

REQUIEM E FUNERAL NA ELEGIA FÚNEBRE DE GIL VICENTE A D. MANUEL

RICARDO HIROYUKI SHIBATA
(Doutorado - Teoria Literária/IEL/UNICAMP)

Gil Vicente, mestre da balança, protegido da rainha D. Leonor (a rainha velha) e responsável pelo cerimonial do paço dos reinados de D. Manuel e de D. João III, é também autor responsável por um interessante *romance*, que está presente em suas “Obras Miúdas”, de assunto histórico até agora, salvo engano, muito pouco estudado. Trata-se do lamento em forma elegíaca à morte de D. Manuel. Esta obra, junto com “Outro romance de Gil Vicente que fez quando foi levantado por rei El-Rei D. João, o terceiro, de gloriosa memória”, constituem as duas faces complementares de um ritual estratégico da realeza portuguesa: aquela da morte do antigo monarca e a imediata ascensão de seu sucessor. Para o âmbito específico deste estudo, vou limitar-me ao primeiro, verdadeiro resumo de uma circunstância particularmente delicada da história institucional portuguesa, qual seja, o momento da vacância momentânea do trono real.

Antes disso, entretanto, cabe ressaltar que além do pouco interesse da fortuna crítica vicentina pelas “Obras Miúdas” - sem dúvida alguma, o centro das atenções freqüentemente foram os autos, cujas linhas mestras se traduziam no estudo de suas origens peninsulares, sua estruturação teatral ou mesmo qualquer interesse de índole biografista -, há um aspecto das obras vicentinas muito pouco investigado: justamente aquele de sua inserção num quadro formal retórico-poético, construído e, mais ou menos, assentado na longa tradição das elegias funerais greco-latinas e de sua apropriação pelas “defunciones” literárias e pelos “poemas de morte” ibéricos do século XV e de inícios do XVI, ou seja, dos discursos que tratam da morte especulativamente ou do encômio a defuntos ilustres. Aqui, em termos de verossimilhança histórica, a matriz contemporânea a Gil Vicente é sobretudo aquela concebida e divulgada pelos cancioneiros ibéricos do período, refiro-me particularmente ao *Cancioneiro de Baena* (1445-50), de Juan Alfonso de Baena, em Espanha, e ao *Cancioneiro Geral* (1516), de Garcia de Resende, em Portugal - pontos culminantes dessa longa tradição de elegias, em especial, se pensarmos que o arsenal de *topoi* e a

própria estruturação da poesia de corte acerca da morte presente nesses compêndios peninsulares são o porto de passagem obrigatório entre a inflexão da tradição medieval para a tradição renascentista. Obviamente, o que se dá com grande dose de matizes e gradações, localizando-se, portanto, muito distante quer de esquematismos grosseiros que pregam a ruptura radical e as “originalidades” da letra, quer de mero interesse classificatório e reducionista.

Há também um outro ponto a acrescentar a esta descrição do quadro mais amplo do decoro genérico a qual necessariamente se filia a elegia mortuária de Gil Vicente, qual seja, a própria inserção desse *romance* vicentino no interior das práticas institucionais portuguesas de lamento pela morte do titular do trono real. O que significa dizer que um dos momentos mais decisivos da história política portuguesa serve também de esquadro para a *inventio* do discurso de Vicente, mesmo porque o ritual de morte do monarca soberano não se realiza sem decoros e formas culturais fixas especificados numa teorização política que regra os espetáculos do Estado, do poder régio e a expressão de sua magnificência amplamente compartilhada por toda a comunidade.

Ambas as tradições - tanto o aspecto do gênero literário, quanto o aspecto institucional - são repostas com ênfase, aqui, pois interessa-me sobretudo constituí-las como mapa dos sentidos possíveis do discurso vicentino, sem o qual implicaria certo desvio, com grande perda epistemológica, ao labirinto anacrônico dos testemunhos vividos pelo próprio Gil Vicente, da tradução objetiva do momento histórico de interregno do poder monárquico em Portugal (vale dizer, do momento estratégico entre a derrocada do percurso humano de D. Manuel e aquele que antecede a ascensão do futuro D. João III) ou da expressão subjetiva de dor dos familiares mais próximos pela perda do ente querido. Muito pelo contrário, os conteúdos mobilizados por Gil Vicente só podem ser corretamente desvelados se levarmos em conta as condições históricas particulares em que se produziram e o interesse persuasivo a que se destinam, devendo ambas, prioritariamente, ajustar-se ao esquadro da forte estruturação formal em que se assentam e à lógica, algo particular, da dinâmica dos lances institucionais da monarquia portuguesa a que se referem.

1. A TRADIÇÃO FORMAL DO GÊNERO CONSOLATÓRIO

Quintiliano, na objetiva e ponderada exposição que no livro X de sua *Institutio Oratoria* (capítulos 93-107) faz dos gêneros literários, destaca três deles em que os romanos foram capazes de recriar o gênero, introduzindo inovações tanto nos motivos quanto nas formas dos modelos imitados, de tal modo que na elegia os romanos podem desafiar os gregos (*Elegia quoque Graecos prouocamus*, X, I, 93), na história os igualam (*At non historia cesserit*

Graecis, X, I, 101), e na sátira os vencem claramente (*Satira quidem tota nostra est*, X, I, 93). Aqui, na proposta das fontes da *copia verborum* da invenção retórica, Quintiliano refere-se exatamente ao princípio fundamental da imitação dos bons autores, porém devendo estar presente sempre no horizonte pronunciar-se com “juízo moderado e circunspecto” (*Modesto tamen et circumspecto iudicio*, X, I, 26), o que conseqüentemente leva em conta a advertência da necessidade de “originalidade”, da *aemulatio*, mesmo porque, para o orador em relação ao seu repertório de *topoi*, vale a mesma regra do pintor que não é digno de elogio por apenas transpor servilmente o modelo, ou seja, definitivamente, *imitatio per se ipsa non sufficit* (X, 2, 4).

Posto que não encontramos referência alguma à consolação nesses capítulos da *Institutio Oratoria*, não é possível saber se, para Quintiliano, ela estava entre os gêneros anteriormente assinalados ou entre aqueles em que os romanos pouco ou nada haviam contribuído, como na lírica, na qual somente Horácio merece ser digno de atenção (*At lyricorum idem Horatius fere solus legi dignus*) ou na comédia, o gênero em que mais os romanos fraquejavam (*In comoedia maxime claudicamus*).

Então, se buscamos traçar aqui o percurso dos aportes romanos ao gênero consolatório e, mais particularmente, ao poema consolatório, de cuja tradição certamente se nutriu Gil Vicente, teremos de empreender este caminho sem a ajuda valiosa do gramático hispano-romano. Caminho obviamente que possui, como a maioria dos gêneros literários, seu ponto de início na tradição grega, em que se recorria para aliviar as aflições da vida e os reveses da Fortuna, não aos deuses ou à religião, mas aos homens, aos concidadãos, cujas palavras - assim se acreditava - tinham a virtude de curar os achaques mais dolorosos. É dessa forma que Plutarco, em suas obras morais, começa uma de suas consolações; particularmente, aquela que dirige a Apolônio e em que salienta o poder curador da palavra. Para tanto, remete a Ésquilo para quem as palavras são a medicina para uma alma enferma e a Eurípedes, que afirmava que para um homem em aflição doce é a palavra de um amigo.¹

Com a Primeira Sofística, sobretudo com Antifonte - logógrafo seguidor de Górgias e Protágoras -, que consolava os afligidos na praça pública em Corinto, o gênero ganhou enorme notoriedade, rivalizando, pelo aparato do forte acento nos floreios elocutivos, com as escolas filosóficas do período.² Entretanto, o

¹ PLUTARQUE. *Oeuvres Morales*. Texte établi et traduit par Jean Defradas et Jean Hani. Paris: Les Belles Lettres, 1995, tomo II.

² “Basándose en el derecho natural, Antifonte proclamaba con espíritu revolucionario la igualdad de todos los hombres, primeramente la igualdad entre las familias nobles y las modestas dentro da polis, luego asimismo la igualdad entre griegos y bárbaros, ya que todos respiramos por la boca y la nariz y comemos con las manos. En estas palabras también está implícita la igualdad entre los hombres libres y los esclavos”. Daí, então, ser um dos pontos centrais da argumentação consolatória a morte, como expressão fundamental da lei da natureza, igualar a todos (Cf.

autor que pode ser considerado o verdadeiro criador e definidor do gênero foi o filósofo Crantor de Solos (circa 300 a.C.), da Academia platônica, que em seus tratados de consolação aos vivos pela perda de entes queridos conseguiu relacionar e dinamizar a pirotecnia dos jogos retóricos à propensão filosófica do gênero; e ambas, ao arsenal da herança platônica e peripatética relacionada com a morte e com a imortalidade, assim como a atitude que se deve manter em ocasião tão terrível de luto (metriopathéia).³

A obra consolatória de Crantor, posteriormente, foi o grande modelo em que se inspiraram tanto os autores gregos quanto romanos. Cícero (*Acad.* 2, 44, 134) afirma, como prova de seu enorme enraizamento em Roma, que “todos nós tínhamos lido o livro de Crantor sobre o luto, membro da Academia antiga; não é, com efeito, um grande, senão uma jóia, que merece, como Panécio recomenda a Tuberon, ser aprendido de memória” (*legimus omnes Crantorris ueteris Academiae, de luctu; est enim non magnus, uerum aureolus et ut Tuberoni Panaetius praecepit, ad uerbum edicendus libellus*).⁴

Em termos de estrutura formal, tomando como exemplo a *Consolação a Apolônio*, de Plutarco, que certamente se apropriou do modelo formal das obras consolatórias de Crantor, as composições de reconforto ao luto da morte eram articuladas em uma introdução geral de índole especulativa, seguida pelo tema principal, fundado em casos concretos, dividido em três partes, que se ordenavam em disposição retórica e se apresentavam como um conjunto de motivos em torno da vida e suas misérias, da morte e da imortalidade. Assim, ao dar ânimo ao interlocutor que perdera subitamente o filho em terna idade, Plutarco, no sentido consolatório dessa terceira parte - justamente aquela dedicada aos sofrimentos do interlocutor causados pela morte -, afirma que é preferível cada qual carregar as suas próprias desgraças a ter de suportar o peso das próprias e das alheias. A partir daqui, a exemplificação probatória da argumentação insere o rol de *topoi* no interior do *communi hominum conditione*, isto é, no paradigma, cujo uso é freqüente nas consolações, de que a vida de todo ser humano se dirige necessária e inexoravelmente para a morte e mesmos os heróis e os filhos dos deuses não escapam desse destino.

Então, para o entendimento de Plutarco, somente é possível apaziguar a dor, se houver uma mudança no juízo perante a própria vida, o que se traduz na apresentação de um conjunto de reflexões gerais de caráter estóico acerca das paixões que assolam o homem e o fazem sofrer, do modo como corrigi-las e do

LESKY, Albin. *Historia de la Literatura Griega*. Versión de J.M. Díaz Regañon y Beatriz Romero. Madrid: Gredos, 1989, p. 385).

³ Muito conhecido pelos comentários ao *Timeu*, de Platão; aliás, único texto platônico que chegou à Idade Média, antes das traduções do *Menón* e do *Fedón* no século XII. (Cf. LESKY, Albin, op. cit., p. 566).

⁴ Apud PLUTARQUE, op. cit., p. 12.

elogio da euthimia ou tranqüilidade da alma.⁵ A fixação de temas, motivos, conjunto de *topoi* recorrentes, a figura da *persona* do poeta como modelo de *consolator et consolandus*, e, não menos, a estrutura formal se assentam, aqui, definitivamente, configurando o que se pode chamar de “retórica da consolação”.⁶

Também a literatura latina aplicou essa estrutura às consolações através de Cícero, especialmente em seu livro de juventude o *De Consolatione* - hoje perdido -, composto, segundo ele afirma em suas *Tusculanae Disputationis*⁷ - que pode ser considerada uma obra consolatória e fonte importante de ensinamentos, de arte e de tópicos do gênero, a despeito de o próprio Cícero considerá-lo algo equivocado por ter sido escrito no frescor da desolação e do sofrimento⁸ -, como alívio da aflição (*aegritudinis sedatio*) pela perda de sua filha Túlia. Para Crisipo, cuja linha estoica é seguida por Cícero, além de se evitar o conforto às pessoas que possuem a desolação ainda muito recente, um dos melhores meios de reconfortar quem sofre é aquele que se funda na proposição de exemplos de pessoas ilustres que foram vítimas de terríveis males, pois ao se conhecer a natureza humana aprende-se a não se revoltar contra a imprevisibilidade do destino humano e ao se enumerar os males é justamente não para elogiar a má sorte e o sofrimento, porém para demonstrar que outros, através da paciência e da razão, conseguiram conter e apaziguar a dor.⁹

Assim, no livro III (XXXI, 75), Cícero define de modo claro quais são os deveres ou compromissos de quem discursa para consolar: suprimir totalmente

⁵ Em relação ao quadro mais geral comparativo das *consolationes* de Plutarco (*Ad Apollonium* e *Ad Uxorem*), ver o estudo de AGUILLAR, Rosa M. El lexico del duelo en las *Consolationes* de Plutarco. In: PEREZ JIMENEZ, Aurelio & DEL CERRO CALDERON, Gonzalo. Estudios sobre Plutarco: obra y tradición. *Actas del I Symposion Español sobre Plutarco*. Fuengirola, 1988. Málaga: Universidad de Málaga, 1990, pp. 127-133.

