARIA DE JESUS (1731)

PEDRO VILAS BOAS TAVARES

Universidade do Porto

*Agora é o tempo mais precioso, agora são os dias  
da salvação, agora é o tempo propício.*

Imitação de Cristo

### 1.

Na pastoral cristã desde sempre se inculcou o *memento mori* como incentivo a viver bem, significando esse viver bem, viver de acordo com o fim para que cada homem foi criado: a bem-aventurança eterna. Consequentemente, nos tempos medievais, a morte e os *novíssimos* foram tema omnipresente na literatura ascético-moral, inaugurando-se mesmo, no outono da Idade Média, com as *artes moriendi*, um género de obras, posteriormente desenvolvido, — antes e depois de Trento —, pautado sobretudo pela preocupação com uma salvífica vivência do crítico e decisivo momento da morte individual <sup>1</sup>.

Enriquecido já o discurso sobre a morte com novos matizes e acentuada ênfase na correlação *arte de bem morrer / arte de bem viver*, trans-

---

<sup>1</sup> Cf. MARTÍNEZ GIL, Fernando — *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, 1993, pp. 32-65. Sobre o *exercício* gertrudiano de representação da morte e seu pos-terior influxo peninsular cf. CARVALHO, José Adriano de — *Artes de Morrer na Idade Média e no Barroco: Exercício de União, Exercício de Anulação*, «Revista da Faculdade de Letras de Lisboa», nº 13/14 – 5ª Série, Dezembro 1990, pp. 157-164.

formado este tipo publicações em instrumento duma pedagogia de massas e duma pastoral de medo, ao serviço da reforma católica, é com naturalidade que, geralmente, à escala europeia, o século XVII nos aparece numa posição cimeira no referente à edição de títulos de obras de «preparação para a morte»<sup>2</sup>. Jean Delumeau mostra que em França mais de 50% das «preparações para a morte» do século XVII e mais de 40% do século XVIII insistem sobre os perigos da morte súbita<sup>3</sup>, e, também em terrenos ibéricos, alastrou o medo da morte repentina (da qual muitas pessoas se procuravam livrar com a ajuda de *nóminas* penduradas ao pescoço), correspondente a um estereótipo da boa morte como morte pacífica e programada, permitindo ao moribundo gerir até ao fim o cerimonial dos seus últimos momentos<sup>4</sup>.

Propomo-nos apresentar aqui uma interessante e significativa obra da primeira metade do século XVIII, com muitos aspectos tradicionais, mas apostada precisamente em relativizar funestos lugares comuns resultantes dessa excessiva concentração das atenções nos perigos da morte súbita. Supondo que alguém escolhia condições habitualmente consideradas óptimas para um trespasse feliz, — morrer na sua cama de uma doença, sem a perturbação de dores excessivas, mantendo-se consciente, com um confessor à cabeceira, munido de um santo Cristo, com tempo para se confessar e ser sacramentado —, o seu autor vai justamente encarecer os «perigos da morte escolhida da parte do enfermo».

Referimo-nos aos *Brados do pastor às suas ovelhas*, de D. Frei José de Santa Marta de Jesus, Bispo de Cabo Verde, obra publicada em Lisboa em 1731, cuja procura e boa aceitação levou a uma segunda edição em 1735<sup>5</sup>.

A personalidade deste autor reflecte-se bem na obra. Jovem, quis passar dos estudos da jurisprudência, em Coimbra, à vida religiosa; recebeu o habito franciscano no Convento de Xabregas, em 1694, e decorridos dez anos, passou da sua província do Algarve ao Seminário do Varatojo, com desejos de se fazer um dos seus «missionários apostó-

---

<sup>2</sup> Cf. DELUMEAU, Jean — *Le péché et la peur*, Paris, 1984, pp. 389-390.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>4</sup> Cf. MILHOU-ROUDIE, Anne — *Un tránsito espantoso: la peur de l'agonie dans les préparations a la mort et sermons espagnols des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, in *La peur de la mort en Espagne ou siècle d'or*. Estudos reunidos e apresentados por Augustin Redondo, Paris, 1993, pp. 15-16.

<sup>5</sup> As duas impressões foram de Manuel Fernandes da Costa, impressor do Santo Ofício. Cf. MACHADO, Diogo Barbosa — *Bibliotheca Lusitana*, t., II, 873-874. A informação do Abade de Sever e de Frei Jerónimo de Belém de que a quase totalidade da primeira impressão se consumiu em Cabo Verde é confirmada pelo próprio autor no *Prólogo exortatório* da 2.<sup>a</sup> edição. Reportar-nos-emos sempre ao texto desta edição.

licos»<sup>6</sup>. Com efeito, esta obra, onde ainda há reflexos da sua formação jurídica juvenil, corresponde, acima de tudo a essa dimensão da sua vida: a de missionário varatojano.

Deixou auréola de religioso santo, cumpridor, propendendo «para escrupuloso, por cuja causa era miúdo nos seus proceder»<sup>7</sup>. No Varatojo participou em numerosas missões, em Lisboa, em Coimbra, nos bispados do Algarve, Portalegre, e no Arcebispado de Braga; em 1717 foi canonicamente eleito seu guardião, e aqui conviveu então com Frei Gaspar da Encarnação e outros vultos do movimento reformador da *jacobea*<sup>8</sup> com quem terá sintonizado.

Em 1720 foi escolhido para Bispo de Cabo Verde por D. João V. Vencidas as suas relutâncias e sagrado Bispo, chegou à ilha de Santiago a 25 de Novembro de 1721, e aqui, na expressão de Frei Manuel de Maria Santíssima, transformou o seu paço «em seminário de virtudes», vivendo como no Varatojo. Era bispo e missionário «sem deixar de ser religioso observante e mortificado»: visitava as ilhas do seu bispado levando consigo «confessores zelosos», pregava regularmente na catedral, ouvia de confissão, e ensinava até os «meninos da doutrina»<sup>9</sup>. Na esteira das memoráveis viagens do seu antecessor D. Frei Victoriano do Porto<sup>10</sup>, em 1732 passou à Guiné, naquela que seria a sua última viagem apostólica antes do regresso definitivo a Portugal, onde chegou em 1735, já com a saúde arruinada<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Nasceu em Évora, de pais «de mediana nobreza», a 8 de Novembro de 1670. Cf. BELÉM, Frei Jerónimo — *Crónica Seráfica da Sama Provinda dos Algarves*, t. II, Lisboa, 1753, pp. 362-364. MARIA SANTÍSSIMA, Frei Manuel de — *História da fundação do Real Convénio e Seminário de Varatojo*, Porto 1799, t. II, pp. 71-73, assevera que, «graduado» em direito na Universidade de Coimbra, pretendeu o hábito no Varatojo, onde não foi aceite «por não haver lugar» (sabemos que a comunidade não poderia ultrapassar 30 membros), e sendo admitido na província do Algarve, tomou o hábito em Xabregas em 14 de Agosto de 1694. Noviço, corista, sacerdote, pregador, saiu já da província «bem exercitado nos costumes santos da Religião», sendo incorporado no Varatojo a 22 de Maio de 1704.

<sup>7</sup> BELÉM, Jerónimo de, *ibid.*, p. 371.

<sup>8</sup> Um desses vultos. Frei Manuel de Deus, professou nas mãos do nosso Frei José de Santa Maria de Jesus, então Guardião, sendo mestre deste noviço Frei Gaspar da Encarnação, que pode, em sentido lato, ser considerado justamente cabeça da *jacobea*. Sobre a *jacobea* e o Varatojo cf. SILVA, António Pereira da (O.F.M.) — *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*, Braga, 1964, pp. 95-105.

<sup>9</sup> MARIA SANTÍSSIMA, Manuel de — *op. cit.*, *ibid.*, pp. 75-78.

<sup>10</sup> Cf. MOTA, Avelino Teixeira da — *As viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a cristianização dos reis de Bissau*, Lisboa, 1974.

<sup>11</sup> Cf. MARIA SANTÍSSIMA, Manuel de — *op. cit.*, *ibid.*, pp. 78-82. Embarcou para a Guiné, «para visitar e consolar as suas ovelhas allí dispersas», a 19 de Março de 1732. Depois de uma acidentada viagem, demorou-se na Guiné. Quando tentava regressar a Santiago, já sem vista e com precária saúde, um novo acidente de navegação levou-o à Baía. A 21 de Novembro de 1734 partiu da Baía, e desembarcou na barra de Lisboa no princípio de Março de 1735. Foi recebido por D. João V e recolheu-se a Xabregas, onde faleceu em 7 de Junho de 1736.

Os *Brados do pastor* foram um livro confessadamente concebido para instrução das suas ovelhas de Cabo Verde, embora a sua reedição, emendada e acrescentada aquando do seu regresso — «bem por acaso» — a Portugal em 1735, visasse o aproveitamento dum público mais vasto<sup>12</sup>. Dividia-se esta «obra espiritual», destinada a suprir falta de livros e lacunas de estudo<sup>13</sup>, em duas partes: um conjunto de quarenta *práticas*, breves e claras, para utilização dos párocos do Bispado de Cabo Verde, nos domingos e dias santos em que não houvesse sermão, bem como para uso dos pais de família na instrução dos seus filhos, e *hum Espelho de Dezensano para peccadores confiados*. Esta ordenação inicial foi invertida na segunda edição, e a nossa atenção incidirá especialmente sobre aquela que passou a ser agora a primeira parte da obra: o *Espelho de dezensano para peccadores confiados*. Dirige-se ela a todo o tipo de leitores, pondo-os em guarda contra a perigosa tentação de deixarem para a hora da morte o arrependimento das próprias culpas.

Atendendo a que «os objectos que se percebem com as vistas, são mais effícaces do que as vozes das doutrinas», o autor tomou «por empresa» uma gravura, — tétrica e movimentada\* —, que o texto posteriormente explica, vendo-se na qual, «como em espelho», cada leitor, «considerando-se no estado que o espelho lhe representa», pudesse ponderar devidamente «quão louco he[ra]» e que perigos corria, se porventura protelava o arrependimento para a última enfermidade e para o leito de morte. O texto vai apoiar-se nesta gravura, assinada por B. Miguel Le Bouteux. Todavia, sempre procurando ir mais longe, D. Frei José de Santa Maria de Jesus incitará os leitores com possibilidades a que a multipliquem, mandando-a copiar por pintores, porque à sua vista, todos poderiam despertar do seu descuido: aos que tivessem tido «notícia» da obra, a estampa lembrar-lhes-ia «a sua matéria», àqueles que não tivessem tido essa «notícia», as «trovasinhas» nela inclusas dar-lhes-iam «bastantemente» a conhecer a sua substância<sup>14</sup>. Com efeito, apresentava-se a estampa — *Espelho em que cada hum se deve ver e considerar* — como «mudo pregador», convidando os destinatários a mudarem de critérios. Um deles seria justamente uma nova relação com o tempo, de acordo com as exigências derivadas da consideração dos novíssimos<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. *Prólogo exortatório da 2.ª impressão*.

<sup>13</sup> Cf. *Appendix segundo*, p. 125; *Praticas doutrinaes, Ao leitor* [p. 147].

\* Reproduzida em anexo.

<sup>14</sup> Cap. XII, pp. 120-121. Aos leitores pede também que tomem de memória as *trovasinhas*, para breve recordação das verdades assimiladas. Em redondilha maior, as duas décimas (*abbaaccddc*) e as duas quadras são, efectivamente, de fácil memorização.

<sup>15</sup> Como se insinua na décima do lado direito da gravura: *Quem com os olhos ouvir/ Este mudo Pregador/ Achara o grão primor/ Com que o pertende arguir./ Se pois interna fugir/ Os perigos, que em o escuro/ Destas sombras lhe figuro: / Deve gramático a gente/ Por pretérito o presente, / E ja em presente o futuro*.

Deve dizer-se que é mais lógica e consequente a disposição das matérias na segunda edição, já que a gravura, inserida no início, junto às *licenças*, marca toda a obra, e toda esta, afinal, gira em torno dos novíssimos. Por isso, nesta segunda edição, no texto do *Espelho*, o autor remete mesmo o leitor que queira «mais razões» para o «*Tratado das Práticas*»<sup>15</sup>. Entre a matéria do *Espelho* e a das *Práticas*, D. Frei José de Santa Maria entendeu colocar dois apêndices, o primeiro, constituindo uma instrução para incitar e facilitar o uso da oração mental, o segundo, «para os simplices sacerdotes», sobre o modo de actuação destes, quando chamados a atender moribundos, de modo a «evitar as mortes más dos pecadores»<sup>17</sup>.

Do encadeamento das matérias e recorrência de temas, do tom vivo, directo e interpelativo do autor, dos casos «horrendos» recontados (próprios de "missão"), da preocupação de envolver — e impressionar —, simultaneamente, inteligência, imaginação e sentidos, do sentido prático, de eficácia e de urgência do autor, da ênfase posta na necessidade e facilidade da oração mental para todo e qualquer fiel adulto<sup>18</sup>, do tipo de devoções inculcadas, da representação marcial e combativa da vida cristã, de todo o tom geral da obra, resulta evidente o espírito varatojano com que o prelado a compôs, resultante afinal da marca impressa pela pessoa e acção do fundador<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Cap. XII, pp. 117-118. No conjunto das 40 práticas, para além das referências permanentes, resultantes da ligação dos diferentes mistérios da fé à soteriologia, e de todo um clima geral de alerta e alarme perante as realidades últimas, tratam exclusiva e expressamente dos novíssimos as práticas 12 e 13, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, e 29.

<sup>17</sup> Cf. *Appendix segundo*, pp. 125-136.

<sup>18</sup> «Deixadas outras diffinições commuas dos Mysticos, a que me parece mais clara, e perceptível para toda a casta de gente, he a seguinte. Oração mental, ou meditação, consiste em considerar alguma cousa, que mova o coração a alguns affectos bons. Do que se conhece facilmente *o quão necessaria seja em os adultos, para a salvação de suas almas*. Porque sendo certa a guerra, que os inimigos da nossa alma nos fazem tanto que entramos em o uso da razão, *não podemos alcançar vitoria, sem o socorro deste espiritual exercicio*» — *Appendix primeyro*, p. 121 (itálico nosso).