⁶ Sobre a estruturação dos argumentos nessa obra consolatória de Plutarco, ver o esquema apresentado na “Introdução” da edição da Les Belles Lettres (Idem, *ibidem*, p. 19-20). Esse “método” com seus temas característicos formavam um grupo homogêneo com outras obras do mesmo Plutarco: *De Tranquillitate Animi*, *De Exilio* e *De Cohibendi Ira*, o que também pode ser encontrado, obviamente com alguns ajustes, em Sêneca e Ovídio (PLUTARQUE, op. cit., p. 14). Para estabelecer a influência das elegias nos discursos de consolação de Plutarco, ver o estudo de MONTES CALA, José Guillermo. Tópico consolatorio y poesía elegíaca. In: VALDÈS, Manuela García (Ed.). Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. *Actas del III Symposium Internacional sobre Plutarco*. Oviedo 30 de abril a 2 de mayo de 1992. Madrid: Ediciones Clásicas, 1994, pp. 305-314.

⁷ Cito a partir da edição da Les Belles Lettres, Paris, 1963. Texto estabelecido por Georges Fohlen e Traduzido por Jules Humbert, t. II: IV, XXIX, 63.

⁸ “uetat Chrysippus, ad recentis quasi tumores animi remedium adhibere, id nos fecimus naturaeque uim attulimus, ut magnitudini medicinae doloris magnitudo concederet” (Idem, *ibidem*).

⁹ Idem, III, XXV, 60.

a aflição de quem sofre, ou pelo menos acalmá-la, dissimulando-a o mais possível, ou suprimi-la e não permitir que se estenda ou desviá-la a outras coisas (*Haec igitur officia sunt consolantium tollere aegritudinem funditus aut sedare aut detrahere quam plurimum aut suppressere nec pati manare longius aut alia traducere*). Aqui, Cícero parece resumir ou agrupar as proposições de várias tradições filosóficas da consolação acerca da morte com seus *topoi* característicos (de Cleanto: mostrar que o que se trata de um mal não o é verdadeiramente; dos Peripatéticos: aquilo de que se padece não é um mal tão grande; dos Epicuristas: subtrair a atenção dos males, evocando os bens; dos Cirenaicos: mostrar que nada aconteceu por acaso e de modo imprevisível; e de Crisipo: banir o preconceito de que o cultivo do sofrimento é legítimo e altamente louvável). De qualquer forma, ainda conforme as *Tusculanae Disputationes*, tudo isso pode ser reduzido a três tópicos fundamentais, ordenados a partir do caso específico do interlocutor e da ocasião devidamente propícia para a enunciação da consolação: 1) a morte não é uma infelicidade, pois nos liberta das desgraças do mundo; 2) a sorte comum de todos os homens é o sofrimento e a morte; e 3) é néscio aquele que se lamenta à exaustão, pois isto nada muda o destino dos fatos.¹⁰

Junto à consolação propriamente filosófica, fixada por Crantor como gênero literário independente e conhecida em Roma sobretudo por meio Cícero, existia um outro tipo de consolação, que formava parte de um gênero bem conhecido, o discurso fúnebre (*lógos epitáphios*) e que devia ser objeto de estudo nas escolas de retórica a julgar pelos escritos dos retores da época imperial. Para o Pseudo-Dioniso, deviam ser duas as partes que constituem o discurso fúnebre: além do encômio à pessoa ilustre que faleceu, devia-se acrescentar também o discurso consolatório. Em verdade, este tipo de discurso em muito pouco se distanciava das consolações de índole filosófica, a não ser pelo caráter explicitamente cívico - era singularmente cultivado em Atenas - e pelas ocasiões de sua enunciação sempre atreladas aos funerais de heróis mortos em batalha e que deram suas vidas pela pólis. Daí, segundo afirma Nicole Loraux¹¹, o objetivo desse discurso não ser a morte tão-somente, muito menos o elogio de virtudes particulares de varões ilustres, como fez a tradição romana, porém sobretudo a constituição e reforço de valores ligados ao Estado. O foco era, de fato, a especificidade da cidadania ateniense e do sentimento coletivo frente aos outros Estados e não o "indivíduo" dentro da sociedade.

¹⁰ "Erit igitur in consolationibus prima medicina docere aut nullum malum esse aut admodum paruum, altera et de communi conditione uitae et proprie, si quid sit de ipsius qui maeret disputandum, tertia summam esse stultiam frustra confici maerore, cum intellegas nihil posse profici" (Idem, III, XXXII, 77).

¹¹ Cf. *Invenção de Atenas*. Tradução de Lílian Vale. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

Entretanto, é com Sêneca e suas *Consolationes ad Marciam, ad Helviam, ad Polybium*, que se pode flagrar o momento em que o gênero retórico-filosófico das consolações ganha relevo e sucesso completo frente a outros tipos de discurso.¹² Além do mais, analisando outras composições do mesmo Sêneca, como as epístolas *ad Lucilium* (Ep. 63, 93, 99), o *De Tranquillitate Animi* e o *De Ira*, pode-se perceber de modo nítido que existia uma coordenação muito grande entre os diversos temas consolatórios com ênfase em seus aspectos estoicos. O controle das diversas paixões da alma, a busca da ataraxia e da euthimia, e o cultivo da virtude e da razão estão sempre no horizonte desses tratados.

Até aqui, tratou-se das regras do discurso consolatório em prosa, cabe agora tratar de outro gênero consolatório, se assim pode ser chamado, aquele em que se enquadram as composições consolatórias em verso, como aquelas de Estácio, *Consolatio ad Liuiam de morte Drusi Neronis*¹³ ou as seis consolações que se encontram em suas *Silvae* (II, 1; II, 6; III, 3; V, 1; V, 3; V, 5)¹⁴. A estas podem também ser incluídas algumas composições de Catulo (*carmen* III¹⁵, CI¹⁶), Virgílio (*Écloga* 5¹⁷), Horácio (*Odes* I, 4¹⁸; I, 24¹⁹; I, 28²⁰; II, 9²¹; II, 14²²),

¹² SÊNECA. *Dialogues*. Texte établi et traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1942, t. III: "Consolations".

¹³ Ver, as similitudes entre esta consolação de Estácio, e as obras de Sêneca (*ad Polybium* e *ad Marciam*) e as *Epístulas Pônticas*, de Ovídio, talvez pelo uso comum de mesma fonte (Cf. ESTÁCIO. *Consolatio...*. Edición crítica, traducción y notas de T. González Rolán y Pilar Saquero. Madrid: Ediciones Clásicas, 1993, pp. 11-13).

¹⁴ Cf. ESTACE. *Silves*. Texte établi par Henri Frère et traduit par H.J. Izaac. Paris: Les Belles Lettres, 1944, t. I.

¹⁵ Poema encomiástico à morte do pássaro de estimação da amada: "Lugete, o Veneres Cupidinesque, / Et quantum est hominum uenustiorum. / Passer mortuus est meae puellae, / Passer, deliciae meae puellae, / Quem plus illa oculis suis amabat...". (CATULLE. *Poésis*. Texte établi et traduit par Georges Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1984, vv. 1-4, p. 3).

¹⁶ "Multas per gentes et multa per aequora vectus / Aduenio has miseris, frater, ad inferias, / Ut te postremo donarem munere mortis / Et mutam nequiquam alloquerer cinerem, / Quandoquidem fortuna mihi tete abstulit ipsum, / Heu miser indigne frater adempte mihi" (Idem, vv. 1-6, p. 93).

¹⁷ "Mopsus - Exstinctum Nymphae crudeli funere Daphnim / flebant (uos coryli testes et flumina Nymphis), / cum complexa sui corpus miserabile nati / atque deos atque astra uocat crudelia mater", etc. (VIRGILE. *Bucoliques*. Texte établi et traduit par E. Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres, 1963, p. 46ss.).

¹⁸ Contra à passagem inexorável do tempo somente o *carpem diem*, pois "Pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / regumque turris. O beate Sesti, / uitae summae breuis spem nos uetat inchoare longam. / Iam te premet nox fabulaeque Manes / et domus exilis Plutonia, quo simul mearis, / nec regna uini sortiere talis / nec tenerum Lycidam mirabere, quo calet iuuentus / nunc omnis et mox uirgines tepebunt." (HORACE. *Odes et Epodes*. Texte établi et traduit par F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1954, tomo I, vv. 13-20, p. 12). Diga-se de passagem, em todos exemplos levantados em Horácio sobre o tema da morte, há que se atentar para o fato de todos eles repercutirem de alguma forma o *topoi* do "colher o momento presente", mesmo porque não é ocioso lembrar que as odes horácianas não são completamente, em termos

Propércio (V, 11²³) e Ovídio (*Amores* III, 9²⁴; Pont. I, 9²⁵), que talvez não sejam propriamente verdadeiras consolações, pois, a despeito de conter alguns motivos ou tópicos e apresentar partes constitutivas características das consolações, apresentam esses traços como sub-gênero da composição, secundário, portanto, em relação ao gênero principal da obra.

Conquanto, para o estudo da preceptiva do gênero, as consolações poéticas latinas não apresentam qualquer precedente na literatura grega anterior, sua “indeterminação” ou sua “não fixação” genérica pode ser esboçada ao

genéricos, poemas consolatórios, pois os tomam apenas como sub-gênero, acessórios, portanto, em relação ao gênero principal.

¹⁹ Desenvolvendo a tópica da morte como sono eterno (*perpetuus torpor*), elogia Quintilius porque “Multis ille bonis flebilis occidit, / nulli flebior quam tibi, Vergili. / Tu frustra pius, heu, non ita creditum / poscis Quintilium deos” (vv. 9-12), pois todos caem sob a mais dura das leis, “sed leuis fit patientia quicquid corrigere est nefas” (Idem, v. 20, p. 36).

²⁰ Retomando o mesmo *topoi* da morte que iguala a todos, sobretudo que mais pesa sobre os ombros dos grandes: “Occidit et Pelopis genitor, conuiuia deorum, / Tithonusque remotus in auras / et Iuois arcanis Minos admissus habentque / Tartara Panthoiden iterum Orco / demissum, quamuis clipeo Troiana refixo / tempora testatus nihil ultra / neruós atque cutem morti concesserat atrae, / iudice te non sordidus auctor / naturae uerique. Sed omnis una manet nox / et calcanda semel uia leti” (Idem, vv. 7-16, p. 40).

²¹ Ao amigo Valgius, Horácio aconselha cortar o pesar e, como na epístola consolatória de Sêneca a Polibius, lembrar da magnificência romana: “Desine mollium / tandem querellarum et potius noua / cantemus Augusti tropaea / Caesaris et rigidum Niphaten / Medumque flumen gentibus additum / uictis minores uolere uertices / intraque praescriptum Gelonos / exiguis equitare campis” (Idem, vv. 17-25, p. 68).

²² Uma vez mais a tópica da passagem inexorável do tempo e a morte sempre à espreita: “Eheu fugaces, Postume, Postume, / labuntur anni nec pietas moram / rugis et instanti senectae / adferet indomitaeque morti” (vv. 1-4, p. 75), pois a sorte inevitável iguala a todos: “compescit unda, scilicet omnibus / quicumque terrae munere uescimur / enauiganda, siue reges / siue inopes erimus coloni” (Idem, vv. 9-12, p. 76).

²³ “Desine, Paulle, meum lacrimis urgere sepulcrum: / panditur ad nullas ianua nigra preces; / cum semel infernas intrarunt funera leges, / non exorato stant adamanti viae. / Te licet orantem fuscae deus audiat aulae: / nempe tuas lacrimas litora surda bibent” (BUTLER, H.E. *Sexti Properti Opera Omnia*. London: Archibald Constable, 1905, vv. 1-6, p. 121).

²⁴ “Memnona si mater, mater plorauit Achillem, / et tangunt magnas tristia fata deas, / flebilis indignum, Elegia, solue capillos: / a, nimis ex uero nunc tibi nomen erit !” (vv. 1-5), “Mors grauis a templis in caua busta trahet” (v. 38) (KENNEY, E.J. (Ed.). *P. Ouidi Nasonis. Amores*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 94 e 95, respectivamente).

²⁵ Epístola a Máximo, ao receber notícias da morte de Celsus: “Quae mihi de raptu tua venit epistola Celso, / Portinus est lacrimis humida facta meis; / Quodque nefas dictu, fieri nec posse putavi, / Inuitis oculis littera lecta tua est. / Nec quidquam ad nostras peruenit acerbius aures, / Ut sumus in Ponto, perueniatque precor. / Ante meos oculos tanquam praesentis imago / Haeret, et extinctum vivere fingit amor” (OVIDE. *Les Pontiques*. Traduction, introduction, notes, texte établi par Émile Ripert. Paris: Garnier, 1937, pp. 256-259, vv. 1-8). Para Ovídio, o traço genérico característico das epístolas é justamente aquele de possibilitar falar os ausentes: “Carmine Graecinum, qui praesens uoce solebat, / Tristis ab Euxinis Naso salutatur aquis. / Exsulis haec uox est: praebet mihi littera linguam; / Et, si non liceat scribere, mutus ero” (Epístola II, VI, Graecino, vv. 1-5; In: OVIDE, op. cit., pp. 288-289).

compará-la com os traços característicos de outros tipos de composição como a elegia e o epigrama. Se esses três tipos de composição compartilham certas características como o conjunto de *topoi* e o estilo, a consolação poética se diferencia pela estrutura.