<sup>19</sup> Como vemos dos relatos do Padre GODINHO, Manuel — *Vida do Venerável Padre Fr. António das Chagas*, Lisboa, 1728, v.g. pp. 91-92, nas missões, o Padre Chagas pregava «cousas comuas», começando pelo fim para que fomos criados, para persuadir logo a penitência, confissão, satisfação, e a consideração dos novíssimos; é bem conhecido o tom patético e teatral dos seus sermões, provocando a comoção dos auditórios; outrossim ensinava a doutrina cristã, «nos povos pequenos principalmente», inculcava a oração mental, a frequência dos sacramentos, a observância da lei de Deus, penitências, devoção a Nossa Senhora e Chagas de Cristo. Com algumas particularidades e diferenças de pormenor. — o nosso autor, por exemplo, inculca uma devoção a *doze anjos*, «celestiais paraninfos» encarregados de solicitar a permanência dos fiéis na vida da graça, e uma devoção a Nossa Senhora «fundada em as noticias que dá a Madre Soror Maria de Jesus [de Agreda] em a sua Mystica Cidade de Deos» —, também neste livro, reflexo duma acção missionária concreta, o esquema de doutrinação segue, naturalmente, a pauta do fundador.

## 2.

O *Espelho* vai apresentar a hora da morte como uma hora de fraqueza que o inimigo do género humano aproveita «para fazer mais a seu salvo a bataria, abrir brecha, conquistar a praça da alma, e gloriar-se (do modo que pode) com a vitória»<sup>20</sup>. Daí a comparação da situação do moribundo à de uma parede inclinada, ameaçando ruína e prestes a cair<sup>21</sup>. Pelo que se impõe uma advertência terminante de D. Frei José de Santa Maria de Jesus: aquele que vivendo agora relaxadamente, espera de Cristo uma inspiração final com que Ele converta «a pedra do seu coração em pão» é semelhante ao tentador no deserto<sup>22</sup>. E ainda referindo-se a esse decisivo momento: «Não guardeis para o *xaque mate* a vossa defesa, porque então não a há»<sup>23</sup>.

A estampa ilustra precisamente os perigos duma morte frequentemente escolhida, cujos inconvenientes o prelado conhecia «de vista» e duma larga experiência<sup>24</sup>, e para os quais entendia ser urgente alertar os fiéis, desfazendo ilusões e miragens com o tempo acumuladas. Por isso rezam as quadras:

*Quem soubesse quanto horrenda  
He a morte que apetece;  
Nunca guardara para esse  
Transe, da vida a emmenda.*

*Quando o Diabo esta vendo,  
Que o tempo vai acabando;  
Todo o furor empenhando,  
Quanto pode esta fazendo.*

Suposta a moldura tradicional dentro da qual se processava habitualmente a arte de ajudar a bem morrer, tratava-se de enfatizar as especiais dificuldades, insuficiências e desajustamentos desse quadro, se o enfermo deliberadamente protraía a reconciliação com Deus para o último momento.

Não há absolutamente nenhuma novidade em apelar-se para as dificuldades da hora decisiva do passamento; o receio dessa hora foi de sempre. Mas pode assumir algum significado que, contrariando certas tendências da sociologia religiosa anterior e coeva<sup>25</sup>, o nosso Bispo insista na

---

<sup>20</sup> Cap. II, p. 6.

<sup>21</sup> Cap. II, pp. 10-11.

<sup>22</sup> Cap. III, p. 16.

<sup>23</sup> Cap. VI, p. 42.

<sup>24</sup> Cf. Cap. VII, p. 45.

<sup>25</sup> Cf. MARTÍNEZ GIL, Fernando — *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, pp. 361-362.

insuficiência dos meios — mesmo se escolhidos! — e do protagonismo do religioso encarregado de assistir o enfermo, para colocar toda a tónica na limpidez e radicalidade das disposições interiores e anteriores do agonizante <sup>26</sup>. Com identidade de propósitos, em tratado um pouco anterior no tempo, o ex-jesuíta Padre Nicolau Fernandes Colares, socorrendo-se de imagens da história náutica portuguesa, resumia num título toda esta doutrina: *Descrição do tormentoso cabo da enganosa esperança à hora da morte, exposta em huma nova carta de marear, que ensina como se pôde atravessar com menos risco aquelle tempestuoso Promontório, por meyo da Penitencia e reforma da vida* <sup>27</sup>. A esperança, em vez de «progenitora de acções meritórias», torna-se «cooperadora da perdição» ou causa do seu «naufrágio», se o pecador guarda para a morte o seu arrependimento <sup>28</sup>. E todavia, importa conciliar esta doutrina com a da não desesperação da salvação até ao último momento. Conciliação católica que, evidentemente, mantém a todo o transe o Bispo de Cabo Verde no *Espelho* <sup>29</sup>, e se mantém na *Descrição*. O padre Colares evoca mesmo a excepcional idade do exemplo — obrigatório — do bom ladrão, explicando que a Igreja não lhe dedicara igrejas nem altares precisamente para daqui se não seguir imitação duma dilação no arrependimento <sup>30</sup>. No caso de um e outro autor estamos perante uma tentativa pastoral de correcção do que de contraproducente ou abusivo havia numa praxe concreta, bastante frequente entre os fiéis: deixar para o fim da vida as últimas e decisivas disposições, arrependimento, restituições, testamento, embora investindo muito nas condições formais de acompanhamento religioso do passamento. Uma atitude que, sendo deliberada, punha em causa a genuinidade da conversão, por supor a

---

<sup>26</sup> «eu vos quero conceder que tenhais essa fortuna tão rara de terdes à cabeceyra hum confessor tão abrazado em caridade, que suas palavras sejam faíscas de fogo; bastarvos-ha isso para que pegue em vosso coração esse fogo? (...) vivendo sempre com o coração ensopado nas aguas das cisternas rotas de que falia Jeremias, que são os bens do Mundo; ainda que as palavras do Confessor sejam faíscas, e mui abrazadas, não prenderão em vosso coração pelas disposições tão contrarias» — Cap. 111, p. 14.

<sup>27</sup> 1.<sup>a</sup> edição, t. 1, Lisboa, 1718.

<sup>28</sup> T. I, ed. de Lisboa, 1743, p. 15.

<sup>29</sup> «Bem he verdade que, não obstante toda esta dissipação e desperdiço, Deos pode dar então taes auxilios que o mais perdido peccador então se arrependa e salve; porém adverti a reflexão que faz Santo Agostinho na fortuna do bom ladrão em ser hum, e ser só, *unus et solus*, dizendo que foy hum, para que ninguém desconfie de se salvar, ainda que guarde para a hora da morte o seu arrependimento: mas que foy sò, para que, vendo nós como he raro esse bom successo, nenhum presuma que também o terá, *unus, ut unus dificiat; solus, ut nullus confidat*. Como nas cousas forenses o dieta a regra ou axioma de Direito: *Quod alicui gratis conceditur, non debet trahi ab aliis in exemplum*; o que a algum se concede de graça, não pode servir de exemplo para os outros quererem o mesmo» — Cap. III, pp. 11-12.