Em verdade, face a divisão assinalada por Crantor, que encontramos perfeitamente plasmada na *Consolação a Apolonio* de Plutarco, os poemas consolatórios latinos estão compostos por uma introdução geral amplificada em forma de *expositio*, que se destaca como proposição especulativa, e por mais três partes claramente diferenciadas e ordenadas sempre na mesma *dispositio* retórica: no exórdio, uma parte encomiástica em forma de *laudatio*, que também engloba a *captatio benevolentiae*, isto é, a parte do exórdio em que o orador pede aquiescência do público para o que se vai dizer a seguir; segue-se uma *narratio*, em que se suscita o lamento geral e mútuo pelo luto, em forma de *comploratio*, o que incorpora também as funções da *petitio* (de qualquer forma, é uma “prótese argumentativa” e não apenas uma simples exposição ou “narração” de fatos); e na *peroratio*, uma consolação propriamente dita: uma *consolatio*. Através, então, dessas quatro partes constitutivas e individualizadoras do gênero da consolação poética entrava em estreito contato com outros gêneros: a partir da seção encomiástica, com todas as formas de *laudatio* e suas variações; e pela seção dedicada à *comploratio*, com a elegia e o epigrama sepulcral.

Se a consolação poética se diferencia da elegia e do epigrama pela estrutura, o mesmo se dá com os temas, pois esses dois últimos de gêneros inicialmente aptos à toda manifestação de tristeza e pesar, inclusive o luto pela morte, tendem a converter-se progressivamente em gêneros abertos em termos de variedade temática e à expressão de todos os aspectos da vida humana, a despeito de muitas vezes tratar e amplificar um aparato consolatório comum de tópicos e sub-tópicos: mais vale uma vida agitada que longa; as coisas do mundo são passageiras, apenas a morte é certa; a vida é uma viagem que temos que empreender sozinhos; os mortos estão apenas ausentes; a vida é um empréstimo que devemos devolver ao morrer etc.²⁶ Bem ao contrário, a

²⁶ Para a elegia em geral, e sobretudo para àquelas dedicadas à temática amorosa, ver VEYNE, Paul. *A Elegia Erótica Romana*. O amor, a poesia e o ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1985. Sobre o histórico da tradição epigramática, ver SULLIVAN, J.P. *Martial: the unexpected classic*. A literary and historical study. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Em especial, para o decoro mais “flexível” do epigrama: “the epigram was thus established for all kind of use and abuse of rethoric poets; it also influenced the newly developing genre of elegy”, mesmo porque etimologicamente “originally ‘epigram’ (...) meant any words or marks inscribed on artifacts, votive offerings, graves, monuments or buildings, representing the owner, the maker, the donor, the dedicatee or simply the message itself. The classical application of the word ‘epigram’ to sepulchred, commemorative or dedicatory inscription in easy memorable verse prompted the extorsion of its use in the early Alexandrian period to cover a whole genre of brief

consolação poética se mantém fechada, sobretudo por causa de sua estrutura menos flexível que limita funcionalmente seus compromissos e seus conteúdos, para a objetivo de elogiar e chorar os mortos e confortar os vivos.

Quanto ao estilo da elocução, os caracteres funcionais dos *auctores* das composições elegíacas conforme Quintiliano, podem ser *lascivus* (como Ovídio), *tersus*, *elegans* (como Tibulo) ou *durus* (como Gallus)²⁷, ou, com Ovídio, *doctus*²⁸ (como Catulo), *cultus*²⁹ ou *tener*³⁰ (como Tibulo), *prodigus*³¹ (como Gallus) e *blandus* (como Propércio). De qualquer forma, todos esses epítetos são caracteres especificados como variedades de aplicação de afetos verossímeis à persuasão do auditório e do sucesso do procedimento retórico da *fides*, o que se supõem uma aproximação aos decoros da comédia. Por sua vez, o epigrama revela tons mais picantes, mais irônicos, mais sarcásticos e incisivos, próximos portanto da sátira. No poema consolatório, conquanto compartilhe com a elegia e o epigrama procedimentos estilísticos, como o uso de segunda pessoa, vocativos e apóstrofe, apresenta um estilo mais próximo da epopéia e da tragédia que podemos definir por *gravis* e *tristis*. Quintiliano, ao examinar os antigos escritores de tragédias, afirma que Accio e Pacúvio são modelos para este gênero, pois são “ilustríssimos” pela *clarissimi gravitate sententiarum, verborum pondere, auctoritate personarum* (pela gravidade do pensamento, pela consistência e solenidade do estilo, pela majestade do caráter).³²

No que se refere ao poema consolatório cristão, são mantidas as partes já estruturadas pela tradição clássica, porém o elogio das virtudes pagãs são

poems. These productions were reminiscent of, or analogous to, such inscriptions, but they now dealt with almost any subject, sentiment, event, occasion or person, both real and fictitious” (p. 78). Com Martial, a grande autoridade no gênero, que emulou a tradição grega com neologismos, coloquialismos, obscenidades e paladar do vinagre romano, o epigrama se aproximou (e muito - pelo menos é o que ficou na tradição medieval e renascentista) da sátira. Na tradição helenística, o conjunto temático podia se expandir para âmbitos muito diversos, de acordo com a classificação de Cephalas: “1) votive inscriptions and dedications; 2) epitaph or tomb inscriptions; 3) amatory and pederastic epigrams; 4) epideitic epigrams, which were a broad virtuous group dealing with curious incidents, doling out praise or blame to famous personages or places, with which may be grouped the ‘ecphrastic’ epigrams, describing works of arts, monuments and buildings; 5) reflections and advise on life and morality; 6) convivial pieces; 7) abusive and satirical epigrams” (p. 81).

²⁷ “Elegia quoque Graecos provocamus cuius mihi tersus atque elegans maxime videtur auctor Tibullus. Sunt qui Propertium malint. Ovidius utroque lascivior, sicut durior Gallus” (QUINTILIANO, Marco Fabio. *L’Instituzione Oratoria*. A cura di Rino Faranda e Piero Pecchiura. Torino: UTET, 1979, v. II: X, I, 39.).

²⁸ *Amores*, III, IX, v. 62.

²⁹ *Idem*, v. 66.

³⁰ *Ars Amatoria*, III, 334.

³¹ *Amores* III, IX, v. 64.

³² QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, X, I, 97.

substituídas pelas virtudes cristãs. Para Menandro de Laodicéia, convém elogiar o nascimento, as qualidades físicas, a educação, o tipo de instrução recebida, os costumes, enfim as virtudes do defunto. As consolações cristãs se ocupam, entretanto, das virtudes que são fruto da fé (humildade, pureza moral, bondade, clemência, generosidade, caridade etc.), porque não se propõe elogiar as coisas humanas ou os feitos terrenos, mas as divinas através do homem, como reza a afirmação de Paulino de Nola (Ep. 13, 13): *Non enim hominis sed divina per hominem opera laudamus*. A diferença fundamental, então, reside, como diz s. Jerônimo (Ep. 60, 14.2), no fato de o pagão viver esperando a morte e o cristão morre esperando a vida (*mori victurum*). Para sossegar as causas de aflição pelo luto, os autores cristãos seguem a tópica da morte ser algo comum a todos os homens, acrescentando novas tópicas como o acatamento ao chamado e vontade de Deus (*evocatio ad Deum*) ou da partida desta vida para uma vida melhor (*profectio, migratio, translatio*).

Durante a Idade Média, os poemas consolatórios cristãos acerca da morte recebem forte influxo das tópicas da roda da Fortuna e seus reveses e do *contemptu mundi*, conservando-se nelas os lugares-comuns presentes na literatura clássica. Foi com Boécio, sobretudo com o livro II de seu *Consolatio Philosophiae*, que esses *topoi* se assentam e recebem a contribuição das considerações acerca da vaidade dos bens do mundo (a cobiça por riquezas, o luxo das roupas, a multidão de criados) e do poder temporal (a paixão pela fama e glória que se busca pelos bons serviços prestados ao Estado), da inconstância fiel da Fortuna, modificando o rumo das coisas e a girar a roda da sorte fazendo incessantemente descer o que está no alto e erguer o que está embaixo, e do sofrimento como destino comum de todos os homens.

No estoicismo lido em chave cristã por Boécio, considerando as duas Fortunas, a mais benéfica a nós é aquela que nos é desfavorável, pois sincera e instrutiva pelas reviravoltas de seu caráter instável, liberando e admoestando a alma da confiança na precariedade da sorte. A outra, a favorável, pelo contrário, nos seduz e atrai ao movediço da falsa aparência de felicidade e constância de seus dons.³³ É justamente a esta Fortuna contrária, na esteira de Boécio, da qual se queixa John de Salisbury, ao ter de se retirar do palco excelente da corte inglesa, num dos tratados de filosofia-política que mais influência exerceu na Alta Idade Média. No Prólogo do livro VII, de seu *Polycraticus*, diz ele que para curar as dores torturantes do exílio o melhor remédio seria conduzir o espírito com coração decidido aos negócios divinos. E, no livro VIII, adverte que não há salvação possível para aqueles que cultivam os vícios, o que

³³ BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*. Traduzido do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, pp. 25-52.

necessariamente o dirige a corrigi-los através da autoridade da razão e dos testemunhos incontestes das sagradas escrituras.³⁴

O discurso fúnebre de Gil Vicente pela morte de D. Manuel quadra perfeitamente com o resgate cuidadoso e consciente dos recursos dessa tradição de poemas consolatórios, tanto em seu arsenal de *topoi*, como em sua estrutura; o discurso vicentino responde a um rigoroso processo de construção fundado em dois aspectos complementares: por um lado, a submissão às leis do gênero da consolação poética; por outro, a atualização dessa estrutura formal às circunstâncias particulares de enunciação e aos fins persuasivos a que se destinam.

Com efeito, como se viu, o gênero exigia que as composições contivessem uma *expositio* geral do tema a ser tratado, seguida por um esquema tripartite de *laudatio*, *comploratio* e *consolatio*. E é exatamente isto que encontramos no discurso “À Morte do Muito Alto e Esclarecido Rei D. Manuel, o Primeiro do Nome”, de Gil Vicente: 1) exposição geral acerca da vida e da morte com ênfase na transitoriedade da vida e da vaidade dos bens terrenos; 2) panegírico de D. Manuel, em que se exaltam as suas virtudes, sobretudo aquelas referentes a seu pietismo cristão; 3) as expressões mais patéticas de lamento da família real pelo pesar sofrido; e 4) o consolo dos grandes do Reino de Portugal que procura assegurar que com sua morte se abra o caminho para a vida eterna. Pesa aqui a rivalidade entre as duas soluções possíveis para a existência humana, contemporâneas à época em que Gil Vicente produziu seu discurso: uma, de viés humanista nos poemas de índole italianizante, em que a vida terrena é dedicada à glória mundana e à busca de renome e fama; outra, esposada por Vicente, em que a vida terrena é oportunidade para feitos piedosos e passagem para a vida glória celestial.

São justamente essas duas soluções com suas devidas variações formais características que se encontram já firmemente assentadas nas compilações de poesia cortesã presentes no *Cancioneiro de Baena* (1445-50), de Juan Alfonso de Baena, em Espanha, e no *Cancioneiro Geral* (1516), de Garcia de Resende, em Portugal. O tema de morte e seus correlatos nas “elegias funerais”, como se refere Puértolas, demonstra a presença ostensiva de uma tradição acumulada que se manifesta de dois modos particulares em termos de sua estruturação formal. Primeiro, as “defunciones”, assim denominadas pelo “título que dieron algunos poetas elegíacos [y que] es muy expresivo, ya que denota que su causa inmediata es la desaparición de una persona determinada”, ou “poemas de mortos”, em que o sentimento diante da morte concreta se traduz na lamentação, no elogio, nas imprecações ao destino trágico etc., isto é, em

³⁴ Cf. SALSBURY, John of. *Polycraticus*. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers. Edited and translated by Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

elementos concretos e aplicáveis somente a um único indivíduo. Outro, os “poemas de morte”, aqueles que quase não parecem elegias funerais, pois “el hecho específico de la muerte de una persona es, ante todo, resorte que pone en movimiento ese funcionar del alma preocupada”, conduzindo o auditório a reflexões de carácter genérico e de índole mais especulativa sobre a morte, quer dizer, o lamento se dirige ao genérico da situação e se expressa em tópicos como a brevidade da vida, o poder igualatório da morte e aos despojos aos quais destina o homem.³⁵ Este, como se pode depreender, são poemas que se mantêm unicamente em torno amplificação da *quaestio infinita* proposta como *expositio* no gênero poético consolatório. No entanto, pode-se deparar comumente com a movimentação de *topoi* e a mistura de sub-gêneros que tornam ambas as composições de difícil separação; rara é a “defunción” em que está ausente uma reflexão de carácter geral sobre a vida e a morte, seja admoestando e advertindo, seja em forma de consolo.³⁶

Deve-se mencionar também que há outros tipos de composição poética que podem ser aqui enquadradas como especializações de partes do gênero poético consolatório. As “exortações ao pranto”, por exemplo, cujo tema condutor possui suas raízes na tradição das lamentações bíblicas, da elegia clássica, da epigrafia paleo-cristã e da retórica fúnebre da época bizantina, mantêm-se circunscritas apenas ao âmbito da parte dedicada à *comploratio*.³⁷ Entretanto, elas acabam por se enquadrar no sistema formal dos “poemas de mortos”, uma vez que para “chorar os mortos” deve-se, antes de tudo, exaltar as virtudes e os feitos realizados em vida para calçar devidamente com decoro patético e argumentativo a petição de pranto.

Também é comum a presença de temas renascentistas nas poesias cortesãs dos cancioneros peninsulares do século XV e de inícios do XVI, sobretudo aqueles de índole italianizante de matriz pós-petrarquista, que amplificam o tema da eternidade da fama e das musas que sustêm o herói após a morte. Com grande presença exemplos mitológicos, históricos (pagãos) e das lendas greco-romanas, essa poesia cortesã ainda repercute fortemente a tradição cristã

³⁵ Ver Pérez de Gumán: “Dezyr (...) por contemplación de los enperadores e reys e principes e grandes señores que la muerte cruel mató e levó deste mundo” e também GUIZADO, Eduardo Camacho. *La Elegía Funeral en la Poesía Española*. Madrid: Gredos, 1969, pp. 66-67.