<sup>30</sup> Ed. cit., pp. 163-168.

existência de cálculo. De resto, este excesso de calcular e jogar com a misericórdia divina, como tentação permanente, sempre suscitara os cuidados dos tratadistas; baste lembrar as palavras de um Frei Luís de Granada no *Guia de pecadores*<sup>31</sup>, ou até as linhas cáusticas do *sonho do Inferno* de Francisco Quevedo<sup>32</sup>.

O Bispo de Cabo Verde é sempre coerente com uma única e permanente atitude própria de «missionário apostólico»: visar e garantir uma conversão imediata nos indivíduos que constituem o seu público; fazê-la convergir e selá-la com a administração do sacramento da penitência:

*De tudo o que tendes visto no Espelho, e do que vos tenho dito na explicação delle, podeis bem inferir quão perigosa he a morte escolhida; e se esta, escolhida por melhor, ou menos má, he tão perigosa, que serão as outras regeytadas por peyores? Do que, bem ponderado, podeis tirar por conclusão que, se não traiais logo da emenda de vossa vida, vos pondes em manifesto perigo de vos perderdes; porque não ha para onde apelar que não seja mais perigoso do que a taboa no naufrágio, que, ainda que seja remédio para o naufragante, he mau remédio, e tão perigoso, que por nenhum caso vos querereis expor a essas esperanças, tendo por certo o naufrágio da embarcação, nem por todo o interesse, nem por todo o gosto, nem por cousa alguma deste Mundo. Pois, se o naufrágio em que haveis de dar à costa (como vós vedes no Espelho) he certo e infallivel, dizei-me e ponderai bem que loucura será a vossa, se guardardes para*

---

<sup>31</sup> «Si por otra parte dices que es grande la misericordia de Dios, y esa le calienta de tal manera, que perseverando en tu mala vida, tengas por segura tu salvación, dime: que mayor ofensa puedes hacer a esa misericordia, que tomar de ella ocasión para más ofenderla? Quién le enseño a hacer esa consecuencia, que porque Dios es bueno, tengas tú licencia para ser más malo y salir con ello? A lo menos el Espirito Sancto no enseña arguir desa manera (...) No es esa esperanza, sino presunción, porque esperanza es creer que arrependiendote, y apartándote del pecado, te perdonará Dios por malo que hayas sido; mas presunción es creer que, perseverando siempre en la mala vida, todavía tienes tu salvación segura» — Cap. VIII, Madrid, 1966, pp. 82-87.

<sup>32</sup> «— Y vos — dijo el maldito — [habláis] como ignorante, pues no sabéis que la mitad de los que están aquí se condenan por la misericordia de Dios. Y si no, mirad cuántos son los que, cuando hacen algo mal hecho y se lo reprenden, pasan adelante y dicen: «Dios es piadoso y no mira en niñerías; para eso es la misericordia de Dios tanta.» Y con esto, mientras ellos haciendo mal esperan en Dios, nosotros los esperamos acá. (...) Que de la piedad de Dios se ha de fiar, porque ayuda a buenos deseos y premia buenas obras; pero no todas veces con consentimiento de obstinaciones. Que se burlan así las almas que consideran la misericordia de Dios encubridora de maldades y la aguardan como ellas la han menester y no como ella es, purísima y infinita en los santos y capaces delia, pues los mismos que mas en ella están confiados son los que menos la dan para su remedio. No merece la piedad de Dios quien, sabiendo que es tanta, la convierte en licencia y no en provecho espiritual. (...)» — *Los sueños, Las zahurdas de Pluton*, Lisboa, s/d., p. 90.

então o lançar mão da taboa que nos resta, depois de escaparmos do primeyro naufrágio da culpa original na primeyra taboa do Baptismo, isto fie a taboa da confissão? <sup>33</sup>

Ora, passando a conversão pela confissão gerai de toda a vida passada, e sendo já de si, dentro da exigência rigorosa de que a confissão seja inteira, difícil a evocação particular de todos os actos e circunstâncias concretas mais distantes no tempo, sobretudo se recuando até à «meninice», torna-se fácil ao Bispo de Cabo Verde encarecer o acréscimo de escolhos por parte de quem deixa para a hora da morte a confissão <sup>34</sup>. Acrescenta o autor um outro impressivo argumento: tendo «vendido» a sua alma ao diabo pelo pecado, com a passagem do tempo, o pecador tem mais dificuldade em voltar a conseguir a sua liberdade, uma vez que, como qualquer senhorio apelando para uma prescrição ou usucapião, o diabo defende tanto mais assanhadamente a sua propriedade quanto mais tempo tenha decorrido <sup>35</sup>. De resto, este varatojano não se cansará de vincar não serem a glória eterna nem a santidade alcançáveis pela lei do menor esforço, antes supondo árduo esforço de abertura e cooperação do homem com os influxos da graça divina <sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Cap. XII, pp. 116-117.

<sup>34</sup> «É assim, crescendo a difficultade cada vez mais, na hora da morte a sentem mayor, com que não se resolvendo a cortar por tudo, nem então se confissão inteiramente; com o que se condenão certamente ao Inferno (...)» — Cap. IV, p. 25.

<sup>35</sup> «Do desgraçado successo deste infame escravo do demónio, ainda que grande por valido daquelle Rey [um assustador exemplo tirado de Beda], vereis vós quanto direyto dà ao diabo o titulo da posse continuada de muyto tempo, que he tanto, que parece não basta a jurisdicção ordinária de Christo Senhor nosso para o desapossar, mas que he necessária a extraordinária. (...) / Vede agora, ò endemoninhados ab infantia, vede os que desde a vossa mocidade destes posse ao demónio da vossa alma, *Accepto tamquam pretio dulcedine temporalis voluptatts*, recebendo por preço a doçura do gosto temporal, que pela mayor parte esta he a moeda corrente com que o diabo compra tantos moleques, tomando posse delles, ainda na mais tenra idade, incitando-os a acções torpes, a vistas licenciosas, a palavras lascivas, a brincos deshonestos, para que creando logo em pequenos a negra pele de tantos vicios, não a possuão ao depois mudar como os Ethiopes. Vede, tomo a dizer, que extraordinário poder de Deos será necessário para despossar ao demónio de posse tão continuada, e mais sendo sem contradicção alguã vossa, antes sim accrescentando-lhe cada vez mais os titulos da posse, nos peccados que cada vez mais ides commettendo» — Cap. IV, p. 25. Releve-se, de passagem, o "entorse" doutrinário, — retórico —, consistindo em identificar estado de pecado / posses são diabólica.

<sup>36</sup> Fá-lo, por vezes, com toda a expressividade do orador sacro experimentado que era: «Se a pedra do deserto não lançou agua senão com repetidos golpes de vara, talvez porque, sendo antes pedra, *Loquimini ad petram*, passou ao ser de pedemeyra, *Percutiens virga bis silicem*, como tu, passando de pedra dura a pederneyra mais endurecida, *Et indurotum nimis*, presumes então ter olhos de agua para derramares por tuas culpas sem muy repetidos toques? He verdade que os dous golpes que deu Moyses com a vara, significavão a Cruz, que vês junto a ti [no leito de morte], *Gemina percussio duo Crucis ligna significat*, mas quem te

O *Espelho do Dezenano* tratado, e o *Espelho* estampa, completando-se, visam um único objectivo: impressionar eficazmente para o bem das almas. A exploração barroca e missionária do medo está patente no que se lê, no que se sugere e no que se vê. De resto a movimentada visão diabólica da estampa está em perfeita harmonia com a escolha de «horrendos» e «desastrosos» casos sub ministrados no texto, impressionantes exemplos retirados do *vade mecum* missionário<sup>37</sup>, que não ficariam menos gravados nas mentes do seu público.

Aspectos tradicionais de representação, patentes nas *artes de bem morrer*, continuam, naturalmente, presentes<sup>38</sup>: nomeadamente na imagem do quarto e do leito do agonizante como cenário de peleja, e no tipo de tentações diabólicas representadas. Também não fica esquecida a velha imagem tópica da morte como grande niveladora, patente nas insígnias sobrepostas à credencia que ladeia o leito do enfermo e no dístico latino que as acompanha<sup>39</sup>.

### 3.

No leito de morte, o moribundo (na gravura com o n.º 1) é assediado pelos demónios — «a fileira dos soldados infernaes, com armas nas mãos se tem fortificado na ala direita»<sup>40</sup> —, tendo em seu apoio um religioso--sacerdote (n.º 2) e o anjo da guarda (n.º 8), dispostos a auxiliarem-no a

---

segura de que o sacerdote que te assistir com ella nas mãos, terá a virtude e o espirito de hum Moysés, para ferir a pederneyra de teu coração com os dous golpes da vara Cruz, e da Vera Cruz, mais necessários naquela hora? Que são os frutos da Arvore da cruz para a confiança na Divina misericórdia, e o amor de Jesu Christo, que morreu nella, para a contrição. Se em hum forno de cal, são necessárias muitas horas, para que as pedras percão a sua dureza, á violência de tanto e tão continuado fogo; se o alvanel não lavra a pedra, senão à custa de muitos e continuados golpes; se o ourives, para pulir o diamante, necessita de lhe dar muitas voltas no esmeril, e, ultimamente, se nem ainda no pao mais brando pode o imaginário formar hum santo sem muitos cortes e labores; como presumes que a pedra do teu coração se cosa e abraque com numa faísca, se lavre com hum golpe, se pula com huma volta no esmeril, e que do tronco seco e duro do mesmo coração se forme hum Santo para o Templo da Gloria, com hum corte ou com hum só lavor, ainda que o Mestre seja tão insigne como soberano?» — Cap. III, p. 17.

<sup>37</sup> Retirados, sem explicitação, nomeadamente de Beda, Diogo de Ibarra, Afonso de Andrade, S.J. (do seu *Itinerário historial*, publicado em 1687 em Lisboa?), e Lucas Pinelo, S.J.

<sup>38</sup> Cf. MARTINEZ GIL, Fernando — *ibid.*, pp. 362-382.

<sup>39</sup> *Nec his jalciti insigniis, sic viventes immunes*; ou seja, *nem os que vivem assim amparados por estas insígnias estão imunes* [da morte, da tentação].

<sup>40</sup> Cap. V, p. 27. «Essa canalha», explica o Bispo de Cabo Verde (Cap. XI, p. 112), são «sete demónios» convocados pelo «immundo espirito»; mas, nessa luta final, face à resistência do moribundo, qualquer dos principais pode pedir «socorro ao Príncipe das trevas» que lhe envia «multidão de soldados».

«pelejar». A primeira décima insiste no temeroso aperto desta hora, enfatizando a insensatez e fragilidade do moribundo:

*Neste espelho em que estais vendo  
Retratada a melhor morte; Ponderai  
qual he a sorte,  
Dos que assim estão morrendo.  
Se como Leão horrendo,  
Girando o Diabo agora  
Vos tenta, vence, e devora;  
Que fora mais violento,  
Achando vos sem alento  
Em tão apertada hora?*

Nessa hora, ao moribundo aflito representa-se-lhe o Inferno com as suas fauces abertas para o receber (n.º 9 da gravura), para cujo fogo os estão impelindo os demónios «que assistem à roda da cama, no numero dez», tentando antecipar-lhe a perdição, através de sentimentos de desesperação «do seu remédio»<sup>41</sup>.

Antes de deixarmos que o próprio autor apresente individualmente as cinco principais figuras diabólicas, «com as suas insígnias de tentações», será de realçar a estratégia adoptada no texto: numa interpelação directa, cada diabo vai lembrar ao moribundo pecados passados, no sentido de o acabrunhar ou desmoralizar, e cuidados actuais, impeditivos ou dispersivos da sua concentração plena nas disposições interiores, necessárias à salvação. Apostou-se na vivacidade, num realismo chão e popular:

«No numero terceiro veras à tua cabeceira [de cada um que observa] hum diabo com huma bolsa chea de dinheyro na mão, e cerrada, para com as balas douradas delia te fazer a mais cruel guerra, e já começa a bataria: *Olha, miserável, dis o diabo, olha para esta bolsa, na qual verás o teu dinheyro e as mais riquezas em que atègora abundaste, tendo sempre o coração tão arrimado a ellas, que nunca delias o apartaste, (...) porquanto, não te servindo ellas a ti, tu nunca deyxaste de as servir a ellas, de dia e de noyte; antes como jumento de atafona, andaste sempre em huma roda viva trabalhando para deixares agora o pò da farinha aos outros, apro-veytando-te somente de algum farello, mas também por isso terás de jumento a sepultura(...)* Dizendo-te Deos que não furtasses o alheyo, nem dilatasses o jornal a quem te servisse, nem cometesses onzenas, nem fizesses outros contratos illicitos (...) te fizeste surdo. (...) Para agora, ò desgraçado, para agora guardaste o teu arrependimento?»<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Cap. XI, pp. 111-112.

<sup>42</sup> Cap. V, pp. 27-29

A "familiaridade" do diabo, correspondente afinal à familiaridade de certas tentações no seio do seu público, é acentuada pelas alcunhas populares que ele recebe; assim, este é o *Cerra bolsas*, que acumula com o ofício de um outro companheiro, o *Cerra corações*. Este diabo, *Cerra bolsas*, representa a tentação dos avaros e daqueles que «estimarão demasiadamente os bens temporais, e estarão tão apegados a eles que, atropelando as leis da justiça, ou caridade, se encarregarão por muitos modos com o alheio, ou não repartirão com os necessitados do que Deus lhes deu para esse fim»<sup>43</sup>.