³⁶ GUIZADO, op. cit., p. 67.

³⁷ Nos “prantos” do século XV, ver Pérez de Guzmán, Coplas, est. I; Gómez Manrique, “Planto por (...) el Marqués de Santillana”, est. 88-89; Diego de Burgos, “Triunfo”; Marqués de Santillana, “Defunssión de Don Enrique de Villena”, XXI; “El planto de la reina Margarida”, III, X e fim; da mesma época, em corrente um pouco distinta, as “Endechas a la muerte de Guillén Peraza”. E também, “Lamentação aa morte dell rrey dom Joham que santa groria aja feyta per Luys anriquez” e de Garcia de Resende, “À morte de dona Ynês de Castro, que ellrrey dom Afonso, o quarto de Portugal, matou em Coimbra, por o príncipe dom Pedro, seu filho, a ter como molher e polo bem que lhe queria nam queria casar, endereçadas hás damas”.

ao demonstrar que até os mais fortes caem perante a morte e que diante desta nada valem as riquezas, o poder, a fama e a glória. Ao se pesar a frágil existência humana, o que realmente importa na chave pastoral é a vida direcionada à virtude.³⁸ No entanto, menos do que lamentações para chorar a morte, essas composições são verdadeiros panegíricos, ou seja, elogiam a vida anterior e as virtudes que a compuseram; como se refere Guizado, “son poemas vueltos más hacia la vida que hacia la muerte”, repartindo a vida dos homens em duas metades: “hacia atrás, la vida; hacia adelante o bien la nada, o bien una vida trascendente de la muerte”.³⁹

2. REQUIEM

Reposta, então, a tradição formal do gênero consolatório em verso e sua estruturação em quatro partes, a saber, *expositio*, *laudatio*, *comploratio* e *consolatio*, cada uma delas exercendo uma função persuasiva muito própria no interior do discurso, o que cabe fazer é examiná-las à luz da dinâmica particular em que se dá o *romance* de Gil Vicente em homenagem à morte de D. Manuel. Mesmo isso, no entanto, ainda é, a rigor, um percurso por demais sem os contornos e matizes mais particulares. Penso que é preciso também, na verdade, para estabelecer com maior grau de precisão os sentidos possíveis presentes nesse *romance* vicentino, referi-lo estrategicamente ao momento ao qual mais especificamente ele se atrela: a situação de anomia suscitada pelo interregno do poder da majestade real portuguesa no início do século XVI.

A continuidade ritual entre as expressões mais patéticas da morte de um rei e os sentimentos de alegria pela aclamação de seu sucessor pode muito bem ser resumida na seguinte fórmula: “Fizeram seu dó, e depois alegrias como é costume”, segundo disse Fernão Lopes quando da aclamação de D. João, Mestre de Avis, no final do século XIV. A fratura no tecido social decorrente da acefalia do reino devia ser sempre provisória e rapidamente ser reconstituída. As expressões concomitantes de pesar e regozijo eram articuladas pelo sentimento de anomia devido ao interregno da vacância do poder com a sucessão dos dois rituais estabelecendo as profundas diferenças sentimentais entre esses dois momentos. Porém, a distinção entre esses dois rituais é muito clara; essa aparente antítese emocional referir-se-á a dois âmbitos distintos, a despeito de serem complementares.

³⁸ Consultar, por exemplo, no Cancioneiro de Baena: Pérez de Guzmán, “Defunción al Almirante Hurtado de Mendoza” e “Dezir por contemplación de los enperadores e Rreyes...” e também “Defuncion para Don Diego Hurtado de Mendoza”; Fray Miguel, “Defuncion do rei Enrique”.

³⁹ GUIZADO, op. cit., pp. 77-78.

A dor pela morte do corpo físico do rei, sujeito a todas as vicissitudes do tempo, encontrava a permanência do corpo simbólico do rei, a função de “cabeça” do corpo político e do Estado. De fato, trata-se absolutamente de um “momento único” em que o ofício da realeza se atualiza através do corpo material do novo rei. A rigor, se pensarmos estritamente em termos de teorização política, nunca há vacância do poder, nunca há interregno, apenas a expectativa do alçamento que viria a coroar, num ritual específico, quem de direito seria o titular do trono. A solução de continuidade do poder dava-se pela recomposição da ordem instituída através da realização das cerimônias de entronização do novo monarca, assumindo a *persona* do rei - *rex numquam moritur* - com todos os caracteres e funções daquele que havia falecido.

A se pensar assim, num âmbito mais extenso, se há um princípio fundamental que atrela estrategicamente práticas institucionais da monarquia portuguesa dos séculos XV e XVI, tão diferentes na superfície de suas representações - as entradas reais em cidades; a agonia dos últimos momentos de existência do monarca soberano em seu leito de morte; o cerimonial de alçamento do novo monarca ao trono; rituais de nascimento, batismo e bodas; juramentos de fidelidade; audiências reais; e investiduras cavalheirescas - este princípio reside justamente naquilo que todos, de alguma maneira, expressam e realizam *ad oculos*: a encarnação concreta da teoria política que as fundamenta, estabiliza e subordina, vale dizer, são partes integrantes da dinâmica mais complexa, por certo, da construção da imagem da realeza como modelo de práticas de excelência e regras de honra para todo o corpo político.⁴⁰

Então, as práticas cerimoniais de índole institucional - sobretudo aquelas ligadas à morte do rei, que me interessam particularmente nesse estudo - são ocasiões estratégicas para se revisar o próprio estatuto da monarquia. E aí, ou com lances de tensão e potencial conflito, levando a dissensões internas, ou confirmá-la, estabelecendo a paz política e ratificando a hierarquia. Assim, as fórmulas do aparato retórico da tradição literária devem combinar-se com as finalidades propostas pela tradição de rituais de base política. Isto leva a entender que os esforços da argumentação de Gil Vicente não se constituem em mera arbitrariedade de construção ou narração descompromissada de fatos (ficcionais ou não), mas inserção precisa numa tradição cerimonial que articula, dinamiza e demanda uma linguagem específica com seu arsenal de lugares-comuns vinculada a um gênero poético determinado.

No *romance*, aquele em homenagem “À morte do muito alto e esclarecido rei Dom Manuel”, Gil Vicente começa por enunciar a tópica do desengano, com

⁴⁰ NIETO SORIA, José Manuel. *Ceremonias de la Realeza*. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara. Madrid: Nerea, 1993. Ver também, em sentido complementar, o estudo de Patricia Seed. *Cerimônias de Posse na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Ed. da Unesp/Cambridge University Press, 1995.

forte acento estóico, propondo estrategicamente que “Quem longa vida deseja, / deseja ver-se enganar”, pois é exatamente no “triste acabar” que “se começa o engano”, mesmo porque aquilo que “vejo chamar / vida, não que vida seja”, mas tão-somente “modo de falar”, melhor convém, a partir da ponderação acerca da morte, que “não dure a vida de engano”.⁴¹ Assim, o tempo presente da existência humana nada é senão exortação a uma longa meditação acerca do fim a que se destina inexoravelmente, vale dizer, com Sêneca, nesse mesmo sentido da *exhortatio ad philosophiam*, *vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori* (“Deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que tu te espantes, a vida toda é um aprender a morrer”⁴²).

Nada vale, então, para seguir nos passos do conselho geral do *memento* e amplificar a proposição inicial postulados por Gil Vicente, “riqueza ou grande poder, / ou mui alta senhoria, / ou bonança ou alegria” que não resistem a passagem do tempo, pois “logo deixa de ser / quando era, e que seria ?”; são apenas, enfim, “vida vã e vazia, / ocupada em presunção”. Ou, mais especificamente, para referir-se de vez a D. Manuel, “quem viu as alegrias / daquelas naves tão belas, / belas e poderosas velas, / agora há tão poucos dias / era ir a Ifante nelas!” se subsume ao patético do desengano da falsa esperança e do *cogito mori* sofrido pelo corpo mortal que preenchia o cargo de rei (“Rei que o mundo mandou”), cujos feitos do varão ilustre digno de memória encontram o “que tal se tornou; / e verei como te velas da vida que o enganou”.⁴³ Aqui, a argumentação de Vicente aperta o cerco para provar, assim como Horácio, que *pallida mors aequo pede pulsat pauperum tabernas / regumque turrets* (a pálida morte bate com o mesmo pé nas choupanas dos pobres e nas torres dos reis), restando a mortalha por reino e a terra por Corte; nada lembrando a grandiosidade das ações veneráveis do Venturoso.

E, para fechar o *memento*, dá o tom em chave pastoral: “Vela-te, vida, na vida, / não sejas morte na morte”, ou seja, “guia-te per este norte / de tão súbita partida / de um Rei tão são e tão forte” que é modelo, não de feitos e ações dignos de memória listados no elenco quase interminável das crônicas régias de matriz classicizante, porém, do que resta do percurso humano pela existência terrena, vale dizer, os setes palmos de terra por Corte e a mortalha por reinado que “desengana o enganado”, definitivamente, da brevidade da vida.⁴⁴

⁴¹ Todas as citações de Gil Vicente são feitas a partir da edição da *Compilação de todas as obras de Gil Vicente*, com introdução e normalização do texto por Maria Leonor Carvalhão Buescu, pela INCM (Lisboa, 1983, v. II). A presente citação encontra-se à página p. 626.

⁴² *De Brevitate Vitae*, VII, 3-4. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.

⁴³ VICENTE, op. cit., p. 626-627.

⁴⁴ *Idem*, *ibidem*, p. 627.

Assim, a busca de imortalidade pelo triunfo dos feitos sobre a morte e o esquecimento, como Johannes Cuspianus, humanista e “savant docteur” sepultado, em 1527, em Saint-Étienne de Viena, afirma no epitáfio inscrito em sua lápide: *Historia immensa monumenta eterna reliqui / Vivus in his semper Cuspianus erit*⁴⁵, cede lugar à advertência do *quia pulvis es, et in pulverem reverteris* (“porque tu és pó, e em pó irás se converter”), presente no Gênesis, 3, 19, correspondendo ao momento seguinte ao pecado original e à consequente expulsão de Adão e Eva do Paraíso, a partir do qual irão ter de sustentar a própria vida. A condenação infligida por Deus marca, em definitivo, a desgraça sobre os trabalhos humanos até a chegada ao tempo em que se retornará “ao pó” de que são feitos. Aqui, qualquer esperança de glória a partir da conquista de bens terrenos é apenas imensa vaidade, de onde vicejam todos os enganos - “vaidade das vaidades, como se refere o Eclesiastes, vaidade das vaidades, tudo é vaidade”.

Nessa linha de pensamento, numa epístola endereçada a Heliodorus para confortá-lo da morte de seu sobrinho, s. Jerônimo nota que o luto pela solidão da ausência tanto é menos suportável, quanto mais se constitui a certeza do destino daqueles que ficam, pois *quanto ille felicior, tanto nos amplius in dolore quod tali caremus bono* (“quanto ele é mais feliz [gozando das recompensas de Cristo], tanto é maior a nossa dor por carecer de tanto bem”⁴⁶). O que se acrescenta, seguindo o modelo do Sêneca da “Epístola a Políbio”⁴⁷, ao *ne quid nimis* (“nada em excesso”), cessando em definitivo as lágrimas: melhor lembrar das virtudes do varão ilustre que se subsumiu à morte a padecer infinitamente a dor da perda inevitável.

Para s. Jerônimo, esse aspecto do elogio das virtudes, contrariamente ao hábito retórico dos elógios fúnebres antigos em que se narravam os feitos mundanos e as glórias obtidas com eles, fazendo-os mais ilustres que os antepassados, adquire outra conotação. Aqui, contam-se apenas os atos dignos de exemplaridade decorosos em relação às práticas cristãs e aumento da fé: todo o pecúlio castrense que Nepociano, quando soldado pagão, dispndia com o reconforto dos pobres (*quidquid castrensis peculii fuit in pauperes*

⁴⁵ VOVELLE, Michel. *La Mort et L'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983, p. 221.

⁴⁶ “A Heliodoro: Epitáfio de Nepociano”, In: *Cartas de San Jerónimo*. Introducción, Versión y Notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Editorial Católica/Biblioteca de Autores Cristianos, 1962, p. 533.

⁴⁷ Conforme a lista de *topoi* da *consolatio* senequista: o morto é digno de louvor pelas virtudes que cultivou (III, 2), mas também pela morte como lei inexorável e universal da natureza (I, 1ss), nada vale perder-se em lamentos (IV,1), vida de glória além-túmulo (IX, 7) e conforto pelas ações virtuosas praticadas pelo ausente (X, 1; X, 4) (SÊNECA, *Ad Polybium De Consolatione*. In: _____. *Dialogues*. Texte établi et traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1942, t. III: “Consolations”).

*erogavit... nihil sibi amplius reservavit*⁴⁸); e, após a conversão, para a vencer a inveja, praticava com freqüência a humildade, deixando a todos estupefactos com sua continência; socorria os enfermos, visitava os pobres; era “o báculo dos cegos, pão dos famintos, esperança dos miseráveis, consolo daqueles que choravam” (*coecorum baculus, esurientium cibis, spes miserorum, solamen lugentium fuit*⁴⁹); assíduo nas orações, vigílias e preces; declinava das glórias da erudição, a despeito de possuía-la; tudo isso para saciar a alma consagrada inteiramente a Cristo. De nada serve, então, uma vida terrena que finda na morte (*vivere moriturum*), melhor é a morte que termina em vida eterna (*mori victurum*), quer dizer, morrer de glória (*ex gloria*) ou morrer diariamente para a glória (*ad gloriam*).