No leito de morte, este diabo não só tenta desmoralizar o moribundo, como tenta tirar-lhe a última e dificultosa oportunidade que lhe resta de conseguir a salvação eterna; para esse efeito, instila-lhe pensamentos sobre quem irá aproveitar-se dos bens que deixa, sobre as dívidas que lhe não pagaram, sobre frotas que esperava, demandas que trazia, contas e outros embarços, em ordem a tirar-lhe o sentido da única realidade na qual deveria concentrar-se. O diabo *Cerra bolsas*, diz o autor, «ajudado do gênio e inclinação do moribundo, não lhe dá lugar a que cuide em que, importando a salvação mais do que tudo, só nella se deve cuidar, principalmente naquella hora, na qual (ainda que tarde) o pode conseguir, por quanto com fazer testamento, com declarar as dívidas que não puder satisfazer, porque podendo, deve ser logo a satisfação, com ordenar as satisfações delias, e para as que não souber a quem se devem, mandar tomar Bullas de cõposição, e dizer Missas, com ordenar suffragios para sua alma, com deixar esmolas, que logo se dem aos pobres, dando já então em sua vontade por perdido tudo o que por força ha logo de perder, pode cuidar só no que ainda pode ganhar, fazendo huma confissão bem feita, porque quem salvou ao bom Ladrão na hora da morte, também o quer salvar»<sup>44</sup>. Não se veja aqui qualquer contradição com a filosofia da obra: só ao diabo competia desesperar as almas da salvação. Ao autor competia apenas, — insistimos — encarecer a extrema dificuldade desta hora e a urgência de evitar os seus enormes riscos, com uma radical e imediata conversão. A este propósito, D. Frei José de Santa Maria de Santa Maria de Jesus lembra três exemplos, — o estudante que não vai a exame sem ter primeiro estudado, o marinheiro que não guarda a primeira lição ao leme de um navio para o dia da tempestade, o soldado que treina as suas armas antes da batalha —, concluindo com S. Paulo: *Dum tempus habemus operemur bonum*, e ao gosto da época: «como aquele em que então vos haveis de ver não he tempo,

---

<sup>43</sup> Cap. V, p. 30.

<sup>44</sup> Cap. V, p. 32.

senão ponto de tempo, e ponto de que depende todo o tempo, que he a eternidade, não guardeis para num só ponto o que depende de muito tempo»<sup>45</sup>.

No n.º 4, o segundo diabo, conduzindo a «manceba», em pensamento ou «na realidade» junto do leito do moribundo, representa, evidentemente a tentação dos «luxuriosos». No entanto, aqui, neste capítulo, encontram-se interessantes páginas de "psicologia dos amantes", próprias de quem conhecia os conflitos do coração humano, particularmente no terreno concreto do ambiente cabo-verdiano. A recordação do passado comum, o afecto, a memória da dedicação e «finezas» da manceba, os cuidados com o futuro dela («exposta ao perigo de ser de quem a quizer») e com a criação dos filhos que o moribundo lhe deixa, são aqui representados como um obstáculo quase inultrapassável, à hora da morte. A proposta do autor, nesta cena, — «vós, [o moribundo] picado de tão agudas lanças, não podendo já com as palavras significarlhe o vosso amor, com a acção do braço, meyo morto lançado fora da cama, e pegando-lhe nos vestidos, mostrareis o affecto de vosso coração no apego delia, em que estais, o qual protestais mostrar, se escarpardes» — visa, mais uma vez, mostrar a extrema dificuldade de alcançar uma disposição interior, favorável à salvação eterna, por quem protraia para a hora da morte o seu arrependimento. Separar-se da «manceba» apenas à hora da morte, pode até significar um acto «a mais não poder», não genuinamente voluntário, como faz o mercador na tempestade, constringido a lançar a sua fazenda ao mar, porque «querer sem execução em quem pode, he não querer» — explica D. Frei José de Santa Maria de Jesus —, mas mesmo nessa ocasião, é muito difícil tal objectivo: «se muita parte de vossa vida vivestes tão aferrados à manceba, que ainda querendo-vos alguma vez apartar, ou por verdes em outros semelhantes algum castigo manifesto de Deos, ou por não vos privarem da absolvição os Confessores (como devem), em quanto vos não apartardes da occasião, ou por outros respeytos que a isso muitas vezes vos persuadião, não pudestes, como vos haveis de apartar então?»<sup>46</sup>.

No número 5.º vemos um diabo com umas chorosas crianças nas mãos: representa a consternação e aflicção do moribundo pela separação da família, e pelos sucessos que, a partir da sua morte, a ameaçam. O demónio quer distrair o moribundo do que lhe é essencial, a sua salvação eterna, e por isso lembra-lhe as meiguices dos filhos, suas graças, cantigas e jogos, e o desamparo que os pode esperar, uma vez exausto na mão de tutores o património, e recasada a sua mãe. Numa perspectiva tradicional, também

---

<sup>45</sup> Cap. V, p. 33

<sup>46</sup> Cap. VI, pp. 36-37.

no *Espelho de dezengano* se entendia que os filhos podiam ser uma dificuldade grande nesta hora apenas pela própria presença junto do moribundo, simplesmente porque o estorvavam de atender aos actos de fé e aos afectos espirituais, tão importantes neste momento.

Ao moribundo faz este diabo interessantes digressões sobre a educação dos filhos e o casamento das filhas, mas "moralizando" para o desmoralizar, desesperar e distrair. Outra tentação do demónio, em nome da não diminuição do estado e fazenda dos filhos, é instar com o moribundo a que não faça as restituições que deve, nem disponha para a sua alma de missas, ofícios e esmolas, pelas mesmas razões <sup>47</sup>.

Vemos claramente as concepções rigoristas e puritanas do missionário varatojano na denúncia que faz da compaixão das mães em relação às naturais fraquezas dos filhos, estorvando os maridos de os castigarem, bem como na forma como ele se queixa dos efeitos, por si tidos por perniciosos na educação dos filhos, da generalizada convivência inter-racial das crianças de Cabo Verde <sup>48</sup>, assim nos lembrando preconceito futuro, corrente em certos meios da Ilustração, segundo o qual os pais deveriam evitar que os seus filhos brincassem livremente com escravozinhos e moleques <sup>49</sup>. No entanto, pisava terreno habitual, quando aos pais recomendava: «se tendes filhos, não lhes tenhais demasiado amor; he verdade que Deos quer que ameis a vossos filhos, porem não ha de ser com amor demasiado»; ou: «ordenay pois o amor paternal antepondo-vos a todos os vossos filhos na matéria da salvação, que he cousa ridícula que hajão Pays tão insensatos, que para seus filhos ficarem ricos, fartos, luzidos, estimados e regalados, queyrão ir padecer eternamente pobreza summa, fome canina, trevas horrendas, desprezos infames e excessivos tormentos» <sup>50</sup>.

No número 6 de novo se representa a tentação de desesperança do agonizante, oprimido pelo peso dos seus pecados. Explica o Bispo de Cabo Verde: como as pedras que os judeus tomaram nas mãos para apedrejarem Cristo «figuravam os nossos pecados», o diabo, trocista, «nas pedras daquele monte vos estará mostrando não só a multidão mas também a gra-

---

<sup>47</sup> Cap. VII, p. 47.

<sup>48</sup> «Ó se todos os Pays e Mays aprenderão de Sara o cuydado de que seus filhos não tivessem mãs companhias, nem ainda por brinco, por quanto não só não aprenderião tantas deshonestidades de obras e palavras torpes, mas nem ladroices, pragas, juramentos e mais vícios que com ellas aprendem, principalmente sendo os outros filhos de bayxa geração, como era Ismael, por filho de numa escrava, e como nestas Ilhas quasi todos são criados com seme-lhantes companhias, talvez que por isso sayão muitos tão mal criados» — Cap. Vil, p. 54.