Na perspectiva de s. Jerônimo, se os bens terrenos fornecem “prazer” (*laetitia*), eles não podem fornecer aquilo que verdadeiramente importa e merece ser perseguido e recebido com exultação - a “alegria” (*gaudium*): a graça do Espírito Santo permitida por Deus e que conduz, na chave cristã conveniente aqui, à “paz” (*pax*), definida estrategicamente como “a tranquilidade da alma que nenhuma paixão pode perturbar” (*tranquilla mens nullius passionibus perturbetur*).⁵⁰ Assim, s. Jerônimo, seguindo a tradição estoíca reposta e reformulada desde pelo menos os apologistas latinos da patrística do século III-IV (de Tertuliano a Lactânio)⁵¹, considera relevante em termos éticos apenas aquilo que o homem pode controlar através da razão (*logos*), isto é, sua atitude subjetiva perante as coisas.

Se o que reside fora do controle humano é irrelevante, então, a partir daí, ele tende a aceitar as três categorias do estoicismo clássico: o bem, definido como virtude e suficiente em si mesmo; o mal, definido como vício e tudo o que conduz a ele; e a *adiaphora*, ou todos os outros elementos que restam do sistema. Segundo Colish, “the *adiaphora* are morally neutral, since they lie outside man’s rational control”, ou, falando de modo genérico, “the *adiaphora* include the vicissitudes of life - wealth or poverty, sickness or health, life or death, etc.”. Obviamente, algumas *adiaphorai* devem ser preferíveis a outras - a saúde é preferível à doença. Entretanto, o sábio “maintains an attitude of equanimity in the face of the presence or absence of things indifferent. His

⁴⁸ Idem, *ibidem*, pp. 535-6.

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 537.

⁵⁰ COLISH, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. NY: E.J. Brill, 1990, v. II, p. 77.

⁵¹ Idem, *ibidem*, v. II, p. 9-47. “Their approach to Stoicism are quite varied, running the gamut from sharp hostility to warm approval and from incidental references to decisive reformulations of Stoic teachings in the light of Christian doctrine. (...) But, despite the range of uses to which they put it, the Latin apologists are united in tearing Stoicism as a major, or even as the major form of pagan wisdom which they regard as imperative to distinguish from Christian wisdom or to correlate with it” (p. 9).

happiness is not dependent on them, but on virtue alone”. Isto a fim de obter o estado de apatheia que é exatamente “another way of describing the consistent state of being which enables man to be virtuous”. Ou seja, “Apatheia is not virtue, but is a necessary precondition for it”. Muito longe de ser entendida como estado de passividade absoluta em relação ao mundo, desprezando-o completamente, pelo contrário, consiste no “detachment from things evil and indifferent which gives the sage the moral liberty to judge and to act rightly”.⁵²

Então, conquanto o elogio das virtudes esposada pela tradição estoíca seja justamente aquele dos feitos dignos de fama e glória que, acompanhando o decoro da historiografia clássica e dos panegíricos fúnebres, consola da ausência, também é o que ativa o *memento* e suscita o *bene vivere* com vistas a *felicitas*. Para a ortodoxia católica, não basta qualquer felicidade em si, mas a *vita beata*, ou seja, o *bonorum omnium finis, o summum hominis bonum... quo cuncta referuntur*⁵³, aquela a qual deve-se “dirigir todas as ações, sem que haja mais nada além dele que procurar”.⁵⁴

As riquezas, diz Agostinho⁵⁵, as mais altas dignidades e outros bens semelhantes que fazem os mortais se julgarem felizes, nada valem se comparados com a “verdadeira vida” que é o reino dos céus. O que, de fato, é necessário incorporar nas práticas da vida é a desolação frente à felicidade terrena, pois é ela que afasta o fiel da “paz superior” e da vida bem-aventurada. O *bene vivere* estoíco, aqui, se torna justamente *quod non deceat* - viver segundo a própria vontade e querer o que não convém -, pois o bem moral superior é o *beate vivere* que faz calar os apetites e conduz à ordem e à paz. Apenas com a mediação das virtudes teologais (fé, esperança e caridade, quer dizer, “aquele que crê, espera e deseja”⁵⁶), conforme o testemunho das santas escrituras, seria possível se chegar a pertencer ao povo de Deus, contemplá-lo e viver com Ele, isto é, a única verdadeira e bem-aventurada vida.

Assim, por exemplo, nessa mesma perspectiva do pietismo cristão desvelada pela tradição católica e flagrada perfeitamente na oração de Gil Vicente, Íñigo Lopez de Mendoza (1398-1458), o Marquês de Santillana, tão aclamado nas letras hispânicas do período e tão reconhecido por suas relações com a casa real portuguesa de Avis, em seus célebres *Provérbios*, verdadeiro “espelho” das virtudes principescas, “expresión orgánica de un altísimo ideal humano”, desenhando “el modelo de un príncipe amador de sus vasallos y

⁵² COLISH, M., op. cit., v. I, p. 44.

⁵³ AGOSTINHO, Sto. Epístola 118, 3, 13.17

⁵⁴ Idem, *A Cidade de Deus*. Contra os pagãos. Tradução Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2001, v. I, livro XII, cap. VIII, p. 129.

⁵⁵ Ver Epístola à nobilíssima Proba.

⁵⁶ Idem, 13, 24.

acesible a ellos, clemente, generoso magnífico”⁵⁷ e, sobretudo, cuja inquebrantável fé cristã se soma às virtudes cavalheirescas e à tranquilidade da alma procedente da sabedoria antiga (dos “sapientes, militantes y valientes” Catões e Scipiões), observa, no capítulo XVI intitulado “De la Muerte”, que a tão alardeada crença humana numa glória terrena, escapando das vicissitudes do tempo, é absolutamente sem-razão. É, assim, que afirma a primeira parte do entimema: “Si dixieres por ventura / que la humana / muerte non sea çercana, / grand locura / es que piense la criatura / ser nascida / para siempre en esta vida / de amargura”, pois, na segunda parte do entimema, o que vale, de fato, é a glória celeste obtida além-túmulo: “Ca si fuesse en tal manera, / non sería / esperada el alegría / que s’espera, / nin la gloria verdadera / del Señor / Jhesú, nuestro Redemtor, / duradera”. E, em conclusão, para apaziguar do peso imenso que o medo da morte causa: “Pues di: por qué temeremos / esta muerte, / como sea buena suerte, / si creemos, / que, passándola, seremos / en reposo / en el templo glorioso / que atendemos ?”⁵⁸

Admitindo, então, a morte como liberação para aqueles que não sentem apego à vida, em especial, aquela dedicada às glórias humanas, oferece ao homem a possibilidade, na chave cristã mais do que estoíca apenas, a ocasião mais propícia para que o espírito se desate das exigências irracionais do corpo terreno e se conduza ao desengano do *sic transit gloria* e à união perfeita e definitiva com Deus.

No *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, há uma composição, aquela “De Dioguo brandam ha morte del rrey dom Joam o segundo, que he em santa groria”, para mim realmente extraordinária do ponto de vista da estrutura e temática das matrizes que se assentam nas “defunciones” ibéricas. No exórdio, propõe que “Os bens temporães por alheos deyxemos, / poys mays nos prouocã a mal que nam bem”, aconselhando seguir os “bens que sam dalma”, pois neles consiste o “vero proueyto”; evite-se então “as riquezas, fauores”, que “assy como passam se perde a memória”, para seguir as “boas obras, & vida muy santa”. E, nas provas da narração retórica, investindo no *memento* lembra: “este mundo he tam incõstante”, “& seeste nom he o derradeyro dia, / sabey quele estaa de nos muyto perto. / Todos naçemos com este conçerto, / que quem touer vida tem çerto perdela”; “Assy cada hum odernar se deuia / como se fosse aa morte chegado, / & desta maneyra nos nam enguanaria, / se tiuessemos ela na vida cuidado”. Isto para consolar da dor da morte: “a morte syntamos com men’ tristeza”. Feitos dignos de memória que trazem fama e renome são substituídos pelas virtudes pias: “Nam se groriaua de ter alcançado / por fauor de fortuna

⁵⁷ LAPESA, Rafael. *De la Edad Media a nuestros días*. Estudios de Historia Literária. Madrid: Gredos, 1982, p. 60ss.

⁵⁸ El Marqués de Santillana... *Poesía*. México: Porrúa, 1994, “XVI. De la Muerte”, estr. 98, 99 e 100, respectivamente, p. 17.

nenhum bem temporal, / toda sua grorea era telo guanhado / por alguma vertude, & bem diuynal”. E pelas virtudes gerais: “Tinha prudencia, tã bem fortaleza, / amaua justiça cõ gram temperança, / fee, caridade, tam bem esperança / nele morauam con toda firmeza”.⁵⁹

E numa outra extraordinária composição também presente no *Cancioneiro* compilado por Resende, a “Lamentaçã aa morte dell rrey dom Joham que santa groria aja feyta per Luys anriquez”, pode-se ler: “Morrestes na fe atam esforçado, / tam conempatyuo nas cousas deuynas, / tam bem empregando vossas çinquo quynas / em quem tem o rreyno tam assossegado. / Foste tam açeyto o per vos ordenado / diante daquele juiz ab eterno, / que v’ fez erdeyro no rreyno eterno / donde por sempre sera muy louvado”.⁶⁰ É o louvor da glória eterna, também em “De dom Joã manuel ha morte do príncepe dõ Affonso, que deos tem”, que apazigúa as tribulações da morte, para que as “lágrimas tristes, a tristes cuydados, / a graues angústias, a mortal dolor” deste mundo seja substituída “nelotro nos cause que alegres seamos”.⁶¹

De qualquer forma, a matriz agostiniana, acrescida dos tons de Boécio, se expressa, nas composições peninsulares e sobretudo na tradição poética portuguesa do século XV e XVI, mais claramente, nas coplas “Do jfante dom Pedro fylho del rrey dom Joã da groriosa memoria sobre o men’preço das cousas do mundo em lingoajem castelhana, as quem tem grosa”. A tópica do direcionar o espírito para as coisas “útiles, santas: muy buenas y sanas ” contra a lei inconstante que move a mal fiável fortuna e os enganos e mentiras da adversa fama suscita o crente a seguir as virtudes teologias (“Amad la fe santa: amad [e]sperança, / amad caridad) e cardeais (amad fortaleza: y amad templança, / amad a justicia: y amad a prudencia”) para obter os “veros galardones” da glória eterna.⁶²

Portanto, fica patente que a justa recompensa ao homem de verdadeira virtude, não são a honra, glória ou tudo aquilo que é realizado na busca do louvor. Ora, na chave do ascetismo da ortodoxia católica, a ânsia de glória individual e terrena é rebatida já pelos testemunhos bíblicos. Basta recordar, sem qualquer interesse exaustivo de análise, o dever do verdadeiro cristão em procurar, antes de tudo, a glória de Deus (Salmo 115, 1); evitar comprazer-se o sábio com a sabedoria, o valente com a valentia, o rico com as riquezas, mas elogiar a misericórdia e a justiça divinas (Jeremias IX, 23-24). Esse mesmo quadro moral é firmemente ratificado também pelas fontes neo-testamentárias, sobretudo aquelas que admoestam os príncipes que prezam mais o louvor do

⁵⁹ Cf. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1913, t. 3, p. 1, 2, 3 e 8, respectivamente.

⁶⁰ Idem, ibidem, p. 69.

⁶¹ Idem, ibidem, t. 2, p. 1 e 4, respectivamente.

⁶² Idem, ibidem, t. 2, p. 249.

populacho que a fé cristã (s. João XII, 43): Agripa morre fulminado ao aceitar a vã glória ímpia do povo, “porque se negou a dar a glória a Deus” (Atos dos Apóstolos XII, 23); e s. Paulo, retomando as palavras de Jeremias, aconselha aos governantes direcionarem seus esforços para as ações virtuosas que prestam homenagem à glória divina e, não, à honra e glória terrenas (I Epist. Cor I, 31; II Epist. Cor X, 17).

Nesse mesmo sentido, para s. Agostinho, o “amor ao louvor é um vício” e “não há genuína virtude quando a virtude está subordinada à glória humana”⁶³; assim, o homem ambicioso, ávido de honrarias e vaidoso com desejo de dominar possui como contraponto aquele que se esforça no cultivo dos valores propostos pela ortodoxia católica, cujo fim é a tão desejada paz cristã, cujo exemplo mais bem acabado são os santos mártires que remeteram a Deus seus feitos.

Ainda com s. Agostinho, rebatendo a história dos feitos dignos de memória dos romanos escrita proposta por Salústio, o desejo de glória, que inicialmente impulsionou César a conquistar o império, também foi o que o levou à completa derrocada. Para a justiça divina, os romanos que praticaram a virtude para fins terrenos e o engrandecimento de sua cidade, obtendo como recompensa domínio, honrarias, larga fama literária e as glórias do povo, não têm lugar na Cidade de Deus, destinada tão-somente àqueles de verdadeira virtude: “os cidadãos da eterna cidade, enquanto peregrinos do mundo, observem com sobriedade e diligência os referidos exemplos e vejam quanta dileção se deve à pátria soberana por amor à vida eterna, se pela glória humana seus cidadãos tanto amam a terrena”.⁶⁴

Até aqui o valor exemplar dos feitos dos romanos servem apenas para ilustrar aos homens de verdadeira virtude em não aceitar o juízo fácil dos elogios enganosos e em louvar o Único que de fato o merece, pois tão torpe quanto sujeitar-se aos deleites do corpo é comprazer-se com os aplausos da platéia e com o esboço vergonhoso da próprio orgulho: “não a servem dignamente a solidez e a simplicidade das virtudes, querendo que nada proveja a Prudência, nada distribua a Justiça, nada tolere a Fortaleza e nada modere a Temperança, senão aquilo com que agrade aos homens e sirva à glória oca”.⁶⁵

O elogio das glórias humanas, justamente essas a que s. Agostinho vitupera sistematicamente em seu esforço por constituir as bases da ética católica, faz parte estratégica das proposições humanistas de matriz petrarquista, aperfeiçoadas por seus seguidores florentinos do século XV e muito divulgada, em Portugal, à época de Gil Vicente, que tendiam a ver a *virtus* (excelência humana completa) como mais alto empreendimento do cidadão, pois era voltada

⁶³ AGOSTINHO, Sto. *A Cidade de Deus...*, v. I, livro V, cap. 20, p. 221.