<sup>49</sup> Cf. SANCHES, Ribeiro — *Cartas sobre a educação da mocidade* (Paris, 1760), ed. revista e prefaciada por Maximiano Lemos, Coimbra, 1922, pp. 90 e 191.

<sup>50</sup> Cap. VII, p. 56.

vidade de vossas culpas»<sup>51</sup>. O varatojano, que tanto insistiu na necessidade de o pecador não ir protelando para os últimos momentos da vida a conversão, mesmo nessas arriscadas circunstâncias, não deixa de sublinhar, naturalmente, a imensa riqueza das misericórdias de Deus, evocando o Monte Olivete e aquele outro monte «que está no cume de todos os montes», Maria Santíssima, «Mãe de misericórdia»<sup>52</sup>. Trata-se, no entanto, de um transe muito difícil, que o fiel pode evitar, «trocando o então futuro [da sua conversão] para agora», até porque, para nos perder, — adverte o missionário —, o espírito maligno costuma utilizar uma «destreza» comparável a um efeito óptico: «para olharmos para a misericórdia de Deus em vida e morte, no ta mostra por hum óculo de ver ao longe; em vida às direytas, para a vermos grande, e na morte às avessas para a vermos pequena»<sup>53</sup>.

Sinal da importância atribuída pelo missionário à circulação de impressões de carácter ascético e devocional, é curioso verificar que, entre as faltas cometidas, as omissões e os «meios» malbaratados em vida pelo moribundo, não ficam esquecidos, mestres, autores e «inumeráveis obras» que o visavam chamar à razão; entre estas últimas nomeiam-se expressamente: «para te despertar, adormecido nos vícios, hum *Despertador Christiano*, para a tua cegueira e frialdade hum *Luz e calor*, para te dar conhecimento do que padecem as almas no outro mundo huns *Gritos dos condenados*, e finalmente, para saberes o que esperavas em esperar para agora, guardando para a ultima doença o teu arrependimento, hum *Espelho de dezengano para pecadores confiados*»<sup>54</sup>.

Sob o número 7 figura-se uma tentação em tudo oposta à anterior, mas não menos perigosa: a tentação da soberba e da vanglória, própria daqueles que, mesmo à hora da morte se comprazem na presunção dos seus méritos junto de Deus. Ao descrevê-la o autor adverte:

*Meu caríssimo irmão, se assim vos virdes tentado, não vos enganeis nem com a fermosura do Anjo, que ai fim, no seu rabo, que significa também o cabo e fim da tentação, vos ha de dar a conhecer que he diabo*

---

<sup>51</sup> Cap. VIII, p. 37. <sup>52</sup>

Cap. VIII, p. 69.

<sup>53</sup> Cap. VIII, p. 72.

<sup>54</sup> Cap. VIII, p. 59. Tratava-se, respectivamente, de: *Despertador Christiano*, de D. José de Barzia y Zambrano? (Cádiz, 1697, e outras edições); *Luz e calor*, do Padre Manuel Bernardes, (Lisboa, Miguel Deslandes, 1696); *Grilos do Inferno para despertar ao mundo*, do Doutor Joseph Boneta, trad. por António de Faria Barreiros ( Lx.<sup>a</sup> Oriental, Of. Filipe de Sousa Villela, 1721); este *Espelho*, do Bispo de Cabo Verde, fora, como se disse, editado pela primeira vez em Lisboa, 1735 (cf. nota 5).

que, assim como o Escorpião tem a cara ou o focinho alegre e o veneno na cauda, como dizem os Naturaes, assim também este escorpião infernal se vos mostra alegre na cara mas em sua cauda se vos dá a conhecer o seu fim. (...) Nem vos enganeis com as flores, antes em o demónio vos mostrar as taes virtudes e boas obras na figura de flores vos dá motivo para vos abaterdes e humilhades, assim por serem flores, devendo ser frutos, que só frutos e não flores dão a conhecer a cada hum ou quem he cada hum<sup>55</sup>.

Santa Teresa de Jesus, S. João da Cruz «e os mais Mysticos, fundados além das experiências em S. Paulo (Ep. 2 ad Cor. cap. 2)» são invocados nesta advertência contra o perigo de transfiguração do demónio em «Anjo de luz». Surpreendente o relevo de um excuro aqui consagrado aos «enganos» místicos? O esclarecimento concreto dos caminhos mística, prefere o bispo deixá-los para os mestres desta teologia, já que, — enfatiza humildemente —, «não he bem que se meta a falar nella quem nem o seu b-á-bá sabe»<sup>56</sup>. A esta luz, ganha pleno sentido a sua referência expressa nesta obra à *Luz e calor* do Padre Manuel Bernardes (Lx.<sup>a</sup> 1696), tratado de defesa e clarificação ortodoxa da vida mística face aos perigos coevos do quietismo. Numeroso conjunto de penitenciados pelo Santo Oficio nos finais do século XVII e nas duas primeiras décadas do século XVIII tornavam a ocasião azada para que o missionário varatojano se referisse a frequentes ilusões, embustes e contrafacções da santidade. Nesse mesmo ano de 1720 em que ele fora escolhido para Bispo de Cabo Verde, tinham recebido em Lisboa sentença de dez anos de degredo nas Ilhas de S. Tomé e do Príncipe duas beatas terceiras, do bispado de Viseu, por se fingirem santas «com muitas visões, revelações, favores extraordinários de Deos e por Molinismo», e um meio cónego da Sé de Viseu, fora degredado por dez anos para o Brasil «por praticar e defender os mesmos erros de Molinos» e «aprovar a falsa virtude e dar credito à fingida santidade» destas e outras pessoas, também penitenciadas por idênticos delitos<sup>57</sup>.

Naturalmente, da própria lógica e objectivos pretendidos com o *Espelho*, resultou a necessidade de facultar aos leitores uma breve *instruc-ção* para «incitar» e «facilitar» a oração mental, e um outro «tratadinho» com «instrucções para os simplices sacerdotes», sempre na contingência de serem chamados a assistir aos moribundos, mas que, «por falta de livros.

---

<sup>55</sup> Cap. IX, p. 93.

<sup>56</sup> Cap. IX, pp. 92-93.

<sup>57</sup> *Lista [impressa] das pessoas que sahiram... no Auto publico da Fé que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa Occidental em Domingo 16 de Junho de 1720.*

ou pela omissão de os ler, ou pelo temor da confusão das matérias» ignoravam «ainda as cousas mais precisas» em tais circunstâncias<sup>58</sup>. O mesmo sentido prático e o mesmo zelo pastoral de missionário o levou, como se disse, a na segunda parte da obra propor aos párocos do seu bispado, cujas ilhas ele via inundadas em ignorância e relaxação de costumes, um conjunto de quarenta *práticas* — «breves, claras, efficazes e poucas» — sobre os principais pontos da doutrina católica, para que esse «pão já partido» se repartisse e lesse todos os Domingos e dias santos em que não houvesse sermão<sup>59</sup>.