⁶⁴ Idem, *ibidem*, livro V, cap. XVI, p. 214.

⁶⁵ Idem, *ibidem*, livro V, cap. XX, p. 222.

para o caráter cívico de seus fins, conforme a revivescência dos valores da Antigüidade pagã, romana sobretudo.

Entretanto, penso que a posição de Gil Vicente está muito próxima das teses que afirmam que sem afastar definitivamente a presunção e o equívoco acerca do que se pode em verdade obter pelos esforços humanos, é impossível atingir a tão desejada “paz” para a comunidade política, pois, segundo a chave cristã: *Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax coporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis est dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax coelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax hominum rerum tranquillitas ordinis.*⁶⁶

O que de fato acontece é que o elemento essencial que perpassa cada uma de todas essas definições é estrategicamente a noção de “ordem”, quer dizer, com Agostinho, *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*. Não qualquer ordem, mas aquela ordem que, no plano da cidade e da comunidade é análoga, no plano metafísico, à “justa ordem natural” e, no plano ético, à caridade (amor de Deus e do próximo)⁶⁷, condiciona a paz do corpo pelo equilíbrio dos órgãos, pela exata satisfação dos apetites, a paz da alma pelo acordo entre o conhecimento e a ação. Isto acresce à tradição estoíca que a calma interior pela ausência de paixões que afetam a alma e ao arcabouço de benesses mundanas elencado pelos humanistas não são suficientes para o verdadeiro cristão: a primeira, porque deve vir sustentada pela submissão à Deus na fé sob a lei eterna⁶⁸; motivo de tumulto e competição desenfreada entre os cidadãos, e fonte de todos os vícios, a segunda.

É justamente nesse mesmo sentido presente na tradição agostiniana que Tomás de Aquino, em seu *Do governo dos príncipes*, examinando os principais deveres dos governantes como cabeças do corpo político de seus Estados temporais, afirma ser grave engano considerar “honra e glória mundanas” como “recompensa suficiente para aqueles que exercem o ofício régio”, mesmo porque o bom governante não é aquele que se volta para a “honra efêmera desse mundo” por um ardor da vã glória, porém é aquele que “deve cumprir seus

⁶⁶ Idem, ibidem, v. II, livro XIX, cap. XIII, p. 193.

⁶⁷ Cf. RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho*. Um estudo do Epistolário comparado ao “De Civitate Dei”. São Paulo: Loyola, 1984, p. 231.

⁶⁸ Cf. ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'Augustinisme Politique*. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge. Paris: Vrin, 1972, pp. 60-63.

deveres (...) por amor à eterna bem-aventurança”.⁶⁹ Ou seja, lapidarmente: *Non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur.*⁷⁰ Sem ser pecado mortal, esclarece s. Tomás, o amor da glória é um pecado perigoso, porque conduz necessariamente a outros pecados, predispondo o crente a esquecer o verdadeiro fim de suas boas ações: *opus virtuosum amittit vim merendi vitam aeternam si propter inanem gloriam fiat, etiam si illa inanis gloria no nsit peccatum mortale.... Dicendum quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum: non tantum propter grauitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata.*⁷¹

Essa primeira parte da oração de Gil Vicente, em que são postos em movimento as tópicas do arsenal da filosofia estoíca, adequa-se perfeitamente à noção de *requiem* amplamente cultivado pela tradição institucional dos Reinos católicos, quer dizer, o rito de incorporação, cuja liturgia objetiva aumentar e renovar os laços espirituais, sociais e comunitários pela junção numa forma estatal particularmente coesiva, a despeito da imensa variedade de ordens, corporações e distinções entre os súditos do Reino, estabelecendo um fundo comum de crenças e valores.⁷² De fato, a *expositio* vicentina ressalta o fundo comum que subjaz à existência de todos os seres independentemente do lugar em que ocupam na hierarquia temporal - e na descrição dos feitos do rei falecido (lugar mais alto do Estado e exemplo para os demais membros da Cidade), é patente a máxima que a morte em algum momento chega para todos.

Daí, o desempenho a tópica do desengano ser crucial, pois ela exerce o papel de “desmontar” os vários estamentos que compõem o Reino, escalonados em caracteres distintivos de honra e ordenados pelo código de precedência, em função de um princípio maior, o do cultivo das virtudes. Articulado estrategicamente a esse primeiro movimento, vem um segundo: a da *laudatio*, aquele em que Gil Vicente vitupera aqueles que se esforçam na busca desenfreada por bens terrenos e glórias cívicas. O fogo caudaloso da cobiça e as conquistas humanas estão destinadas às cinzas e ao pó a que todos os seres terão de voltar um dia certamente. Assim, os termos genéricos de índole especulativa propostos pela *expositio* ganham contornos mais nítidos se comparados ao diapasão fortemente pietista e pastoral fornecido pela *laudatio*.

Esse caráter de “nivelamento” social postulado pela *expositio* e pela *laudatio*, compondo a parte que quadra perfeitamente com o *requiem*, assume a função, não só de elemento coesivo entre os membros da comunidade política,

⁶⁹ Cf. *Do Governo dos Príncipes ao rei de Cipro*. Tradução do latim e anotações de Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Anchieta, 1946. Ver também, SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p. 121.

⁷⁰ *Summa Theologica*, Secunda Secundae, Quaestio CXXXII, Art. I.

⁷¹ Idem, Art. III.

⁷² STROCCHIA, Sharon. *Death and Ritual in Renaissance Florence*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 23-24.

mas também de suscitar a necessidade de harmonia social, de “paz” e “amizade” conforme a linguagem da época, entre eles num momento particularmente terrível para o bem-estar do Estado, justamente aquele em que o cargo de rei fica provisoriamente vago.

Nesse sentido, a proposição com vistas à mudança de comportamento por parte do público torna-se de elemento para reflexão acerca de si-mesmo e da própria vida com vistas à obtenção da paz interior para assumir caráter público mais amplo em que a paz consigo mesmo é pré-condição para a paz com outros e, portanto, da paz política. Mesmo porque o sossego interior preconizado pelas lições estóicas deve estar assentado, pois dele é resultado, na razão, que possui o mesmo papel diretivo desempenhado pela razão divina em relação ao universo. É assim que se define a virtude - o *summum bonum* - em estrito acordo “as life in accordance with nature, or life in accordance with reason, which is the same thing. (...) Through the possession of the logos, man naturally possesses the power to achieve this harmony, the state of virtue”. Não existem barreiras entre “the ethical fulfillment of the individual, the ethical fulfillment of the entire human race, and the rational law of nature. One of their distinctive contributions is the integration of the universal law of nature with ethics by making it the goal and norm of virtue just as it is the ruling principle of the cosmos. This principle is central to stoic ethics. Virtually all the ethical teaching of the school flow from it”.⁷³

3. FUNERAL

Isto, então, quanto ao requiem, primeira parte da oração de Gil Vicente em homenagem à morte de D. Manuel, quanto à segunda, denominada, conforme a tradição institucional do período, de *funeral*, o caráter genérico das proposições iniciais são ambientadas mais exatamente no interior de práticas rituais concretas que vão do momento particular da morte aos últimos lances do cortejo de sepultamento do corpo. Daí, o foco no aspecto processional do rito em que desfilam os diversos níveis hierárquicos da sociedade, com o discurso vicentino procurando passo a passo singularizar cada um conforme sua dignidade política em relação ao Estado.

Tanto o requiem, quanto o funeral, formam o núcleo do rito público de morte, sendo ambos complementares, quer dizer, as fronteiras entre os estados do Reino, cuja ordenação hierárquica foi “desmontada” em nome do desengano de uma vida sem limites temporais e do cultivo da virtude presentes no requiem, agora são paulatinamente “recompostos” numa disposição argumentativa em

⁷³ COLISH, M., op. cit., v. I, p. 36.

que os elementos da descrição são eles-mesmos apresentados emulando a hierarquia temporal: as ações e os sentimentos de quem possui mais dignidade política e, portanto, mais proximidade (o que não quer dizer de forma alguma intimidade, no sentido burguês do termo) com o rei falecido é apresentado primeiro, de acordo com o decoro que cabe a cada um e a prudência da *persona* da voz que fala no discurso.

Para Strocchia, a partir do modelo italiano, sobretudo florentino e veneziano, nos séculos XIV e XV, paradigmático em relação aos Reinos católicos ibéricos, os rituais de sepultamento de grandes figuras da nobreza ganham uma espetacularidade nunca antes presenciada, com banquetes suntuosos, de iguarias raras, com vigílias, lamentações e lances de carpimento surpreendentemente dramáticos, sobretudo pelo influxo da forte tradição humanista da obra de Coluccio Salutati e da linha petrarquista por ele seguida, que propangandeava o uso da pompa e do luxo proporcionais à glória mundana obtida nos feitos da vida ativa.⁷⁴

Entretanto, as crônicas do período que descrevem esses referidos cerimoniais tendem a mascarar esses elementos excessivamente suntuários e substituí-los por esquema retórico das *consolationes* do modelo senequista e do estoicismo ciceroniano, em voga desde o Renascimento do XII, adaptados aos usos humanistas. Assim, a despeito de compartilharem o caráter público de suas enunciações, se o requiem procura traduzir o que existe de comum entre o personagem falecido e a comunidade a qual ele pertence, no funeral o esforço é evidenciar o “rito político”, vale dizer, ele revela a relação de poderes entre grupos determinados e legítimas distinções de status social conforme códigos de precedência. A ordem processional em que são apresentados e descritos os personagens - a parte dedicada à “descrição” dos “grandes” do Estado ordenada pela *dispositio* retórica - exerce papel relevante nas narrativas, pois os que possuem maior dignidade política devem ser apresentados primeiro numa ordem que segue necessariamente a hierarquia; todos eles demonstrando expressões públicas de pesar para conceber um sentido de perda e para adequadamente (decorosamente) honrar o morto.

E mais: se a tarefa do requiem é referir-se à comunidade como um todo coeso e uniforme, pressupõe-se a inclusão e a participação de todos os elementos da comunidade desde os mais baixos estratos da sociedade até as mais altas dignidades ou mesmo a falta de diferenciação entre os membros da comunidade política, independentemente de critérios de sexo, idade, grau de parentesco, linhagem ou amizade, todavia, na parte dedicada ao funeral, através de seu caráter diferenciador, são autorizados a se expressar somente um reduzido grupo daqueles que possuem status para tanto.

⁷⁴ STROCCHIA, Sharon, op. cit., p. 30.

É, dessa forma, que a segunda parte da oração de Gil Vicente desdobra e amplifica, para usar os termos do vocabulário técnico da arte retórica, a “questão infinita” proposta pelo requiem em “questão finita” com menção a fatos, tempo, lugar e pessoa particulares de modo preciso e concreto. Daí, a referência ao “Pranto fazem em Lisboa, / dia de Santa Luzia, / por el-Rei D. Manuel, / que se finou nesse dia” e aos sentimentos de pesar dos grandes do reino (“Choram Duques, Mestres, Condes, / cada um quem mais podia; / os fidalgos e donzelas / muitos tristes em perfia”).⁷⁵ Entretanto, o acento patético das lacerações de pesar pela morte de tão ilustre figura na hierarquia temporal do reino português cabe obviamente aos membros da família real: os Infantes D. Luís e D. Fernando aos gritos; a *descriptio puellae* somada ao aspecto doloroso das lágrimas da Infanta - “seus cabelos, fios d’ouro, / arrancava e destruíra; / seus olhos maravilhosos / fontes d’água parecia” - e as lóstimas dignas de memória proferidas em discurso direto:

“Paço tão deseparado,
derribado merecia,
pois a sua fortaleza
se tornou em terra fria.
Oh, minha senhora madre,
Rainha Dona Maria,
quem a vós levou primeiro
mui grande vos livrou da pena
que passámos neste dia”.⁷⁶

Ou as “lágrimas prudentes”, decorosamente adequadas segundo a ocasião (“como a grão senhor cumpria”), do Príncipe, futuro D. João III, aquele que iria assumir as funções da monarquia depois da morte do pai e cuidaria também de fazer cumprir o testamento e as exéquias. “Mostrou o príncipe com gravíssimo sentimento o muito que amava a el-rei seu pai”.⁷⁷ Ou, ainda, a rainha, no mesmo registro patético desempenhado pela Infanta, com rouca voz do desamparo entre berros e soluços:

“Oh, Reina desamparada !,
Qué haré sin compañía,
pues en la esta triste vida
sola una vida tenía !”⁷⁸

⁷⁵ VICENTE, op. cit., p. 627.

⁷⁶ Idem, ibidem, p. 628.

⁷⁷ SOUZA, Frei Luís de. *Anais de D. João III*. Prefácio e notas do prof. M. Rodrigues Lapa., Lisboa: Sá de Costa, 1938, cap. v, p. 29.

⁷⁸ VICENTE, op. cit., p. 628.

E, salientando os laços matrimoniais com rei falecido, testemunho incontestado de aliança política bem sucedida:

“Oh, sin ventura casada
tres años, no más havía,
quién tan presto fue beúda,
triste, pera qué nascia ?”