A questão não vem aqui ao caso, mas, necessariamente, interrogamo-nos: até que ponto teria sido eficaz o esforço pastoral deste missionário nas ilhas de Cabo Verde, para mais tendo-se delas ausentado desde 1732? Até que ponto o voluntarismo zeloso, reformador — e também puritano — deste varatojano lograria alterar o ritmo e a "natureza das coisas" pecaminosas que foi encontrar nas ilhas? Provavelmente bastante pouco, embora o autor não deva ser visto como um impulso isolado. Além disso, os seus esquemas missionários têm um significado manifestamente nacional e não apenas enquadrável no contexto cabo-verdiano. O que se percebe facilmente é que os *Brados do Pastor* são, ao contrário do que o seu autor diz, obra de quem sabe muito mais do que o bê-á-bá da teologia mística e obra de um orador sacro talentoso. De resto, no seu esquematismo prático, a obra é doutrinalmente exigente, como seria de esperar de alguém com espírito *jacobeu*<sup>60</sup>. Deve observar-se que na preparação para o passamento não se quer apenas infundir medo; o choque é, ao fim e ao cabo, algo apenas instrumental. Por isso escrevia D. Frei José de Santa Maria de Jesus que aquilo em que os sacerdotes deviam ter mais cuidado era em dispor os enfermos para terem «dor de contrição», a qual «não consiste em palavras, senão em

---

<sup>58</sup> Cf. *Appendix segundo*, p. 125.

<sup>59</sup> Práticas doutrinaes, Aos Reverendos Párocos desta nossa Diezeze [p. 150]. O autor confessa-nos que antes de as dar à estampa já mandara distribuir essas praticas no seu bispado em manuscrito, forma todavia «mais perigosa e menos authorisada» [p. 148].

<sup>60</sup> Além do referido (cf. nota 8), julgamos patentear-se esse espírito nas suas simpatias agredistas (a discutida *Mystica ciudad de Dios*, 3 vols., Madrid, 1670, foi também estampada em Lisboa, em 1684, nos prelos de Miguel Manescal), e particularmente no articulado da sua *Devoção de Nossa Senhora* (cf. *Brados...*, ed. cit., pp. 137-140), da qual extractamos a seguinte *Oração à May de Deos*: «Mystica Cidade de Deos, cujo grande e alto muro ampara e defende a todos os que buscão esta Soberana Cidade de refugio; em cujos doze Janitores se symbolizão os doze Anjos, especialmente deputados para vos servirem de sollicitadores do remédio dos homens: peço-vos por tudo o que se compreende em os quinze mysterios do vosso Santíssimo Rosário, que ordeneis a estes Soberanos Espíritos me despertem do sono das culpas e do letargo da tibieza em que vivo, para que continuadamente suba pela Escada Mystica de Jacob da vossa devoção fervorosa, e por ella alcance a vida eterna. Amen»

ter huma verdadeira dor de ter offendido a Deos por ser infinitamente bom e digno de ser amado sobre todas as cousas»; para esse efeito far-se-ia o moribundo ponderar no muito que Deus lhe queria, pois «podendo-o ter já sepultado nos infernos» o continuava a sofrer e a esperar, dando-lhe «aquella hora para nella se poder salvar e ir gozar da Bemaventurança eterna»<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> *Appendix segundo*, pp. 127-128.



## ÍNDICE

<i>Nota de Apresentação</i> .....	5
MARIA IDALINA RESINA RODRIGUES — <i>A Barca Gloriosa do Quarto Novíssimo</i> .....	7
VÍCTOR INFANTES — <i>La Meditatio Mortis en la Literatura Áurea Española</i> .....	43
FAUSTO MARTINS — <i>Leitura iconográfica e Mensagem Icónica dos «Novíssimos» de Wierix</i> .....	51
MANUELA MARTINS RODRIGUES — <i>Entre o Temor e a Confiança - O Medo da Agonia e a Presença do Purgatório nos Discursos Testamentários Portuenses—1650-1749</i> .....	71
MARIA GABRIELA GOMES OLIVEIRA — <i>Horrores Breves - Horrores Eternos — Uma Reflexão sobre a Obra Gritos do Inferno para Despertar ao Mundo do Padre Joseph Boneta</i> .....	103
ADELINE ROCQUOI — <i>Mancilla y Limpieza: La Obsesión por el Pecado en Castilla a fines del siglo XV</i> .....	113
JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO — <i>Os «Últimos Fins» de Portugal</i> .....	137
ZULMIRA C. SANTOS — <i>Entre a «Doutrina» e Retórica: os Tratados sobre os Quatro Novíssimos (1622) de Frei António Rosado O.P.</i> .....	161
MARIA LUCÍLIA GONÇALVES PIRES — <i>Os Últimos Fins do Homem na Obra do Padre Manuel Bernardes</i> .....	173

Luís FARDILHA— <i>O Auto dos Quatro Novíssimos do Homem de Jerónimo Corte-Real</i> .....	187
ISABEL MORUJÃO— <i>Incidências de «Esperança Mística» num Solilóquio de Soror Violante do Céu «Para a Agonia da Morte»</i> ....	205
PEDRO VILAS BOAS TAVARES — <i>Hora e Imagem da Morte na Pastoral Missionária — Os Brados do Bispo de Cabo Verde, D. Frei José de Santa Maria de Jesus (1731)</i> .....	237

FACULDADE DE LETRAS U. P.

«REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS»

Série de  
**LÍNGUAS E LITERATURAS**

ANEXOS PUBLICADOS

I— **Problemáticas em História Cultural.** Actas do Colóquio de Outubro de 1996, Porto, Faculdade de Letras — Instituto de Cultura Portuguesa, 1987, 231 pp.

II — **Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal. 1501-1700,** Porto, Faculdade de Letras — Instituto de Cultura Portuguesa, 1988, 521 pp.

III — **Duas Línguas em Contraste: Português e Alemão.** Actas do 1.º Colóquio Internacional de Linguística Contrastiva Português-Alemão, Outubro de 1988, Porto, Faculdade de Letras — Instituto de Estudos Germanísticos, 1989, 208 pp.

IV — **Poesia de D. Manoel de Portugal. I — Prophana.** Edição das suas fontes por Luís Fernando de Sá Fardilha, Porto, Faculdade de Letras — Instituto de Cultura Portuguesa, 1991, 145 pp.

V—**Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII),** Actas do Colóquio de Maio de 1992, Porto, Faculdade de Letras — Instituto de Cultura Portuguesa, 1993, 260 pp.

VI -**Verbo e Estruturas Frásicas.** Actas do IV Colóquio Internacional de Linguística Hispânica, Novembro de 1993, Porto, Faculdade de Letras, 1994, 310 pp.

VII— **Historiografia Gramatical (1500-1020). Língua Portuguesa — Autores Portugueses.** Compilação e organização de Simão Cardoso, Porto, Faculdade de Letras, 1994, 324 pp.

---

Últimas publicações:

**Intercâmbio,** Revista do Núcleo de Estudos Franceses U.P., n.º 7, 1996

**Via Spiritus,** Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade U.P., n.º 3, 1996

Próximas publicações:

**As Línguas Vivas no Ensino Superior,** Actas do Colóquio de Outubro de 1995, Anexo IX da Série «Línguas e Literaturas», Porto, 1997

**Studies / Studien,** Revista de Estudos Anglo-Germanísticos, Porto, 1997

**Terceira Margem,** Revista de Literatura Brasileira, Porto, 1997