Por fim, queixando-se da dor da ausência e da orfandade não só dela, mas de todo o reino português: “Niña sola en tierra agena, / huérfana sin alegría!”.⁷⁹ E, para apertar ainda mais o nó dramático, acrescenta Gil Vicente: “assim pedia a Deus a morte / como quem pede alegria”.⁸⁰

De fato, na Idade Média e no Renascimento, as expressões mais patéticas de dor e pesar nos rituais aristocráticos de morte cabiam primeiramente às mulheres aprender, desempenhar e transmitir para outros em forma de técnicas modelares de luto, o que incluía uma vasta gama de gestos físicos, surdos lamentos e freqüentemente flagelações auto-infligidas. A viúva, segundo Franco Sachetti, deveria “cortar os cabelos, vestir-se de preto e colocar o corpo do marido falecido numa sala pública numa cama [estrado] fixada no solo”, deixando-o disponível à visita; sobre seu corpo, ela deveria também “fazer lamentos e preces” acompanhada por outras mulheres com grau de parentesco mais próximo e vizinhos.

Para certa tradição humanista desde Petrarca, devido a certa interpretação do estoicismo, os novos modelos de lamento e luto vedavam qualquer demonstração pública de sofrimento, enfatizando, isto sim, o auto-controle, a disciplina externa e a internalização da dor. *Salutati* e seus seguidores como *Bruni* e *Manetti*, por exemplo, entendiam as explosões emocionais como indecorosas e inaceitáveis para aqueles que se dedicavam à vida ativa, pois o controle absoluto de si e a busca da tranquilidade a qualquer preço deviam ser o exemplo mais acabado para instruir o corpo político. A imagem de autoridades públicas que representam o Estado devia ser preservada para transmitir adequadamente os ideais de cidadania.⁸¹

⁷⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 629.

⁸⁰ *Idem*, *ibidem*.

⁸¹ “*Quanti lamenti lagrimi sparsi / fur ivi essendo que’belli occhi asciutti / per ch’io lunga stagion cantai de arsi ! / E fra tanti sospiri e tanti lutti / tacita, e sola lieta, si sede / del suo ben viver già congliendo i frutti*”, Cf. PETRARCA, Francesco. *Triumphus Mortis*. In: _____. *Trionfi*. Torino: UTET, 1960, vv. 118-123, pp. 559-560. Ver também o estudo de Strocchia, *op. cit.*, p. 117ss. Para Hans Baron, uma outra tradição humanista desenvolvia a posição crítica contra as advertências da doutrina estoica de não chorar ou que a frieza da razão não fosse engastada pelos sentimentos da perda de amigos ou parentes, pois tais solicitações racionalistas revelavam falta de *humanitas* ou de caridade cristã. Exatamente pelo esforço apaixonado - o ódio, a ira, a ambição e a ânsia de poder justificáveis - que os feitos exemplares dos romanos enriqueceram a história,

No entanto, como as regras do decoro ditavam os comportamentos que cada participante do ritual celebrativo de sepultamento deveria desempenhar segundo sua dignidade particular e distintiva, as “lágrimas”, as “mágoas” da Infanta e “a rouca voz dolorosa” da rainha - “Llévenme luego, / que esta tierra ya no es mía: / por la mar por donde fuere / algún peligro venía, / que me matasse a mí sola / salvando a compañía”⁸² -, aos quais se refere Gil Vicente, tinham por objetivo não apenas demonstrar a perda pessoal causada à mulher (a filha do rei; a esposa, testemunho de alianças políticas entre Estados), mas também legitimar o luto coletivo da família e da comunidade.

A ênfase da oração de Gil Vicente na presença estratégica das figuras mais representativas da linhagem real portuguesa em momento tão decisivo - os Infantes, a Infanta, o sucessor do trono e a rainha viúva - configura o que Duby chamou de “lugar de memória” na história genealógica de uma determinada casa dinástica.⁸³ Ou seja, a memória genealógica forma a armadura da coesão social e o sustentáculo da preeminência social; é do sangue, fornecendo prestígio por nascimento, que procedem à honra, à virtude, às prerrogativas e à ascendência sobre os demais membros da comunidade.

Para Duby, ao analisar, numa breve, mas esclarecedora passagem, os rituais fúnebres da aristocracia guerreira medieval a partir dos últimos momentos de Guilherme, o Marechal, a morte ritual não era fuga, saída furtiva do palco da vida, mas, como “aproximação lenta, regulada, governada, e prelúdio, passagem solene de um estado para um outro estado superior”⁸⁴; uma transição tão pública quanto o eram as núpcias entre reis e rainhas, tão majestosa como a entrada dos reis nas suas cidades e nas cerimônias de alçamento.

No século XI e XII, as aristocracias medievais reativam o sistema genealógico romano valorizando os aspectos guerreiros dos ancestrais e a temporalidade pretérita do grupo familiar, heroizando o ancestral comum e sublinhando a superioridade da filiação. Para a aristocracia romana, era hábito das grandes famílias expor no *atrium* as imagens dos ancestrais, interligados por *stemmata* (coroa de louros) o que atrelava o fundador ancestral da linhagem aos principais descendentes geração após geração. Esta idéia de figurar o passado de uma família pela verticalidade, colocando os mais antigos no alto, combina as noções de distância e de hierarquia: os mais antigos são mais dignos e

sendo movidos pela força moral das paixões que animaram o valor guerreiro e a vontade dos cidadãos em opor-se às injustiças, salvaguardando a comunidade. (Cf. *En Busca del Humanismo Cívico Florentino*. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno. México: FCE, 1993, p.126).

⁸² VICENTE, op. cit., p. 629.

⁸³ Apud LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Biografia. São Paulo: Cia das Letras, 1999, p. 245ss.

⁸⁴ DUBY, Georges. *Guilherme, o Marechal*. O melhor cavaleiro do mundo. Lisboa: Gradiva, 1986, p. 7.

materializam as ligações de parentesco (no sentido jurídico e não carnal, pois os filhos adotivos têm seu lugar garantido).

Na Idade Média, a partir do século XIII, o modelo romano recebe o influxo da ortodoxia católica e do vocabulário jurídico da época, transfigurando-o na representação metafórica da arborescência (*arbor iuris*) de inspiração neo-testamentária da “árvore de Jessé”, cujo simbolismo de índole messiânica e vitalista acaba por introduzir um caráter escatológico às dinastias européias. “Avec la vision d’Isaïe réinterprété par l’Église d’un arbre de vie s’élançant du corps de Jessé, père du roi David, pour aboutir à Jésus par sa généalogie charnelle (la famille de la Vierge) et spirituelle (les prophètes d’Israel), l’arbre est remis sur ses pieds. Ce renversement de l’image transforme le sens de la métaphore. Dans le cas de l’arbre de Jessé, ce n’est plus le prestige ou la vertu de l’ancêtre qui se communique par les liens de sang à tous les descendants, mais au contraire la sacralité du dernier rejeton qui rejaillit rétrospectivement sur toute son ascendance”.⁸⁵ Assim, o crescimento da dinastia familiar - sobretudo a mais ilustre delas, a da realeza - simbolisaria a marcha da humanidade em direção à salvação (aberta pelo povo eleito do Velho Testamento) e que prepara e acompanha os mistérios da encarnação.

Nos alvares do Renascimento, a representação genealógica em forma arborescente de matriz neo-testamentária esboça uma visão mais “individualista” e “cumulativa”: de um lado, salienta as diferenças entre os diversos elementos, particularmente em linha da ascendência masculina, e sua respectiva contribuição para a história da família; de outro, concebe as virtudes heróicas e morais como atualizadas e recebidas pelo herdeiro final, no qual triunfam todos os méritos do percurso familiar e, não mais, como antes, no ancestral fundador.

A matriz histórica mais verossímil aqui é estrategicamente aquela fundada nos modelos de famílias ilustres presentes no Velho Testamento e, em especial, aquelas que versam sobre as duas genealogias de Cristo nos Evangelhos de s. Mateus e de s. Lucas. Para s. Mateus, judeu se dirigindo a judeus, Cristo descende de Abraão e propõe uma filiação precisa a partir do rei Davi a fim demonstrar que ele é o Messias anunciado pelos profetas. Para s. Lucas, pagão convertido ao cristianismo, mais preocupado em sublinhar a missão universal do Redentor, faz remontar a filiação de Cristo às origens adâmicas. Em um e outro, a ascendência é sempre patrilinear e passa necessariamente por José, conferindo à lógica de ascendência/descendência prioridade sobre o mistério da encarnação.

Essa concepção patrilinear cruza com a tradição bárbara do século XI no seio da classe senhorial, isto é, uma visão vertical do parentesco, estruturada por

⁸⁵ BURGUIÈRE, André. La généalogie. In: NORA, Pierre (dir.). *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1997, v. 3, p. 3884.

uma prioridade absoluta nos laços de consangüinidade e, no seio da consangüinidade, faz circular o poder do ancestral fundador até os vivos por transmissão estritamente agnática. As dinastias medievais ciosas de legitimar seu poder temporal em bases místicas favorecem, então, a exploração de árvores genealógicas em crônicas históricas ou livros de linhagem. As cortes principescas se tornam os primeiros centros do “saber genealógico”, possuindo um de seus principais expoentes a corte portuguesa, onde D. Pedro, filho de D. Dinis, redigiu no começo do século XIV (porém, publicada somente no século XVII, em espanhol) a genealogia real da casa de Avis.⁸⁶

No século XV, o principal núcleo multiplicador desse “saber” foi a corte do imperador Maximiliano; o objetivo era fazer com que a coroa imperial, em princípio eletiva, se transformasse em direito hereditário através da titularidade imemorial da família Habsburgo como mandatária da coroa do Império. “Pour confectionner ces généalogies, il a su attirer à sa cour des savants et des humanistes qui y ont introduit les principes de la critique scripturaire et les mythes d’origine des modèles antiques: le thème des origines divines ou semi-divines des fondateurs des cités alimente le schéma narratif des généalogies princières et sollicite l’imaginaire familial”.⁸⁷

Assim, Gil Vicente, ao narrar a presença da família real nos momentos finais de D. Manuel, recupera exatamente essa questão da passagem do poder temporal e demais dignidades que compõem o cargo de monarca soberano de um rei a outro; passagem esta, que se dá no interior de uma mesma dinastia familiar, em que o sucessor deve necessariamente imitar e emular as virtudes do anterior, sobrepondo-o. E é exatamente, no tange às virtudes mais expressivas do monarca que desfalece em seus últimos momentos, recebendo os derradeiros sacramentos, ao expirar, sem as intervenções dramáticas do patético das cenas da Infanta e da Rainha, que melhor se matiza a serenidade de D. Manuel perante à morte. Eis o que afirma lapidarmente Gil Vicente:

O bom Rei em seu acordo
deste mundo se partia:
sua morte conhecendo,
com muita sabedoria,
per palavras piedosas
os Sacramentos pedia;
falando com todos,
deu sua alma a quem devia.⁸⁸

⁸⁶ DURYE, Pierre. *La Généalogie*. Paris: PUF, 1980.

⁸⁷ BURGUIÈRE, André, op. cit., p. 3886.

⁸⁸ VICENTE, op. cit., p. 629.

Revela-se aí a figura do rei piedoso, aquele que conversa com os seus e “com muita sabedoria” (sabedoria que se opõe à ignorância daqueles que ignoram os conselhos do *memento* e do desengano do *requiem*) “per palavras piedosas / os Sacramentos recebia”. Aqui, o modelo da morte em paz, em seus momentos finais, guarda valor exemplar na orquestração dos rituais das práticas social e política do reino português.

Em Gil Vicente, isto possibilita a passagem da pastoral ao leito de morte propriamente dito, que se complementam: a segunda, servindo de prova ao tema do desprezo do mundo e das tópicas do *memento* da primeira, quer dizer, da vida no pensamento da morte ou, como se refere Jean Pierre Camus, bispo de Belley, sobre o espírito de s. Francisco de Sales, com forte acento cristão assentado largamente em solo estoíco: “il faut que nous vivions d’une vie morte et que nous mourions d’une morte vivante”.⁸⁹

Vale pensar, com Vovelle, que, nas tradições hagiográficas medievais católicas, a passagem de um modelo de morte violenta com lacerações, flagelos e torturas, cujo caso paradigmático é o de santa Cristina⁹⁰, dos santos mártires da época heróica do cristianismo, emulando o padecimento de Cristo na cruz, para um modelo de morte mais “tranqüila”, sobre o leito de morte - o já referido s. Francisco de Sales é o contraponto⁹¹ - é resultado da mudança ocorrida no

⁸⁹ Apud VOVELLE, Michel. *Mourir Autrefois*. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles. Paris: Gallimard/Julliard, 1974, p. 52.

⁹⁰ “qu’un père odieux fait déshabiller et flageller douze jours, jusqu’à ce que ses serviteurs cèdent à la fatigue. La sainte invective son boureau et lorsqu’on la lacère avec des peignes de fer, elle participe elle-même au supplice en jetant à la tête du responsable de ses tourments des lambeaux de chair. Quand enfin on la jete à l’eau, c’est pour qu’elle en ressorte intacte, baptisée dit-on par le Christ lui-même qui al fait ramener par saint Michel: point d’étonnement à ce que son père en meure de saisissement. Le juge qui prend la relève la fait promener nue, mais en meurt; un troisième la fait plonger dans une fournaise en compagnie de serpents qui la lèchent, et se retournant contre lui le tuent. Ce n’est l’affaire de la sainte, qui le ressuscite incontinent: il lui fait alors couper les seins, il en sort du lait; la langue: elle la lui crache au visage... Il lui envoie trois flèches qui mettent fin - on ne sait pourquoi - à son supplice” (VOVELLE, Michel. *La Mort et L’Occident de 1300 à nos jours*. Paris, Gallimard, 1983, p. 31).

⁹¹ “Il fist son testement solemnel ensemble avec son coadjuteur le sixiesme du mois de novembre; il prépara tout ce qui luy estoit nécessaire pour ce voyage, dict adieu à tous les siens et prédit sa mort avec des parolles expresses. Pierre Critain, plébain de Thones estant venu recevoir sa bénédiction. ‘Or bien, luy repart-il, priez Dieu pour moy: nous ne nous reverrons plus en ce monde.’ Sur quoy, le bon ecclésiastique luy dict: ‘Monseigneur, quand je considère vostre visage, je ne desespère point de vous voir encore.’ Alors luy répliqua à basse voix: ‘Allez, Monsieur le plébain, vous ne scavez pas tout.’ Les chanoines de son église vinrent en corps luy dire adieu. Il les embrassa, tous, l’un après l’autre, les conjura de prier Dieu pour luy, et leur prédit qu’il alloit por ne revenir plus. A l’un de ses domestiques, il tint confidemment ces propos: ‘Je ne feray pas comme les chevaux legers, je m’en iray sans trompette, quand vous entendrez dire que je seray malade, scachez que serait mort’” (Apud VOVELLE, Michel. *Mourir Autrefois*. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles. Paris: Gallimard/Julliard, 1974, p. 49).

século XIII, sobretudo a partir da influência do Renascimento carolíngio do século XII e a revivescência dos valores clássicos de Sêneca e Cícero com grande peso para o estoicismo desses autores.

Dito de outro modo, se as figuras de Cristo, muito freqüentes nas catedrais góticas, representam-no mostrando as chagas e anunciando a salvação pelos méritos de sua morte e paixão, isto é porque justamente “le Jugement collectif, celui qui verra à la fin des temps la résurrection des corps, ait reculé devant l’importance croissante du jugement individuel, qui attend chaque homme à sa mort”.⁹² Para os santos mártires da época heróica não havia necessidade de julgamento, pois eles abriram as portas do céu pela violência extrema de suas mortes, assim como a morte do “preux” Roland nos campos de Roncevaux mimetiza a morte desses santos mártires das lendas piadas, onde o céu se abre para que os anjos venham buscar a alma do bem-aventurado⁹³, porém, a partir do momento em que a imagem do martírio se desfaz, ganha relevo o julgamento dos méritos individuais. Por exemplo, para ficar ainda no âmbito vicentino, o mesmo mecanismo pode ser traçado nos autos vicentinos em que se desvela a procissão judiciária perante o tribunal, cujo maior representante é o tão conhecido *Auto da Barca do Inferno*, com cada personagem sendo avaliado apenas conforme suas próprias práticas.

O ritual institucional de morte do monarca soberano prosseguiu, como se sabe pelo testemunho de Frei Luís de Souza, em seus *Anais de D. João III*, com rei de Portugal ainda não alçado e aclamado em cortes, tratando “de logo de fazer dar cumprimento ao testamento [de D. Manuel], quanto à sepultura e exéquias e ao mais que tocava ao bem de sua alma, segundo o tempo dava lugar”.⁹⁴ O cortejo fúnebre dos “senhores de grã valia”, em “romaria”, lamentando a perda da “doce companhia” do “grande amigo”, do “grão senhor do Oriente”, segue, em Lisboa, dos paços reais até o mosteiro de Belém, para que a realeza conheça, enfim, “que era terra / a mundanal senhoria”.⁹⁵

A partir disso, o *romance* de Gil Vicente atua como prova dos argumentos enunciados pelo exórdio, onde os feitos grandiosos e os bens terrenos são fortemente vituperados em proveito da vida sobrenatural, marcando o caráter

⁹² VOVELLE, Michel. *La Mort et L'Occident de 1300 à nos jours*, op. cit., p. 61.

⁹³ Na parte 168, versos 2259 a 2270, da Canção de Roland, pode-se ler: “Roland sente que sua morte está próxima: pelas orelhas saem os miolos”. Mais adiante, na parte 176, versos 2375 a 2396: “Não pode se impedir de chorar e suspirar (...) Ofereceu a luva a Deus; s. Gabriel pegou-a nas mãos. Sobre o braço mantinha a cabeça inclinada; com as mãos juntas chegou ao seu fim. Deus enviou seu anjo Querubim e s. Miguel do Perigo; ao mesmo tempo que os outros veio s. Gabriel; levam a alma do conde ao Paraíso”. E, finalmente, na parte 177, versos 2397 a 2417: “Roland morreu, Deus tem sua alma no céu”.

⁹⁴ Cf. a edição de Lisboa pela Sá da Costa (1938, com prefácio de notas de M. Rodrigues Lapa, t. I), cap. v, p. 29.

⁹⁵ VICENTE, op. cit., p. 630.

religioso e ritualístico do cerimonial. O que está em xeque na descrição vicentina da “voz” atribuída à totalidade hierárquica do funeral é, no limite, o estatuto ambíguo do corpo, e sobretudo o corpo do rei, ocupado na tradição cristã. Conforme Le Goff, por um lado, o corpo é a “abominável veste da alma”, é a parte execrável do homem: “Porque se viveis segundo a carne morrereis. Mas se pelo Espírito Santo fazeis morrer as obras do corpo, vivereis” (s. Paulo, Epístola aos Romanos 8, 13). Porém, o corpo também está prometido à ressurreição e à glória eterna. É isto o que afirma s. Paulo: “Para nós, nossa cidade está nos céus, de onde esperamos ardentemente, como salvador, o Senhor Jesus Cristo, que transfigurará nosso corpo de miséria conformando-o a seu corpo de glória” (s. Paulo, Epístola aos Filipenses 3, 20-21). Ou seja, ainda com Le Goff, “o corpo do cristão, vivo ou morto, está à espera do corpo de glória que revestirá se não se deleita no corpo de miséria”.⁹⁶

Na prática essa dialética entre o corpo de glória e o corpo de miséria presente na ideologia funerária cristã se traduz na grande novidade do culto dos santos na Idade Média. Um culto essencialmente dedicado ao além-vida, onde o túmulo dos santos são fonte de visitação constante pelas comunidades cristãs, lugar de curas milagrosas e um seguro da salvação para a vida eterna, sobretudo para aqueles que podem se beneficiar de sepulturas *ad sanctos* (“perto do túmulo dos santos”). Se para a ortodoxia católica o poder dos santos se restringe basicamente à intercessão junto a Deus, a grande massa de fiéis acreditava poderes mágicos mais imediatos; de qualquer forma, pela junção entre a terra e o céu que o túmulo do santo proporciona, poder-se-á contar certamente com a ajuda desses eleitos excepcionais quando do momento crucial do juízo e da ressurreição.

Assim, desde pelo menos o século XIII, com o testemunho dos funerais de Luís IX, da França, o processo de sacralização do corpo real vai se mostrar na perenidade do ofício da realeza que se convoca para a eternidade na monarquia afirmada e corporificada no reino. De fato, o que se afirma não é só o rei ou a família real, mas, como já se disse, toda a dinastia e toda a linhagem da realeza numa ficção de continuidade do cargo majestático. O corpo de miséria é agora santificado pelo corpo de glória, não a do santo, entretanto, como ele, eterno e sagrado.

Dando continuidade a parte dedicada ao funeral do discurso vicentino, plasmada à própria cerimônia institucional historicamente determinada, o rito tradicional de pranto e pesar pelo falecimento do antigo rei, deu-se em Lisboa, no quarto dia (dia de Santa Luzia) após o enterro de D. Manuel, cujas expensas vão ao cargo do governo da capital do reino. “A ordem é saírem os vereadores da Câmara a pé, arrastando grandes capuzes de dó e com varas negras nas

⁹⁶ LE GOFF, op. cit., p. 245.

mãos, acompanhando uma grande bandeira negra, que indo nos ombros do alferes da cidade, que a leva a cavalo, vai arrastando as pontas por terra”.⁹⁷ Percorrem as principais ruas da cidade, sempre mantendo a hierarquia inicial, mesmo porque Portugal no início do século XVI é uma sociedade em que o tecido de solidariedade entre os súditos se deve à sua posição numa rede de amizades que fazem parte de um corpo, sendo imediatamente seguidos pelos senhores e fidalgos mais altos da corte. Param em “três lugares notáveis”, onde se quebram três escudos negros levados por três ministros honrados da Câmara; ao quebrar cada um, soa uma voz alta e triste para lembrar “ao povo que saiba sentir a falta de um senhor, que nos anos do seu governo foi valeroso escudo de suas terras e contra inimigos delas trouxe sempre bandeiras levantadas”.⁹⁸ E assim, “tal é o último officio, com que a república secular serve e honra neste reino a memória dos reis defuntos”.⁹⁹

Esta estrutura marcadamente hierárquica, que nos revelam as considerações de Frei Luís de Souza, como cronista desse período de interregno do poder majestático, é o que se vai encontrar na parte do funeral do romance vicentino dedicada à *consolatio*, última subdivisão do gênero consolatório em verso, fornecendo, a rigor, continuidade à mesma estrutura escalonada em decoros de distância - de importância social - em relação à cabeça do corpo político contida na elocução fortemente patética da família real na *comploratio*.

E parece claro, para mim, que isto é realizado com vistas a ratificar o caráter da vida que deve possuir sempre em seus horizontes os momentos derradeiros da existência para ser perfeitamente cristã. Daí, esta última parte utilizar como procedimento sistemático as orações em louvor à Virgem e os pedidos insistentes de sua intermediação para a bom recebimento, guarda e bem-aventurança da alma do rei falecido.

É, assim, portanto, que, nas “Orações dos Grandes do Portugal a Nossa Senhora, depois d’enterrado el-Rei”, a disposição das diversas enunciações se sucedem numa ordem decrescente de dignidade, ou seja, vêm primeiro aqueles que possuem mais excelência conforme valores sociais que assentam e estabilizam a hierarquia. Ao rei falecido, então, no modo de entender de Gil Vicente, o decoro da enunciação das preces de “O Duque de Bragança”: “este vosso rei encomendado / Rei, que tanto vos queria, / que lhe dê tanta alegria”; de “O Mestre de Santiago”: “que este Rei que era nosso / haja de vós dos favores, / como um dos servidores / que foi vosso”; de “O Marquês de Vila Real”: “ponde sua alma na glória / per vossa mão laureada / de vitória”; de “O Marquês de Torres”: “vós queirais emparar / este Rei que aqui leixamos em tão escuro lugar”; de “O Conde de Marialva”: “dai-lhe lá vida mudada, / porque a

⁹⁷ SOUZA, Frei Luís de, op. cit., p. 29.

⁹⁸ Idem, p. 30.

⁹⁹ Idem, ibidem.

vida aqui lograda / não é vida”; de “O Bispo d’Évora”: “em vosso santo louvor / o achei sempre ocupado. / (...) Senhora, tende cuidado dele lá”; de “O Conde de Tentugal”: “que a esta alma real / deis o bem que descobristes / eternal”; de “O Conde da Feira”: “Oh, Virgem toda paraíso, / dá-lhe glória desejada, / pois sois isso !”; de “O Conde de Penela”: “dai a el-Rei Dom Manuel / a glória que nos foi havida / por Gabriel”; de “O Conde d’Alcoutim”: “Lá queirais ser piedosa / ao Rei que ora enterramos”. E, por fim, explicitando mais especificamente o caráter consolatório dessa parte do funeral, diz “O Conde de Portoalegre”: “consolai os choros tristes / que Lisboa agora tem. / (...) Oh, Rainha Imperial, / amerceai-vos de quem / deveis mais que a ninguém / em Portugal !”.¹⁰⁰

Fica perfeitamente claro que as enunciações de cada um dos grandes do reino de Portugal procuram ressaltar, sem grandes variações muito particulares e sem levar em conta os lugares ocupados na hierarquia social, as virtudes pias de D. Manuel desempenhadas durante sua existência. Contudo, se o quadro básico dos *topoi* que sustém esta parte do discurso de Gil Vicente emprega fórmulas repetidas, em especial, aquelas que destinam ao louvor da capacidade interventora da Virgem, ao pedido de glória celeste ao rei e ao consolo daqueles que ficam, parece claro que essas fórmulas atendem prioritariamente a confirmação do fundamento religioso segundo o qual a exaltação da morte só é possível se ela mesma servir de lastro e princípio ordenativo para as ações realizadas durante a vida.

De qualquer modo, o que cabe perceber, neste ponto, é que o traço epidítico do encômio das ações pias de D. Manuel presente em todas essas orações dos principais representantes da Corte portuguesa se referem perfeitamente à *captatio benevolentiae* (ao “pedido de benevolência”) da *peroratio* retórica, ou seja, o momento derradeiro do discurso em que se resumem e ratificam as razões probatórias para que o interlocutor aceite mais prontamente o que se disse e, em nosso caso, da busca de disposição favorável a receber a alma do rei falecido.

Aqui, também está presente de modo ostensivo a interferência no âmbito da cena do julgamento da alma: de um lado do tribunal, os acusadores oficiais agressivos e informados, abrindo o livro individual dos pecados cometidos em vida; de outro, a Virgem, posando as mãos num dos pratos da balança, fazendo-a pender para a misericórdia divina e para as hostes celestiais, e à consolação das dores do mundo. Sem dúvida, isto também se faz pela operação judiciária em que o “estado de causa” em debate se torna favorável pelos testemunhos incontestáveis dos mais altos personagens do Reino.

Nesse sentido, este favorecimento ao rei falecido não só realça a manutenção da hierarquia social instituída pela disposição discursiva das

¹⁰⁰ VICENTE, op. cit., pp. 630-634.

enunciações de cada um, mas também o justo governo, no sentido cristão, realizado a bom termo, conseqüência óbvia de uma vida dedicada às práticas piedosas e que atribuíram a D. Manuel, rei de Portugal, o epíteto de “Venturoso”.